



TRENT UNIVERSITY



LIBRARY  
OF RELIGION

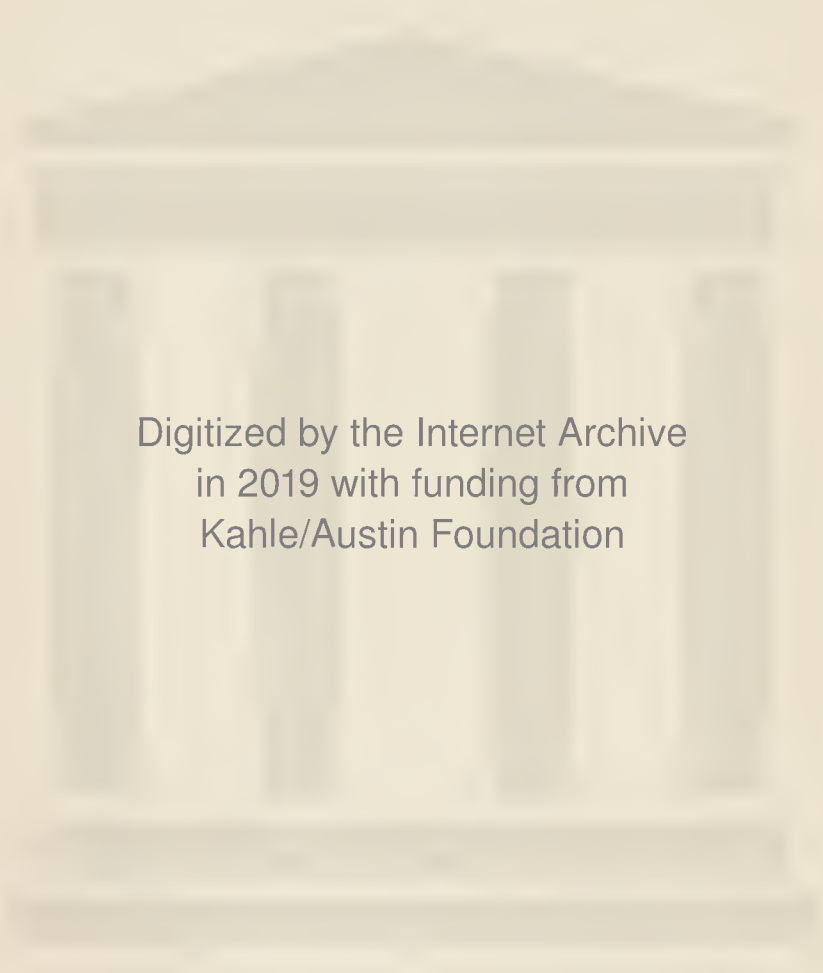




BISHOP WEBSTER  
COLLECTION



Sufficientia Ex Deo



Digitized by the Internet Archive  
in 2019 with funding from  
Kahle/Austin Foundation









S. THOMÆ AQUINATIS  
**SUMMA THEOLOGICA**

---

Tomus I.





Thomas Aquinas, Saint

S. THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

# SUMMA THEOLOGICA

DILIGENTER EMENDATA

DE RUBEIS, BILLUART ET ALIORUM

NOTIS SELECTIS ORNATA

Pars 1<sup>a</sup>

—  
TOMUS PRIMUS  
—

*Reimpressio Decimaoctava Taurinensis emendatissima.*



TAURINI (ITALIA)

**Ex Officina Libraria MARIETTI anno 1820 condita**

nunc MARII E. MARIETTI Sanctae Sedis Apostolicae, S. RR. Congr.  
et Archiepiscopi Taurinensis Typographi

—  
MCMXXVI

V. Nihil obstat.

Taurini, 25 Martii 1922.

Can. CAROLUS FRANCO, *Censor. Archiep.*

V. Imprimatur.

C. FRANCISCUS DUVINA, *Provic. Gen.*

LR

BX 1749 . T52 1926 V.1



# SANCTI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

## SUMMA THEOLOGICA

### PROLOGUS

Quia catholicæ <sup>1</sup> veritatis doctor non solum provecos debet instruere, sed ad eum etiam pertinet incipientes erudire, secundum illud Apostoli <sup>2</sup>: *Tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam*, propositum nostræ intentionis in hoc opere est, ea quæ ad christianam religionem pertinent eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.

Consideravimus namque hujus doctrinæ novitios, in iis quæ a diversis scripta sunt, plurimum impediri; partim quidem, propter multiplicationem inutilium quæstionum, articulorum et argumentorum; partim etiam, quia ea quæ sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinæ, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se præbebat occasio disputandi: partim quidem, quia eorumdem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum.

Hæc igitur et alia hujusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quæ ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur.

### PARS PRIMA

#### QUESTIO I.

DE SACRA DOCTRINA, QUALIS SIT, ET  
AD QUÆ SE EXTENDAT, IN DECEM  
ARTICULOS DIVISA.

Et ut intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est primo investigare de ipsa sacra doctrina, qualis sit, et ad quæ se extendat. — 1. De necessitate hujus doctrinæ. — 2. Utrum sit scientia. — 3. Utrum sit una, vel plures. — 4. Utrum sit speculativa, vel practica. — 5. De comparisonem ejus ad alias scientias. — 6. Utrum sit sapientia. —

(1) Catholica, dicitur, id est *universalis*, ex græco καθολική, quia ubique, quia semper, quia uniformiter ab omnibus credita, ut Vincentius Lyriensis explicat.

(2) 1. Cor. iii, 1.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo confundas

7. Utrum Deus sit subjectum ejus. — 8. Utrum sit argumentativa. — 9. Utrum uti debeat metaphoricis vel symbolicis locutionibus. — 10. Utrum Scriptura sacra hujus doctrinæ sit secundum plures sensus exponenda.

ART. I. — UTRUM SIT NECESSARIUM PRÆTER  
PHILOSOPHICAS DISCIPLINAS  
ALIAM DOCTRINAM HABERI <sup>3</sup>.

De his etiam in 2. 2. quæst. ii, art. 3 et art. 4, ut et Sent. 1 in prologo, et Cont. gent. lib. i, cap. 4 et 6, et Verit. quæst. xiv, art. 11.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium præter phi-

hæresim Davidis Georgii et omnium aliorum hæreticorum qui dixerunt: doctrinam a Deo per Moysem et prophetas, per Christum et apostolos traditam, fuisse imperfectam et ad salutem consequendum inutilem. Quod damnatum est a papa Innocentio III, in concilio generali, et a concilio Tridentino, sess. iv, decr. 7.

losophicas <sup>1</sup> disciplinas aliam doctrinam haberi. Ad ea enim quæ supra rationem sunt, homo non debet conari secundum illud <sup>2</sup>: *Altiora te ne quæsieris*. Sed ea quæ rationi subduntur, sufficienter traduntur in philosophicis disciplinis. Superfluum igitur videtur præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

2. Præterea, doctrina non potest esse nisi de ente; nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, et etiam de Deo; unde quædam pars philosophiæ dicitur theologia (sive scientia divina), ut patet per Philosophum <sup>3</sup>. Non fuit igitur necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

Sed contra est, quod dicitur <sup>4</sup>: *Omnis scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum ad justitiam*. Scriptura autem divinitus inspirata non pertinet ad philosophicas disciplinas, quæ sunt secundum rationem humanam inventæ. Utile igitur est præter philosophicas disciplinas esse aliam scientiam divinitus inspiratam.

CONCLUSIO. — Ut homo consequi posset æternam salutem, præter philosophicas disciplinas, quæ naturali lumine acquiruntur, aliquam doctrinam per revelationem de iis quæ hominis captum excedunt, et nonnullis etiam aliis quæ humana ratione investigari possunt, extare fuit necessarium <sup>5</sup>.

Respondeo dicendum quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quamdam secundum revelationem divinam præter philosophicas disciplinas, quæ ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum, sicut ad quemdam finem, qui comprehensionem rationis excedit; secundum illud <sup>6</sup>: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te*. Finem autem oportet

esse præcognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem quod ei nota fierent quædam per revelationem divinam, quæ rationem humanam excedunt <sup>7</sup>. — Ad ea etiam quæ de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina; quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis hominibus et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum proveniret: a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruerentur <sup>8</sup>. Necessarium igitur fuit, præter philosophicas disciplinas, quæ per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ea quæ sunt altiora hominis cognitione non sint ab homine per rationem inquirenda; sunt tamen a Deo revelata, suscipienda per fidem <sup>9</sup>. Unde et ibidem <sup>10</sup> subditur: *Plurima supra sensum hominum* <sup>11</sup> *ostensa sunt tibi*. Et in hujusmodi sacra doctrina consistit.

Ad secundum dicendum, quod, diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eamdem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis; puta quod terra est rotunda. Sed astrologus per medium mathematicum, id est, a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicæ disciplinæ tractant, secundum quod sunt cognoscibiles lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinæ revelationis. Unde theologia, quæ ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quæ pars philosophiæ ponitur <sup>12</sup>.

(1) Isa. LXIV. 4.

(7) Quod fusius explicat S. Doctor in *Summa contra gentiles* (V. ad fin. volum. Append. n. 1).

(8) Vid. ad fin. volum. Appendic. n. 2.

(9) Vid. ad fin. volum. Appendic. n. 3.

(10) Eccl. III. 25.

(11) Spiritualem, id est intelligentiam, sive πνευματικὴν σοφίαν, id est intelligentiam capere possit.

(12) Theologia naturalis, seu metaphysica prin-

(1) *Physicas* quidam legunt, nec male; tum quia scientiæ quælibet naturales *Physicæ* dici possunt, tum quia illa quæ *Physica* dicitur spectant, ea est potissimum ex qua in Dei notitia per creaturas devenitur.

(2) Eccl. XII. 3. (3) Metaphys. lib. VI. com. 2.

(4) 11. Tim. III. 16.

(5) Breves illæ conclusiones totam doctrinam hujus articuli cui adiunguntur summam complectentes, ab Augustino Ilunnæo, sacre theologiæ doctore, ac regia in academia Lovaniensi professore, additæ sunt.

**ART. II. — UTRUM SACRA DOCTRINA SIT SCIENTIA <sup>1</sup>.**

De his etiam in Sent. in, dist. 33, quæst. 1, art. 2, quæstiunc. iv. Et lib. I in prologo, art. 3, quæstiunc. II. Et in quæst. disput. de verit. quæst. xiv, art. 9 ad 3. Et super Boetium de Trinit. quæst. II, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina non sit scientia. Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur; *non enim omnium est fides*, ut dicitur <sup>2</sup>. Non igitur sacra doctrina est scientia.

2. Præterea, scientia non est singularium <sup>3</sup>. Sed sacra doctrina tractat de singularibus; puta de gestis Abraham, Isaac, et Jacob, et similibus. Ergo sacra doctrina non est scientia.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>4</sup>: "Huic scientiæ attribuitur illud tantummodo, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur." Hoc autem ad nullam scientiam pertinet nisi ad sacram doctrinam. Ergo sacra doctrina est scientia <sup>5</sup>.

**CONCLUSIO.** — Sacra doctrina est scientia, ex principiis superioris scientiæ, quæ Dei et beatorum propria est, derivata.

Respondeo dicendum, sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quædam enim sunt quæ procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut

principiis solo lumine naturali notis nititur, theologia autem supernaturalis ex principiis lumine supernaturali fidei notis conclusiones deducit.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem conficias errorem eorum qui contendunt doctrinam sacram non esse scientiam, sed auctoritatem, et quomodo confundas hæresim Raymundi Lulli, dicentis: omnes articulos fidei, Ecclesiæ sacramenta, potestatem papæ, posse probari per rationes necessarias, demonstrativas et evidentes. Hic enim S. Thomas monstrat quod sacra doctrina est scientia subalternata, id est, credens sua principia, non demonstratione sciens.

(2) 11. Thessal. III, 2.

(3) Colligitur ex libro I Posterior., cap. 25, ubi probatur eatenus non posse scientia per sensum comparari, quia singularium non est, quorum tantum est sensus. Idem æquivalenter ex Metaph. lib. II, cap. 8, ut et ex Ethic. lib. VI, cap. 6 græco-lat. vel in antiquis, cap. 5, colligi potest.

(4) De Trin. lib. XIV, cap. I a med.

(5) Controversia est inter S. Thomæ interpretes quid per sacram doctrinam intelligat, an fidem, an theologiam, an doctrinam sacram in communi prout abstrahit a fide et theologia. Hoc ultimum amplectitur Cajetanus, et post ipsum

arithmetica, geometria <sup>6</sup>, et hujusmodi. Quædam vero sunt quæ procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiæ, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis <sup>7</sup>. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiæ, quæ scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.

Ad *primum* ergo dicendum, quod principia cujuslibet scientiæ vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiæ. Et talia sunt principia s. doctrinæ, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur; sed introducuntur, tum in exemplum vitæ, sicut in scientiis moralibus, tum etiam ad declarandam auctoritatem virorum per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur Scriptura seu sacra doctrina.

**ART. III. — UTRUM SACRA DOCTRINA SIT UNA SCIENTIA <sup>8</sup>.**

De his etiam infra, art. 4, et Sent. I, in prologo, art. 2 et 3, et 4 in corp. et art. 5 ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina non sit una scientia. Quia, secundum Philosophum <sup>9</sup>, una scientia est quæ est unius generis subjecti <sup>10</sup>. Creator autem et creatura, de

Serra et alii. Sed Joannes a S. Thoma, Sylvius et plures alii e contra contendunt auctorem nostrum per sacram doctrinam intelligere theologiam proprie sumptam; quod verisimilius.

(6) *Arithmetica* quidem sic dicta græce quia numeros, *geometria* quia mensuras terræ considerat.

(7) Quippe cum ad objectum perspectivæ sive optici disponendum (ex græca voce sic appellatæ) necesse sit mensuras adhiberi quas ex geometria mutuatur; sicut et ad musicæ modos efformandos numeri requiruntur quos arithmetica subministrat; puta *diatessaron* (per quatuor), *diapente* (per quinque), *diapason*, per omnes modulorum differentias, etc.

(8) Sciendum est hic non quæri an theologia sit una simplex qualitas; id enim in prima secundæ, quæst. LIV, art. 4, S. Thomas discutit, verum an sit una specie scientiæ (Sylvius).

(9) Poster. lib. I, text. 43.

(10) Argumentum illud Philosophi: *Una scientia est quæ est unius generis subjecti*, sic est intelligendum: unius scientiæ unum debet esse objectum adæquatum, unum, inquam, unitate vel univoca, vel analogica. Cum autem subsumitur, quod creator et creatura non continentur sub uno genere; verum est de genere univoco; sed



quibus in sacra doctrina tractatur, non continentur sub uno genere subjecti. Ergo sacra doctrina non est una scientia.

2. Præterea, in sacra doctrina tractatur de angelis, de creaturis corporalibus, et de moribus hominum. Hujusmodi autem ad diversas scientias philosophicas pertinent. Igitur sacra doctrina non est una scientia.

Sed *contra* est, quod sacra Scriptura de ea loquitur sicut de una scientia: dicitur enim <sup>1</sup>: *Dedit illi scientiam sanctorum*.

**CONCLUSIO.** — Cum omnia considerata in sacra doctrina, sub una formali ratione divinæ revelationis considerentur, eam unam scientiam esse sentiendum est.

Respondeo dicendum, sacram doctrinam unam scientiam esse. Est enim unitas potentiæ et habitus considerata secundum objectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem objecti; puta, homo, asinus, et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est objectum visus. Quia igitur sacra doctrina considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est (art. præc.), omnia quæcumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali objecti hujus scientiæ. Et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex æquo; sed de Deo principaliter; et de creaturis, secundum quod referuntur ad Deum. ut ad principium vel finem. Unde unitas scientiæ non impeditur.

Ad *secundum* dicendum, quod nihil prohibet inferiores potentias vel habitus diversificari circa illas materias, quæ communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori, quia superior potentia vel habitus respicit objectum sub universaliori ratione formali <sup>2</sup>. Sicut objectum sensus communis est sensibile,

quia conveniunt in una ratione analogica, ideo non impeditur unitas scientiæ (*ibid.*).

(1) Sap. x. 10.

(2) Et quidem per se vel ex propria ratione, ut in hac ipsa parte, quæst. lxxvii, art. 3 et 4, explicatur. Sicut etiam quæ de sensu communi subjunguntur, insinuantur lib. iii, c. 1, de anima.

(3) Hinc habes quomodo ex ratione convincas hæresum Ætli et Eunomii dicentium quod Deus nihil aliud a nobis requirit quam ut ipsum so-

quod comprehendit sub se visibile et audibile. Unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia objecta quinque sensuum. Et similiter ea quæ in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina una existens considerare sub una ratione, in quantum scilicet sunt divinitus revelabilia; ut sic sacra doctrina sit velut quædam impressio divinæ scientiæ, quæ est una et simplex omnium.

#### ART. IV. — UTRUM SACRA DOCTRINA SIT SCIENTIA PRACTICA <sup>3</sup>.

De his etiam infra in corp. art. 5 et Sent. i, in prolog. quæstiunc. 1, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina sit scientia practica. Finis enim practici est operatio, secundum Philosophum <sup>4</sup>. Sacra autem doctrina ad operationem ordinatur, secundum illud <sup>5</sup>: *Estote factores verbi, et non auditores tantum*. Ergo sacra doctrina est practica scientia.

2. Præterea, sacra doctrina dividitur per legem veterem et novam. Lex autem pertinet ad scientiam moralem, quæ est scientia practica. Ergo sacra doctrina est scientia practica.

Sed *contra*. Omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine; ut moralis de actibus hominum, et ædificativa de ædificiis. Sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cujus magis homines sunt opera. Non ergo est scientia practica, sed magis speculativa.

**CONCLUSIO.** — Tametsi sacra theologia altioris ordinis scientia, sit practica et speculativa, eminenter utramque continens; speculativa tamen magis est quam practica.

Respondeo dicendum quod sacra doctrina, ut dictum est (art. præc.), una existens se extendit ad ea quæ pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem communem quam in diversis attendit; scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia. Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa, et alia practica, sacra tamen

lum cognoscamus. Item hæresim antinomorum blasphemantium, quod lex Dei sit prorsus inutilis et quod neque ante, neque post justificationem necessaria. Quod damnatum est a Concilio Tridentino (sess. vi, can. 19).

(4) Met., lib. ii, text. 3. — Ubi ait philosophiam recte vocari scientiam veritatis; quia *speculativa finis veritas est; practicæ autem finis est opus*.

(5) Jacob. ii, 22.

doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quæ facit. Magis tamen est speculativa quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua æterna beatitudo consistit.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

**ART. V. — UTRUM SACRA DOCTRINA SIT DIGNIOR ALIIS SCIENTIIS <sup>1</sup>.**

De his etiam 1. 2, quæst. LXVI, art. 5 ad 3 ut et Sent. I, in prologo, art. 2, et Cont. gent. lib. II, cap. 4 in fine.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis. Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiæ. Sed aliæ scientiæ, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacra doctrina, cujus principia <sup>2</sup>, scilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliæ igitur scientiæ videntur ista digniores.

2. Præterea, inferioris scientiæ est a superiori accipere; sicut musicus ab arithmetico. Sed sacra doctrina accipit aliquid a philosophicis disciplinis; dicit enim Hieronymus in epistola ad magnum oratorem urbis Romæ <sup>3</sup> quod doctores antiqui "in tantum philosophorum doctrinis atque sententiis suos resperserunt libros, ut nescias quid in illis prius admirari debeas, eruditionem sæculi, an scientiam Scripturarum." Ergo sacra doctrina est inferior aliis scientiis.

Sed *contra* est, quod aliæ scientiæ dicuntur ancillæ hujus <sup>4</sup>: *Misit ancillas suas vocare ad arcem* <sup>5</sup>.

**CONCLUSIO.** — Sacra doctrina omnium scientiarum simpliciter dignissima est, quæ omnes speculativas, ut speculativa; et omnes practicas, ut practica, longe excedit.

Respondeo dicendum quod cum ista scientia, quantum ad aliquid sit speculativa et quantum ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit tam spe-

culativas, quam practicas. Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur, tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiæ. Et quantum ad utrumque hæc scientia alias speculativas scientias excedit. Secundum certitudinem quidem, quia aliæ scientiæ certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanæ, quæ potest errare; hæc autem certitudinem habet ex lumine divinæ scientiæ, quæ decipi non potest. Secundum dignitatem vero materiæ, quia ista scientia est principaliter de iis quæ sua altitudine rationem transcendunt: aliæ vero scientiæ considerant ea tantum quæ rationi subduntur. Practicarum vero scientiarum illa dignior est, quæ ad ulteriorem finem non ordinatur, sed ad ipsam aliæ velut ad finem ordinantur <sup>6</sup>, sicut civilis militari; nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem hujus doctrinæ, in quantum est practica, est beatitudo æterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Unde manifestum est secundum omnem modum eam digniorem esse aliis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum propter debilitatem <sup>7</sup> intellectus nostri, qui se habet ad manifestissimam naturæ, sicut oculus noctuæ ad lumen solis, ut dicitur <sup>8</sup>. Unde dubitatio quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani. Et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quæ habetur de minimis rebus, ut dicitur <sup>9</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod hæc scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quæ in hac scientia traduntur. Non enim accipit

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem rejicias errorem Lutheri, dicentis quod scientiæ omnes speculativæ errores sunt; item Arnoldi, dicentis scientias omnes philosophicas esse damnandas; item Biblistarum, dicentium scientias nullas philosophicas addiscendas. Hi errores sunt merito damnati a synodo Eugenii papæ, a Leone X, in concilio Lateranensi, sess. VIII

(2) Ex illis enim conclusionibus omnes theologice deducuntur, ut vere ac proprie *theologica* dici possint.

(3) Epist. LXXXIV. (4) Prov. IX, 3.

(5) Vel ex Vulgata, ut *vocarent*.

(6) Aut tantum: *quæ ad ulteriorem finem non ordinatur*; aut *quæ ad altiorum*.

(7) *Al.* Debilitate. (8) Metaph. lib. II.

(9) De partibus animalium, I, I, c. 5, in princ.



sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; sicut architectonica utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his quæ per naturalem rationem (ex qua procedunt aliæ <sup>1</sup> scientiæ) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quæ sunt supra rationem, quæ in hac scientia traduntur.

**ART. VI. — UTRUM HÆC DOCTRINA SIT SAPIENTIA.**

De his etiam Sentent. I in prologo, art. 3. Et Sentent. II etiam in prologo a principio. Et Cont. gentes, lib. I, cap. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc doctrina non sit sapientia. Nulla enim doctrina, quæ supponit sua principia aliunde, digna est nomine sapientiæ; quia sapientis est ordinare, et non ordinari <sup>2</sup>. Sed hæc doctrina supponit principia sua aliunde, ut ex dictis patet (art. 2). Ergo hæc doctrina non est sapientia.

2. Præterea, ad sapientiam pertinet probare principia aliarum scientiarum. Unde et caput dicitur scientiarum <sup>3</sup> ut patet <sup>4</sup>. Sed hæc doctrina non probat principia aliarum scientiarum. Ergo non est sapientia.

3. Præterea, hæc doctrina per studium acquiritur. Sapientia autem per infusionem habetur; unde inter septem dona Spiritus sancti connumeratur, ut patet <sup>5</sup>. Ergo hæc doctrina non est sapientia.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>6</sup> in principio legis: *Hæc est vestra sapientia et intellectus coram populis.*

**CONCLUSIO.** — Sacra doctrina, cum de Deo determinet ut est altissima causa, inter omnes sapientias humanas, non solum in genere, sed simpliciter est maxime sapientia.

Respondeo dicendum quod hæc doctrina maxime sapientia est inter om-

nes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. Cum enim sapientis sit ordinare et judicare; judicium autem per altiorum causam de inferioribus habeatur: ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis; ut in genere ædificii artifex qui disponit formam domus, dicitur sapiens: et architecton, respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna, vel parant lapides. Unde dicitur <sup>7</sup>: *Ut sapiens architectus fundamentum posui.* Et rursus in genere totius humanæ vitæ prudens sapiens dicitur, in quantum ordinat humanos actus ad debitum finem. Unde dicitur <sup>8</sup>: *Sapientia est viro prudentia.* Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quæ Deus est, maxime sapiens dicitur. Unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio, ut patet per Augustinum <sup>9</sup>. Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa; quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt), ut dicitur <sup>10</sup>: *Quod notum est Dei, manifestum est in illis;* sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed a scientia divina, a qua, sicut a summa sapientia, omnis nostra cognitio ordinatur.

Ad *secundum* dicendum, quod aliarum scientiarum principia vel sunt per se nota, et probari non possunt; vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua alia scientia. Propria autem hujus scientiæ cognitio est, quæ est per revelationem; non autem quæ est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum <sup>11</sup>, sed solum judicare de eis. Quicquid enim in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiæ repugnans, totum condemnatur ut falsum <sup>12</sup>.

(1) *Al. deest scientiæ.*

(2) *Metaph. lib. I, cap. 2.*

(3) *Sive scientiarum caput habens*, ut c. 7, græco-lat. vel in antiquis, cap. 6 videre est, et apud S. Thomam, lect. 6.

(4) *Ethic. lib. VI, cap. 7, paulo a princip.*

(5) *Isa. XI.*

(6) *Deut. IV, 6.*

(7) *I. Cor. III, 10. (8) Prov. X, 23. (9) De Trin. lib. XII, cap. 14, par. a princ. (10) Rom. I, 19.*

(11) *Quia probari nisi ratione non possunt, etc.*

(12) *S. Thomas demonstrat (Serm. cont. gent., lib. I, cap. 7) quod veritati fidei christianæ nunquam contrarietur veritas rationis (Vid. ad fin. volum. Append. n° 4).*

Unde dicitur <sup>1</sup>: *Consilia destruentes et omnem altitudinem* <sup>2</sup> *extollentem se adversus scientiam Dei.*

Ad *tertium* dicendum, quod cum iudicium ad sapientiam pertineat secundum duplicem modum iudicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem iudicare uno modo per modum inclinationis; sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his quæ sunt secundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur. Unde et <sup>3</sup> dicitur quod virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. Alio modo per modum cognitionis; sicut aliquis instructus in scientia morali posset iudicare de actibus virtutis, etiamsi habitum virtutis non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam, quæ ponitur donum Spiritus sancti, secundum illud <sup>4</sup>: *Spiritualis homo iudicat omnia.* Et Dionysius dicit <sup>5</sup>: "Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina <sup>6</sup>." Secundus autem modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam, secundum quod per studium habetur; licet ejus principia ex revelatione habeantur.

**ART. VII. — UTRUM DEUS SIT SUBJECTUM HUIUS SCIENTIÆ.**

De his etiam Sent. I in prologo, art. 4, et in Metaph. lib. v, lect. 6.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit subjectum huius scientiæ. In qualibet enim scientia oportet supponere de subjecto, *quid est* <sup>7</sup>, secundum Philosophum <sup>8</sup>. Sed hæc scientia non supponit de Deo quid est. Dicit enim Damascenus <sup>9</sup>: "In Deo quid est, dicere impossibile est." Ergo Deus non est subjectum huius scientiæ.

2. Præterea, omnia quæ determinantur in aliqua scientia, comprehenduntur sub subjecto illius scientiæ. Sed in sacra Scriptura determinatur de multis aliis quam de Deo; puta de creaturis

et de moribus hominum. Ergo Deus non est subjectum huius scientiæ.

Sed *contra*. Illud est subjectum scientiæ, de quo principaliter fit sermo in scientia. Sed in hac scientia principaliter fit sermo de Deo (dicitur enim theologia, quasi sermo de Deo) <sup>10</sup>. Ergo Deus est subjectum huius scientiæ.

**CONCLUSIO.** — Cum omnia quæ tractantur in sacra doctrina, considerantur sub ratione deitatis per revelationem cognoscibilis, Deus est illius subjectum.

Respondeo dicendum quod Deus est subjectum huius scientiæ. Sic enim se habet subjectum ad scientiam, sicut objectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud assignatur objectum alicujus potentiæ vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum; sicut homo et lapis referuntur ad visum, in quantum sunt colorata. Unde coloratum est proprium objectum visus. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei; vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem <sup>11</sup>. Unde sequitur quod Deus vere sit subjectum huius scientiæ. Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiæ, quæ sunt articuli fidei quæ est de Deo. Idem autem est subjectum principiorum, et totius scientiæ; cum tota scientia virtute contineatur in principiis. — Quidam vero attendentes ad ea quæ in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subjectum huius scientiæ; vel res et signa <sup>12</sup>, vel opera reparationis <sup>13</sup>, vel totum Christum, id est, caput et membra. De omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen in hac doctrina effectu ejus (vel naturæ, vel gratiæ) loco defi-

(1) II. Cor. x, 4.

(2) De gentiliū sophisticis rationibus Chrys. explicat homil. 21. Hinc August. de scientia Scripturarum, lib. II de doctr. Christ. sub finem: *Quidquid homo extra didicerit, si noxium est, ibi damnatur.*

(3) Ethic. lib. x, cap. 5, par. ant. fin.

(4) I. Cor. II, 15. (5) De div. nom. c. 12, p. 2.

(6) Opera Dionysio Areopagitæ attributa in medio ævo ab omnibus auctoribus habebantur ut genuina.

(7) Sic Philosophus rei quidditatem aut essentiam designat.

(8) Post lib. II, non proc. a princ.

(9) Fid. orth. lib. III, cap. 24.

(10) Nomen istud desumptum est a duplici voce græce θεός et λογός, hoc est, latine, sermo, seu consideratio de Deo.

(11) Quia omnium principium est, ut et omnium finis; quamvis aliter creaturæ rationales ad illum finem quam irracionales referantur.

(12) Hoc ad magistrum Sententiarum se referre videtur.

(13) Ita Hug. de S. Victor. Lib. de sacram. gen. I, part. I, cap. 2.

nititionis, ad ea quæ de Deo in hac doctrina considerantur; sicut et in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causæ<sup>1</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod omnia alia quæ determinantur in sacra doctrina, comprehenduntur sub Deo, non ut partes vel species, vel accidentia, sed ut ordinata aequaliter ad ipsum.

**ART. VIII. — UTRUM HÆC DOCTRINA SIT ARGUMENTATIVA<sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. in prologo, art. 5. Et super Boetium, De Trinit. quæst. 3, art. 7. Et Cont. gent. lib. 1, cap. 3 et 8.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc doctrina non sit argumentativa. Dicit enim Ambrosius<sup>3</sup>: "Tolle argumenta ubi fides quæritur." Sed in hac doctrina præcipue fides quæritur, unde dicitur<sup>4</sup>. *Hæc<sup>5</sup> scripta sunt ut credatis*. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

2. Præterea, si sit argumentativa, aut argumentatur ex auctoritate, aut ex ratione. Si ex auctoritate, non videtur hoc congruere ejus dignitati. Nam locus ab auctoritate est infirmissimus, secundum Boetium<sup>6</sup>. Si autem ex ratione, hoc non congruit ejus fini; quia secundum Gregorium<sup>7</sup>: "Fides non habet meritum ubi humana ratio præbet experimentum." Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

Sed *contra* est, quod dicitur<sup>8</sup> de episcopo: *Amplectentem eum qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem; ut potens sit exhortari in doctrina sana; et eos qui contradicunt, arguere*.

**CONCLUSIO.** — Licet sacra doctrina, sicut aliæ scientiæ, ad sua principia probanda non argumentetur, contra tamen negantes illa procedit; vel ex concessis illos redarguendo; vel eorum

apparentes rationes dissolvendo: ex principiis tamen ad conclusiones argumentatur.

Respondeo dicendum quod sicut aliæ scientiæ non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita hæc doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud probandum; sicut Apostolus<sup>9</sup> ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam<sup>10</sup>. Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiæ nec probant sua principia, nec contra negantem sua principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiæ; suprema vero inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare; potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra doctrina, cum non habeat superiorem, disputat contra negantem sua principia; argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quæ per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates sacræ Scripturæ disputamus contra hæreticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil credat eorum quæ divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes; sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium<sup>11</sup>; manifestum est probationes quæ contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

(6) Colligitur ex libro vi super Topica Ciceronis ubi proinde locum illum *artis expertem* a Cicerone dici notat.

(7) Rom. xxvi in Evang. in princ.

(8) Tit. 1, 19.

(9) I. Cor. xv.

(10) Illam *disputationis disciplinam* ad omnia genera questionum utilem esse dicit August. De doctr. christ. lib. 11, cap. 31. Quin et necessariam esse urget, De Trinit. lib. xiv, cap. 1, ut illud ipsum quod creditur contra impios defendatur, et piis opituletur ad salutem.

(11) Hinc etiam in conc. Later. sub Leone X, sess. 8, contra eos qui animam humanam esse mortalem astruebant, sic decernitur: *Cum verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam omnino falsam esse definimus*.

(1) Puta in demonstratione quæ a posterior dicitur, quia per posterius probat id quod prius est.

(2) Ex articulo habes quomodo contundas hæresim eorum qui dicunt in fidei disciplina rationibus potius quam sacræ Scripturæ auctoritatibus et testimoniis agendum esse; item errorem eorum qui in exponenda sacra doctrina omnino rationis usum rejiciunt. Quod sanctorum Patrum Justini, Clementis Alexandrini, Athanasii, Hieronymi, Augustini scripta passim condemnant.

(3) De fid. lib. 1, cap. 5, non long. a fin.

(4) Joan. xx, 31.

(5) Nempe signa quæ fecit Jesus, ut ex adjunctis patet.



Ad *primum* ergo dicendum, quod licet argumenta rationis humanæ non habeant locum ad probandum quæ fidei sunt, tamen ex articulis fidei hæc doctrina ad alia argumentatur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium hujus doctrinæ, eo quod principia hujus doctrinæ per revelationem habentur; et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati hujus doctrinæ. Nam licet locus ab auctoritate quæ fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quæ fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei), sed ad manifestandum aliqua alia quæ traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati. Unde et Apostolus dicit <sup>1</sup>: *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi*. Et inde est, quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt; sicut Paulus <sup>2</sup> inducit verbum Arati, dicens: *Sicut et quidam poetarum vestrorum dixerunt: Genus Dei sumus*. Sed tamen sacra doctrina hujusmodi auctoritatibus utitur, quasi extraneis argumentis et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicæ Scripturæ utitur proprie et ex necessitate arguendo <sup>3</sup>: auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiæ, quasi argumentando ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt; non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus <sup>4</sup>: "Solis eis Scripturarum libris qui canonici appellantur, didici

hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo aliquid errasse firmissime credam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque præpolleant, non ideo verum putem, quin ipsi ita senserunt (vel scripserunt)<sup>5</sup>."

#### ART. IX. — UTRUM SACRA SCRIPTURA DEBEAT UTI METAPHORIS <sup>6</sup>.

De his etiam Sent. I in prologo, art. 5, ut et dist. 31, quæst. III, art. 1 et 2. Et Cont. gent. lib. III, cap. 150. Et super Boetium, De Trinit. art. 8 et quodlib. 4, quæst. I. Et Opusc. LX, cap. 11 ad fin.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra Scriptura non debeat uti metaphoris. Illud enim quod est proprium infimæ doctrinæ, non videtur competere huic scientiæ, quæ inter alias tenet locum supremum, ut jam dictum est (art. præc.). Procedere autem per similitudines varias et repræsentationes, est proprium poeticæ, quæ est infima inter omnes doctrinas. Ergo hujusmodi similitudinibus uti non est conveniens huic scientiæ.

2. Præterea, hæc doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem; unde et manifestatoribus ejus præminim promittitur <sup>7</sup>: *Qui elucidant me, vitam æternam habebunt*. Sed per hujusmodi similitudines veritas occultatur. Non ergo convenit huic doctrinæ divina tradere sub similitudine corporalium rerum.

3. Præterea, quanto aliquæ creaturæ sunt sublimiores, tanto magis ad divinam similitudinem accedunt. Si igitur aliquæ ex creaturis transsumerentur ad Deum, tunc oporteret talem transumptionem maxime fieri ex sublimioribus creaturis, et non ex infimis. Quod tamen in Scripturis frequenter invenitur.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>8</sup>: *Ego visionem multiplicavi eis, et in manibus prophetarum assimilatus sum*. Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris.

CONCLUSIO. — Sacra doctrina cum cunctis hominibus communiter propo-

(1) II. Cor. x, 5. (2) Act. xvii, 28.

(3) Vel ex necessariis arguendo, id est quibus necessarium sit assentiri, nec ullo modo contradici possit.

(4) Epist. ad Hieron., ep. xix, cap. 1, prop. fin. — Ex qua idem refertur in decretis, dist. 9, cap. *Ego solis*.

(5) Articulus iste recte in scientiis theologicis rationis usum clare ac perfecte determinat.

ac mutuam relationem quæ debet esse inter fidem ac rationem notam bene facit.

(6) Articulus ille confutatur judæos, qui Testamentum Vetus ubique in significatione vocum propria volunt exponere; et hinc justo Dei judicio, in pessimis immerguntur errores.

(7) Ex persona Sapientiæ dictum. — Eccli. xxiv, vers. 21.

(8) Os. xii, 10.

natur, in ea metaphoris et corporalibus similitudinibus divina exponi maxime conveniens est.

Respondeo dicendum quod conveniens est sacrae Scripturae divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus providet secundum quod competit eorum naturae. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat; quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet <sup>1</sup>. Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium. Et hoc est quod dicit Dionysius <sup>2</sup>: "Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrarum velaminum circumvelatum." Convenit etiam sacrae Scripturae, quae communiter omnibus proponitur, secundum illud <sup>3</sup>: *Sapientibus et insipientibus debitor sum*, ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur; ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei.

Ad primum ergo dicendum, quod poetica utitur metaphoris propter representationem; representatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, sicut jam dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod radius divinae revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius <sup>4</sup>, sed remanet in sua veritate; ut mentes, quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilem; et per eos quibus revelatio facta est, alii etiam circa haec instruuntur. Unde ea quae in uno loco Scripturae traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est ad exercitium studiosorum, et contra irrisiones infidelium; de quibus dicitur <sup>5</sup>: *Nolite sanctum dare canibus* <sup>6</sup>.

(1) Hinc et sensu deficiente scientia deficit, Poster. lib. 1, text. 33, sive cap. 25.

(2) De cæl. hier. cap. 2 circa med.

(3) Rom. 1, 14.

(4) Loc. sup. cit.

(5) Matth. vii, 6.

(6) Sic enim sanctum Augustinus interpretatur veritatem; canes autem impugnatores veritatis, De serm. Dom. in monte, lib. II, cap. 31.

(7) De cæl. hier. cap. 2 paul. ante med.

Ad tertium dicendum, quod, sicut docet Dionysius <sup>7</sup>, magis est conveniens quod divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum quam corporum nobilium. Et hoc propter tria. Primo, quia per hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet quod haec secundum proprietatem non dicuntur de divinis; quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina; maxime apud illos qui nihil aliud corporibus nobilioribus cogitare noverunt. Secundo, quia hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est: et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongantur a Deo, veriore nobis faciunt aestimationem de Deo quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus. Tertio, quia per huiusmodi divina magis occultantur indignis.

#### ART. X. — UTRUM SACRA SCRIPTURA SUB UNA LITTERA HABEAT PLURES SENSUS <sup>8</sup>.

De his etiam quodlibet 7, quaest. vi, art. 1, 2 et 3.

Et de potentia, quaest. iv, art. 1, ut et Sent. iv, dist. 21, quaest. 1, art. 2, quaest. i ad 3. Et ad Gal. iv, lect. 6.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra Scriptura sub una littera non habeat plures sensus; qui sunt: *historicus* (vel litteralis), *allegoricus*, *tropologicus* (sive moralis), et *anagogicus*. Multiplicitas enim sensuum in una scriptura parit confusionem, et deceptionem, et tollit arguendi firmitatem; unde ex multiplicibus propositionibus non procedit argumentatio; sed secundum hoc aliquae fallaciae assignantur. Sacra autem Scriptura debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallacia. Ergo non debent in ea sub una littera plures sensus tradi.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro De utilit. cred. <sup>9</sup>, quod Scriptura quae *Testamentum vetus* vocatur, quadrifariam traditur; scilicet secundum *historiam* <sup>10</sup>, secundum *ætiologiam*, secundum *analo-*

(8) Fide certum est Scripturam sacram sub una littera habere plures sensus; quia id ex variis, quae in sacra Scriptura continentur, exemplis manifestissimum est.

(9) Cap. 3 circa princ.

(10) Ex gr. *ἱστορία* (inspectione), *αἰτιολογία* (redditione causae), *ἀναλογία* (proportione), *ἀλληγορία* (unius pro alio enuntiatione).



*giam*, secundum *allegoriam*. Quæ quidem quatuor a quatuor prædictis videntur esse aliena omnino. Non igitur conveniens videtur quod eadem littera sacræ Scripturæ secundum quatuor sensus prædictos exponatur.

3. Præterea, præter prædictos sensus invenitur sensus *parabolicus*, qui inter illos sensus quatuor non continetur.

Sed. *contra* est, quod dicit Gregorius<sup>1</sup>: Sacra Scriptura omnes scientias ipso locutionis suæ more transcendit; quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium.

CONCLUSIO. — Cum sacræ Scripturæ auctor Deus sit, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, ea ipsa doctrina sub una littera plures sensus habet; litteralem multiplicem, spiritua-lem triplicem; videlicet allegoricum, moralem et anagogicum.

Respondeo dicendum quod auctor sacræ Scripturæ est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accomodat (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia quod ipsæ res significatæ per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est *sensus historicus*, vel *litteralis*. Illa vero significatio, qua res significatæ per voces iterum res alias significant, dicitur *sensus spiritualis*<sup>2</sup>, qui super litteralem fundatur, et eum supponit. — Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. Sicut enim dicit Apostolus<sup>3</sup>: Lex vetus figura est novæ legis; et ipsa nova lex, ut dicit Dionysius<sup>4</sup>, est figura futuræ gloriæ. In nova etiam lege, ea quæ in capite sunt gesta, sunt signa eorum quæ nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quæ sunt veteris legis, significant ea quæ sunt novæ legis<sup>5</sup>, est *sensus allegoricus*; secundum

vero quod ea quæ in Christo sunt facta vel in his quæ Christum significant, sunt signa eorum quæ nos agere debemus, est *sensus moralis*; prout vero significant ea quæ sunt in æterna gloria, est *sensus anagogicus*<sup>6</sup>. Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit; auctor autem sacræ Scripturæ Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, non est inconveniens, ut dicit Augustinus<sup>7</sup>, si etiam secundum litteralem sensum in una littera sacræ Scripturæ plures sint sensus<sup>8</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod multiplicitas horum sensuum non facit æquivocationem, aut aliam speciem multiplicis; quia, sicut jam dictum est (in corp. art.), sensus isti non multiplicantur propter hoc quod una vox multa significet, sed quia ipsæ res significatæ per voces, aliarum rerum possunt esse signa. Et ita nulla confusio sequitur in sacra Scriptura; cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his quæ secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus<sup>9</sup>. Non tamen ex hoc aliquid deperit sacræ Scripturæ, quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat.

Ad *secundum* dicendum, quod illa tria (historia, ætiologia, analogia) ad unum litteralem sensum pertinent. Nam *historia* est, ut ipse Augustinus exponit<sup>10</sup>, cum simpliciter aliquid proponitur: *ætiologia* vero, cum causa dicti assignatur, sicut cum Dominus assignavit causam quare Moyses permisit licentiam repudiandi uxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum<sup>11</sup>. *Analogia* vero est, cum veritas unius scripture ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem *allegoria* inter illa quatuor pro tribus spiritualibus sensibus ponitur, sicut et Hugo de sancto Victore sub sensu al-

(1) Mor. lib. xx, cap. 1 circa med.

(2) Qui sensus *mysticus* appellari solet, quasi occultus et sub littera delitescens.

(3) Hebr. vii. (4) Eccl. hierar. cap. 5, part. 1.

(5) B. Thomas non hic voluit universalem sensum allegorici descriptionem tradere, sed ita locutus est, quia sensus allegoricus frequentior est in Veteri Testamento quam in Novo. Quapropter sensus allegoricus dici potest, quando res corporaliter gestæ vel gerendæ significant aliquid ad Christum vel ad Ecclesiam militantem pertinens.

(6) Hos quatuor sensus designare solent his versibus: *Littera gesta docet; quid credas allegoria; moralis quid agas, quo tendas anagogia.*

(7) Conf. lib. xii, cap. 18 et 19.

(8) Puta in illis verbis quæ potissimum urget: *In principio creavit Deus cælum et terram*, cap. 18, 19, 20, 21, 24, 28, 31, 32, vel de Filio vel de initio temporis explicatis.

(9) Epist. xlviii contra Vinc. Donat. circa med.

(10) Loc. cit.

(11) Matth. xix.



legorico etiam anagogicum comprehendit, ponens in lib. III suarum Sententiarum <sup>1</sup> solum tres sensus; scilicet *historicum, allegoricum, et tropologicum.*

Ad *tertium* dicendum, quod sensus parabolicus sub litterali continetur; nam per voces significatur aliquid proprie, et aliquid figurative. Nec est litteralis sensus ipsa figura; sed id quod est figuratum. Non enim cum Scriptura nominat *Dei brachium*, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum hujusmodi corporale; sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa. Ex quo patet quod sensui litterali sacræ Scripturæ nunquam potest subesse falsum.

## QUESTIO II.

### DE DEO, AN DEUS SIT.

Quia igitur principalis intentio hujus sacræ doctrinæ est, Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturæ, ut ex dictis (art. 7) est manifestum, ad hujus doctrinæ expositionem intendentes: 1. tractabimus de Deo; 2. de motu rationalis creaturæ in Deum; 3. de Christo, qui (secundum quod homo) via est nobis tendendi in Deum. — Consideratio autem de Deo tripartita erit: 1. namque considerabimus ea quæ ad essentiam divinam pertinent; 2. ea quæ pertinent ad distinctionem personarum; 3. ea quæ pertinent ad processum creaturarum ab ipso. — Circa essentiam vero divinam: 1. considerandum est an Deus sit; 2. quomodo sit; vel potius quomodo non sit; 3. considerandum erit de his quæ ad operationem ipsius pertinent; scilicet de scientia, de voluntate, et potentia. — Circa primum quaruntur tria: 1. Utrum Deus esse sit per se notum. — 2. Utrum sit demonstrabile. 3. An Deus sit.

### ART. I. — UTRUM DEUM ESSE SIT PER SE NOTUM <sup>2</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 3, quæst. 1, art. 2. Et Cont. gent. lib. I, cap. 10 et 11, et De verit. quæst. x, art. 12, et De potent. quæst. VII, art. 2 ad 11.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in principio libri sui <sup>3</sup>:

(1) Seu in Prologo libri primi de Sacramentis fidei qui Sent. VII subnectitur, cap. 6 et 7.

(2) Propositio per se nota dicitur quæ ex solis propriis terminis est nota evidenter certa et infallibili. Est ergo sensus tituli: utrum hæc propositio, Deus est, sit per se nota, aut intuitive evidens.

(3) De fid. orth. lib. I, cap. 3.

(4) Sive insita cognitio quod Deus sit.

“Omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta <sup>4</sup>.” Ergo Deum esse est per se notum.

2. Præterea, illa dicuntur esse per se nota, quæ, statim cognitis terminis, cognoscuntur; quod Philosophus attribuit primis demonstrationis principiis <sup>5</sup>. Scito enim quid est totum, et quid pars, statim scitur quod omne totum majus est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen, *Deus*, statim habetur quod Deus est; significatur enim hoc nomine id quod majus cogitari non potest. Majus autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum. Unde cum intellecto hoc nomine, *Deus*, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

3. Præterea, veritatem esse est per se notum; quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse. Si enim veritas non est, verum est veritatem non esse; si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas <sup>6</sup>: *Ego sum via, veritas et vita*. Ergo Deum esse est per se notum.

Sed *contra*. Nullus potest cogitare oppositum ejus quod est per se notum, ut patet per Philosophum <sup>7</sup>, circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum ejus quod est Deum esse; secundum illud <sup>8</sup>: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus*. Ergo Deum esse non est per se notum.

CONCLUSIO. — Cum Deus sit suum esse, et quidnam sit nos lateat, hæc propositio, *Deus est*, per se nota secundum se est, licet non quoad nos.

Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter: uno modo secundum se, et non quoad nos; alio modo secundum se, et quoad nos <sup>9</sup>. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod prædicatum includitur in ratione subjecti; ut *Homo est animal*; nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de prædicato et de subjecto quid sit,

(5) Post. lib. I, text. 6. sive cap. 2.

(6) Joan. XIV, 6.

(7) Met. lib. IV, text. 9; Post. lib. I, text. ult.

(8) Psal. LIII, ..

(9) Ex cap. II libri primi Posteriorum, ubi dicuntur nobis notiora quæ incurrunt in sensus nostros; ut sunt singularia; sed absolute ac simpliciter quæ longius ab illis remota sunt, ut sunt universalia.

propositio illa erit omnibus per se nota; sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quædam communia quæ nullus ignorat; ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de prædicato et subjecto quid sit; propositio quidem, quantum in se est, erit per se nota; non tamen apud illos qui prædicatum et subjectum propositionis ignorant. Et ideo contingit, ut dicit Boetius<sup>1</sup>, quod quædam sunt communes animi conceptiones, 'per se notæ apud sapientes tantum; ut *incorporalia in loco non esse*. Dico ergo quod hæc propositio, *Deus est*, quantum in se est, per se nota est; quia prædicatum est idem cum subjecto. Deus enim est suum *esse*, ut infra patebit (quæst. III, art. 4). Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quæ sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis veniens sit Petrus: multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud<sup>2</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod forte ille qui audit hoc nomen, *Deus*, non intelligit significari aliquid quo majus cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine, *Deus*, significari hoc quod dicitur (scilicet illud quo majus cogitari non potest); non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per

nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse<sup>3</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod veritatem esse in communi est per se notum, sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

#### ART. II. — UTRUM DEUM ESSE SIT DEMONSTRABILE<sup>4</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 12, 13, 14.  
Et in quæst. disput. de potent. quæst. VII, art. 3.  
Et Opusc. III, cap. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrabilia; quia demonstratio facit scire, fides autem est de non apparentibus, ut patet per Apostolum ad Hebræos XI. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

2. Præterea, medium demonstrationis est quod quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est, ut dicit Damascenus<sup>5</sup>. Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

3. Præterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus ejus. Sed effectus ejus non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari.

Sed *contra* est, quod Apostolus dicit<sup>6</sup>: *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*<sup>7</sup>. Sed hoc non esset, nisi per ea quæ facta sunt, posset demonstrari Deum esse. Primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est, an sit.

CONCLUSIO. — Deum esse, quamvis non a priori, a posteriori tamen demonstrari potest, ex aliquo ejus notiori nobis effectū.

(1) Lib. de hebdom. — Sive in libro: *An omne quod est sit bonum*, qui de hebdomadibus passim inscribi solet propter hoc initium libri: *Postulas ut ex hebdomadibus nostris*, etc.

(2) Ut suo loco I. 2, q. 1 referetur ac refelletur singulatim.

(3) Argumentum quod hic S. Thomas refellit est argumentum ontologicum ante a S. Anselmo et postea a Cartesio prolatum. Vid. S. Anselm.

*Prosløgium*, cap. 3. et *Monologium*, cap. 104, et Cartesian. *Principia philosophiæ*.

(4) Ex articulo habes quomodo per rationem convincas errorem quorundam (ut refert sanctus Thomas, Cont. gent. lib. I, c. 12), dicentium non posse a posteriori demonstrari Deum esse.

(5) De orth. fid. lib. I, cap. 4.

(6) Rom. I, 20.

(7) Vid. Sap. XIII, Ps cxxxv.

Respondeo dicendum quod duplex est demonstratio. Una quæ est per causam, et dicitur *propter quid*; et hæc est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio *quia* <sup>1</sup>, et hæc est per ea quæ sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causæ. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos; quia cum effectus dependeat a causa, posito effectu, necesse est causam præexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deum esse, et alia hujusmodi, quæ per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur <sup>2</sup> non sunt articuli fidei, sed præambula ad articulos. Sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud, quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

Ad *secundum* dicendum, quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causæ ad demonstrandum causam esse; et hoc maxime contingit in Deo quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est; quia quæstio *quid est* sequitur ad quæstionem *an est*. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur (quæst. xiii, art. 1). Unde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen *Deus*.

Ad *tertium* dicendum, quod per effectus non proportionatos causæ non potest perfecta cognitio de causa haberi; sed tamen ex quocumque effectu manifesto nobis potest demonstrari causam

esse <sup>3</sup>, ut dictum est (in corp. art.). Et sic, ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse; licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam.

### •ART. III. — UTRUM DEUS SIT <sup>4</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 8, quæst. I, art. 1. Et Cont. gent. lib. I, cap. 13. Et Opusc. III, cap. 3. Et in quæst. disp. de verit. quæst. I, art. 4 ad 7. Et quæst. IV de potent. art. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine, *Deus*; scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

2. Præterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit <sup>5</sup> per plura. Sed videtur quod omnia quæ apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit; quia ea quæ sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quæ sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana, vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>6</sup> ex persona Dei: *Ego sum qui sum*.

CONCLUSIO. — Necesse est in rerum natura inveniri unum primum ens immobile, primum efficiens, necessarium, non ex alio; maxime ens, bonum, et optimum; primum gubernans per intellectum, et omnium ultimum finem, qui Deus est.

Respondeo dicendum quod Deum esse, quinque viis probari potest. — Prima autem et manifestior via est, quæ sumitur ex parte motus. Certum est enim et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur. Movet autem aliquid secundum quod est actu <sup>7</sup>; movere e-

(1) Demonstratio *propter quid* dicitur demonstratio *a priori*; demonstratio *quia* dicitur demonstratio *a posteriori*. Deum esse demonstrari potest *a posteriori*, id est ab effectibus; sed *a priori* probari nequit, i. e., Dei existentia non est veritas evidentiæ interna, apodictica, ut ajunt.

(2) Rom. I.

(3) Si ita proprius effectus est illius causæ ut alterius esse non possit.

(4) Hinc habes quomodo per rationem intemas errorem atheorum dicentium nullum Deum esse.

(5) Juxta illud ex Philosopho, De partibus animalium, lib. III, cap. 4: *Ubi cumque fieri potest, melius est unum esse quam plurima*.

(6) Exod. III, 14.

(7) Ut videre est partim Phys. lib. III, text. 9, 14, 16, partim Phys. lib. VIII, text. 40.



nim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa. Quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum<sup>1</sup>, quia sic non esset aliquid primum movens, et per consequens nec aliquid aliud movens; quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt *Deum*. — Secunda via est ex ratione causæ efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur, nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia esset prius seipso quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum<sup>2</sup>, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi; sive media sint plura, sive unum tantum. Remota autem causa, removetur effectus. Ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum, nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens; et sic non erit nec effectus ultimus, nec causæ efficientes mediæ; quod patet esse falsum.

Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes *Deum* nominant. — Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quæ talis est. Invenimus enim in rebus quædam quæ sunt possible esse et non esse; cum quædam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possible esse et non esse. Impossibile est autem omnia quæ sunt talia, semper esse; quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possible non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset; quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse; et sic modo nihil esset; quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possible, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quæ habent causam suæ necessitatis; sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est (in isto artic.). Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt *Deum*. — Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebusveniuntur<sup>3</sup>. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est; sicut magis calidum est, quod magis appropinquet maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens. Nam quæ sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur<sup>4</sup>. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quæ sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa o-

(1) Ita expresse quoque, *Physic. lib. vi, text. 3*, prope finem, cum probatur sicut hic nihil moveri a seipso, sed ab alio.

(2) Quando sunt causæ per se, non per accidens; juxta illud *Phys. lib. ii, text. 50*: *Causa per se definita est: Causa per accidens indefinita quia et infinita uni accidunt*. Ut et *Metaph. lib. ii, text. 5*.

(3) Similiter etiam ratiocinatur Augustinus de

*Civit. Dei, lib. viii, cap. 6*, ex inæqualitate perfectionis quæ in rebus inter se comparatis quomodolibet invenitur: aut et Anselmus, *cap. i* sui *Monologii* probans non esse inæquales nisi per primam causam, etc.

(4) *Metaph. lib. ii, text. 4*. — Ubi dicitur *verissimum id esse quod aliis est causa ut vera sint*; sicut et *ens maxime* quod est aliis causa ut sint, etc.

mnia calidorum; ut in eodem libro dicitur <sup>1</sup>. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cujuslibet perfectionis; et hoc dicimus *Deum*. — Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quæ cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem. Quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum <sup>2</sup>. Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quæ non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus *Deum*.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut dicit Augustinus <sup>3</sup>: “Deus cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.” Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.

Ad *secundum* dicendum, quod, cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicujus superioris agentis, necesse est ea quæ a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam quæ ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiore causam, quæ non sit ratio et voluntas humana; quia hæc mutabilia sunt et defectibilia. Oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia, reduci in aliquod primum principium immobile, et per se necessarium; sicut ostensum est (in corp. art.).

### QUESTIO III.

#### DE DEI SIMPLICITATE IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit; non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. — 1. Ergo

(1) Ex eod.

(2) Sic Boetius, De consol. lib. iii, prosa 12: *Non tam certus naturæ ordo procederet, nisi unus esset qui quod nexuit contineret. Hoc quicquid est, Deum nomino*, etc. Idem Athanas. Cont. gentes, et Greg. Naz. orat. 34.

(3) Enchir. cap. 11

considerandum est quomodo non sit. — 2. Quomodo a nobis cognoscatur. 3. Quomodo nominetur. — Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quæ ei non conveniunt; utpote compositionem, motum, et alia hujusmodi. — 1. Ergo inquireretur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes: 2. Inquireretur de perfectione ipsius. — 3. De infinitate ejus. — 4. De immutabilitate. — 5. De unitate. — Circa primum queruntur octo. — 1. Utrum Deus sit corpus quasi compositionem habens ex partibus quantitatis. — 2. Utrum sit in eo compositio formæ et materiæ. — 3. Utrum sit in eo compositio quidditatis, sive essentiæ, vel naturæ, et subjecti. — 4. Utrum sit in eo compositio quæ est ex essentiâ et *esse*. — 5. Utrum sit in eo compositio generis et differentiæ. — 6. Utrum sit in eo compositio subjecti et accidentis. — 7. Utrum sit quocumque modo compositus vel totaliter simplex. — 8. Utrum veniat in compositionem cum aliis.

#### ART. I. — UTRUM DEUS SIT CORPUS <sup>4</sup>.

De his etiam Cont. gent. i, cap. 20, ut et lib. ii, cap. 3, et lib. iv, cap. 11. Et Opusc. iii, cap. 16 et 17.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit corpus. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem. Sed sacra Scriptura attribuit Deo trinam dimensionem. Dicitur enim <sup>5</sup>: *Excelsior cælo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognoscas? longior terra mensura ejus, et latior mari*. Ergo Deus est corpus.

2. Præterea, omne figuratum est corpus, cum figura sit qualitas circa quantitatem. Sed Deus videtur esse figuratus, cum scriptum sit <sup>6</sup>: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Figura enim imago dicitur, secundum illud <sup>7</sup>: *Cum sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus*; id est, imago. Ergo Deus est corpus.

3. Præterea, omne quod habet partes corporeas est corpus. Sed Scriptura attribuit Deo partes corporeas; dicitur enim <sup>8</sup>: *Si habes brachium ut Deus*; et <sup>9</sup>: *Oculi Domini super justos*; et *Dextera Domini fecit virtutem*. Ergo Deus est corpus.

4. Præterea, situs non convenit nisi corpori. Sed ea quæ ad situm pertinent, in Scripturis dicuntur de Deo; dicitur enim <sup>10</sup>: *Vidi Dominum sedentem*; et <sup>11</sup>:

(4) Ex articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim anthropomorphitarum dicentium Deum esse corporeum, sive habere membra, ut homines.

(5) Job xi, 8. (6) Gen. i, 26. (7) Hebr. i, 3.

(8) Job xl, 4. (9) Ps. xxxiii, 16; et cxvii, 16.

(10) Is. vi, 1.

(11) Is. iii, 13.



*Stat ad judicandum Dominus* <sup>1</sup>. Ergo Deus est corpus.

5. Præterea, nihil potest esse terminus localis *a quo*, vel *ad quem*, nisi sit corpus, vel aliquid corporeum. Sed Deus in Scriptura dicitur esse terminus localis, ut *ad quem*, secundum illud <sup>2</sup>: *Accedite ad eum, et illuminamini*; et ut *a quo*, secundum illud <sup>3</sup>: *Recedentes a te, in terra scribentur*. Ergo Deus est corpus.

Sed *contra* est quod dicitur <sup>4</sup>: *Spiritus est Deus*.

CONCLUSIO. — Cum Deus sit primum movens immotum, ac primum ens, et omnium nobilissimum, impossibile est corpus esse.

Respondeo dicendum absolute Deum non esse corpus; quod tripliciter ostendi potest. — 1<sup>o</sup> Quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra (quæst. II, art. 3) quod Deus est primum movens immobile. Unde manifestum est quod Deus non est corpus. — 2<sup>o</sup> Quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia <sup>5</sup>. Licet enim in uno et eodem quod exit de potentia in actum, prior sit tempore potentia quam actus, simpliciter tamen prior est actus quam potentia; quia quod est in potentia non reducitur in actum, nisi per ens actu. Ostensum est autem supra (quæst. præc., art. 3) quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia; quia continuum, inquantum huiusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur Deum esse corpus. — 3<sup>o</sup> Quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet. Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus. Quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum manifestum est quod est nobilius corpore non vivo. Corpus autem vivum non vivit inquan-

tum corpus; quia sic omne corpus viveret. Oportet igitur quod vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. I, art. 9), sacra Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium. Unde, cum trinam dimensionem Deo attribuit, sub similitudine quantitatis corporeæ quantitatem virtuales ipsius designat; utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occulta; per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia; per longitudinem, durationem sui esse; per latitudinem, affectum dilectionis ad omnia. Vel, ut dicit Dionysius <sup>6</sup>: "Per profunditatem Dei, intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiæ; per longitudinem, processus virtutis ejus omnia penetrantis; per latitudinem vero, superextensio ejus ad omnia; inquantum scilicet sub ejus protectione omnia continentur.

Ad secundum dicendum, quod homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundum corpus <sup>7</sup>, sed secundum id quo homo excellit alia animalia. Unde <sup>8</sup> postquam dictum est: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, subditur, *ut præsit piscibus maris*, etc. Excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem et intellectum. Unde secundum intellectum et rationem, quæ sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei.

Ad tertium dicendum, quod partes corporeæ attribuantur Deo in Scripturis, ratione suorum actuum secundum quamdam similitudinem; sicut actus oculi est videre. Unde oculus de Deo dictus significat virtutem ejus ad videndum modo intelligibili, non sensibili; et simile est de aliis partibus.

Ad quartum dicendum, quod etiam ea

(1) Sicut et Psal. IX, 5; Psal. XLVI, 9; Ps. LXXIX, 2, *sedens*; Ps. LXXXI, 1; Amos VII, 7; Amos IX, 1 *stans* describitur.

(2) Ps. XXXIII, 16.

(3) Jer. XVII, 13.

(4) Joan. IV, 44.

(5) Quid intelligendum sit per actum et potentiam S. Thomas per varia exempla in commentariis Metaphysicorum (lib. IX) manifestat. Dicimus, inquit, in ligno esse imaginem Mercurii potentia et non actu, antequam lignum sculpatur; sed si sculptum fuit, tunc dicitur esse in actu imago Mercurii in ligno. Et similiter in

aliquo toto continuo pars ejus. Pars enim, puta medietas, est in potentia, in quantum possibile est ut pars illa auferatur a toto per divisionem totius, sed diviso toto, jam erit pars illa in actu. Similiter sciens et non speculans, est potens considerare sine consideratione. Sed hoc, scilicet speculari sive considerare, est esse in actu.

(6) De div. nom. cap. 9.

(7) Ut explicabant Audiani apud Epiphaniurum, hæres. 70, § 2.

(8) Gen. I, 26.

quæ ad situm pertinent, non attribuuntur Deo, nisi secundum quamdam similitudinem; sicut dicitur *sedens*, propter suam immobilitatem et auctoritatem; et *stans*, propter suam fortitudinem ad debellandum omne quod adversatur ei.

Ad quintum dicendum, quod ad Deum non acceditur passibus corporalibus, cum ubique sit, sed affectibus mentis; et eodem modo ab eo receditur. Et sic accessus et recessus sub similitudine localis motus designant spirituales affectum.

## ART. II. — UTRUM IN DEO

SIT COMPOSITIO FORMÆ ET MATERIÆ <sup>1</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. 1, cap. 12 et 26.

Et Opusc. 11, cap. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo sit compositio formæ et materiæ. Omne enim quod habet animam, est compositum ex materia et forma; quia anima est forma corporis. Sed Scriptura attribuit animam Deo; introducit enim <sup>2</sup> ex persona Dei: *Justus autem meus ex fide vivit; quod si subtraxerit se <sup>3</sup>, non placebit animæ meæ*. Ergo Deus est compositus ex materia et forma.

2. Præterea, ira, gaudium et hujusmodi, sunt passionibus conjuncti, ut dicitur <sup>4</sup>. Sed hujusmodi attribuntur Deo in Scriptura. Dicitur enim <sup>5</sup>: *Iratus est furor Domini in populum suum*. Ergo Deus ex materia et forma est compositus.

3. Præterea, materia est principium individuationis. Sed Deus videtur esse individuum; non enim de multis prædicatur. Ergo est compositus ex materia et forma.

Sed contra. Omne compositum ex materia et forma est corpus <sup>6</sup>; quantitas enim dimensiva est quæ primo inhæret materiæ. Sed Deus non est corpus, ut ostensum est (art. præc.). Ergo Deus non est compositus ex materia et forma.

(1) Ex articulo habes quomodo interimas hæresim agareneorum dicentium Deum habere animam alterius substantiæ minoris essentia.

(2) Hebr. x, 38.

(3) Juxta 70 ex Abacuc 2, vers. 3, ubi Vulgata legit, *Non erit recta anima ejus in semetipso*.

(4) De an. l. n, text. 12, 14 et 15. (5) Ps. cv, 40.

(6) Non omnes hoc concedunt, sed fuerunt qui ponebant aliquid corpus simplex, utpote cæleste, carens materia et forma; quidam vero existimaverunt aliquid posse esse compositum ex materia et forma, et tamen non esse corpus; ejusmodi qui composita putabant esse angelos; ideo S. Thomas non fuit contentus ostendisse quod Deus non sit corpus.

CONCLUSIO. — Cum Deus sit actus purus, primum bonum et optimum, et primum agens simpliciter, non est aliqua materia in ipso.

Respondeo dicendum quod impossibile est in Deo esse materiam. 1<sup>o</sup> quidem quia materia est id quod est in potentia <sup>7</sup>. Ostensum est autem (quæst. 11, art. 3) quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma. 2<sup>o</sup> Quia omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam; unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem; quia bonum per essentiam prius est bono per participationem. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma. 3<sup>o</sup> Quia unumquodque agens agit per suam formam, unde secundum quod aliquid se habet ad formam, sic se habet ad hoc quod sit agens. Quod igitur primum est et per se agens, oportet quod sit primo et per se forma. Deus autem est primum agens, cum sit prima causa efficiens, ut ostensum est (quæst. 11, art. 3) <sup>8</sup>. Est igitur per essentiam suam forma, et non compositus ex materia et forma.

Ad primum ergo dicendum, quod anima attribuitur Deo per similitudinem actus: quod enim volumus aliquid, ex anima nostra est; unde illud dicitur esse placitum animæ Dei, quod est placitum voluntati ipsius.

Ad secundum dicendum, quod ira et hujusmodi attribuntur Deo secundum similitudinem effectus; quia enim proprium est irati punire, ejus punitio ira metaphorice vocatur.

Ad tertium dicendum, quod formæ

(7) Materia est illud ex quo res fiunt, ac proinde in ordine entis nihil aliud est quam pura potentia versatilis in omnes entium naturalium modos. Per formam materia fit ens actu et qualibet res in sua specie constituitur. Quapropter forma generalissime sumpta est id quod dat esse, ut dicit D. Thomas, opusc. 31, seu id quo res est id, quod est. Dicitur etiam *actus*, eo quod constituat et determinet rem ad aliquem certum essendi modum, sicut materia dicitur *potentia*, eo quod sit de se indifferens ad omnes essendi modos.

(8) Cum probatum est ex ratione causæ efficientis quod sit.



quæ sunt receptibiles in materia, individuatur per materiam, quæ non potest esse in alio, cum sit primum subjectum substans; forma vero quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest a pluribus. Sed illa forma quæ non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur quod non potest recipi in alio; et hujusmodi forma est Deus. Unde non sequitur quod habeat materiam.

**ART. III. — UTRUM SIT IDEM DEUS QUOD SUA ESSENTIA VEL NATURA <sup>1</sup>.**

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 21 et 45.  
Et Opusc. III, cap. 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit idem Deus quod sua essentia vel natura. Nihil enim est in se ipso. Sed essentia vel natura Dei, quæ est deitas, dicitur esse in Deo. Ergo videtur quod Deus non sit idem quod sua essentia vel natura.

2. Præterea, effectus assimilatur suæ causæ; quia omne agens agit sibi simile. Sed in rebus creatis non est idem suppositum quod sua natura: non enim idem est homo quod sua humanitas. Ergo nec Deus est idem quod sua deitas. Sed *contra*. De Deo dicitur quod est vita, et non solum quod est vivens, ut patet <sup>2</sup>: *Ego sum via, veritas, et vita*. Sicut autem se habet vita ad viventem, ita deitas ad Deum. Ergo Deus est ipsa deitas.

**CONCLUSIO.** — Cum Deus non sit ex materia et forma compositus, idem est quod sua essentia et natura.

Respondeo dicendum quod Deus <sup>3</sup> est idem quod sua essentia vel natura. Ad cuius intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se tantum illa quæ cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quæ cadunt in definitione hominis; his enim homo est homo, et hoc significat

humanitas, scilicet illud quo homo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuatur ipsam non cadit in definitione speciei. Non enim cadunt in definitione hominis hæ carnes et hæc ossa; aut albedo, vel nigredo, vel aliqua hujusmodi. Unde hæ carnes et hæc ossa et accidentia designantia hanc materiam non includuntur in humanitate; et tamen in eo quod est homo includuntur. Unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas; et propter hæc non est totaliter idem homo et humanitas. Sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definitiæ habent se formaliter respectu materiæ individuantis. In his igitur quæ non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, id est, per hanc materiam, sed ipsæ formæ per se individuantur, oportet quod ipsæ formæ sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura <sup>4</sup>. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est (art. præc.), oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo prædicatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus. Et ideo de Deo loquentes utimur nominibus concretis, ut significemus ejus substantiam; quia apud nos non subsistunt nisi composita; et utimur nominibus abstractis, ut significemus ejus simplicitatem. Quod ergo dicitur deitas, vel vita, vel aliquid hujusmodi esse in Deo, referendum est ad diversitatem quæ est in acceptione intellectus nostri, et non ad aliquam diversitatem rei.

Ad *secundum* dicendum, quod effectus Dei imitantur ipsum non perfecte, sed secundum quod possunt; et hoc ad de-

limitatem, sive is sit Pater, sive Filius, sive Spiritus sanctus.

(1) Hic quæritur utrum Deus careat compositione substantiali ex natura et supposito. Hinc habes quomodo interimas errorem in fide Gilberti cognomine Porretani negantis quod Deus esset veritas vel deitas, proprie loquendo, sed interpretantis, Deus est veritas, i. e., verus. Qui merito fuit damnatus in concilio Remensi contra illum congregato (Vid. S. Bern. serm. 80 super Cant. cantic.).

(2) Joan. xiv, 6.

(3) Per Deum sic intelligitur qui veram habet

(4) Intrinsece scilicet per aliquid superadditum quod petatur ex principiis rei. Sed extrinsece tamen differt, puta per ipsum esse quod natura advenit ab extrinseca causa: Deus autem nec intrinsece nec extrinsece differt, quia per essentiam habet esse. Unde in eo solo vere natura de supposito prædicatur, ut supponitur ex hoc loco, 3 part., quæst. xvii, art. I. Sed in angelis quodammodo tantum ac secundum quid, ut hinc inferri potest.

fectum imitationis pertinet, quod id quod est simplex et unum, non potest representari nisi per multa; et sic accidit in eis compositio, ex qua provenit quod in eis non est idem suppositum quod natura.

**ART. IV. — UTRUM IN DEO SIT IDEM  
ESSENTIA ET ESSE <sup>1</sup>.**

De his etiam *i*, dist. 8, quæst. 1, art. 1. Et Cont. gent. lib. 1, cap. 22 et 25, ut et lib. 11, cap. 52. Et lib. 14, cap. 11, text. 4, et De potent. quæst. vii, art. 2, et quodl. 3, quæst. 111, et Opusc. 11, cap. 11, 12, 109.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit idem essentia et esse. Si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur. Sed esse cui nulla fit additio, est esse commune, quod de omnibus prædicatur. Sequitur ergo quod Deus sit ens commune prædicabile de omnibus. Hoc autem est falsum, secundum illud <sup>2</sup>: *Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt*. Ergo esse Dei non est ejus essentia.

2. Præterea, de Deo scire possumus an sit, ut supra dictum est (quæst. 11, art. 2 ad 3). Non autem possumus scire quid sit. Ergo non est idem esse Dei, et quod quid est ejus; sive quidditas vel natura.

Sed *contra* est, quod Hilarius dicit <sup>3</sup>: “Esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas.” Id ergo quod subsistit in Deo, est suum esse.

**CONCLUSIO.** — Deus cum sit primum efficiens, ac actus purus, et ens simpliciter primum, essentiam indistinctam ab esse habet.

Respondeo dicendum quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est (art. præc.), sed etiam suum esse; quod quidem multipliciter ostendi potest. 1<sup>o</sup> Quia quidquid est in aliquo, quod est præter essentiam ejus, oportet esse causatum: vel a principiis essentialibus, sicut accidentia propria consequentia speciem; ut risibile consequitur hominem, et causatur ex principiis essentialibus speciei: vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo ex-

teriori, vel a principiis essentialibus ejusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei; quia nulla res sufficit ad hoc quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo; quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia. 2<sup>o</sup> Quia esse est actualitas omnis formæ vel naturæ; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quæ est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra (quæst. 11, art. 3), sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse. 3<sup>o</sup> Quia sicut illud quod habet ignem, et non est ignis, est ignitum <sup>4</sup> per participationem; ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem: Deus autem est sua essentia, ut ostensum est (art. præc.). Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliquid cui non fit additio, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut de ratione ejus sit quod non fiat ei additio; sicut de ratione animalis irrationalis est ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione ejus quod sibi fiat additio: sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem; sed nec de ratione ejus est ut careat ratione. Primo igitur modo, esse sine additione, est esse divinum; secundo modo esse sine additione, est esse commune <sup>5</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod esse dupliciter dicitur: Uno modo significat actum essendi; alio modo significat

(1) *Esse* hic sumitur pro existentia. Ex articulo habes quomodo per rationem demostres merito dictum fuisse a Deo (*Ex. 111*): *Ego sum qui sum*.

(2) Sap. xiv, 21.

(3) De Trin. lib. vii, non longe a princ.

(4) Ut ferrum candens et similia.

(5) Quasi nimirum *sine additione* ens tum dicitur negative; quia non in esse perfecto et completo consideratur quale habere potest. *Esse* autem divinum *sine additione* dicitur positive, quia omnino perfectum est, nec ei potest quidquam addi.



compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens prædicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, nec ejus essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod hæc propositio quam formamus de Deo, cum dicimus, *Deus est*, vera est; et hoc scimus ex ejus effectibus, ut supra dictum est (quæst. II, art. 2).

**ART. V. — UTRUM DEUS SIT IN GENERE ALIQUO.**

De his etiam I, dist. 8, quæst. IV, art. 2, et dist. 19, quæst. IV, art. 2. Et Cont. gent. lib. I, cap. 17 et 25. Et De potent. quæst. VII, art. 3. Et Opusc. II, cap. 12. Et Opusc. XLII, cap. 3 et 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit in genere aliquo. Substantia enim est ens per se subsistens. Hoc autem maxime convenit Deo. Ergo Deus est in genere substantiæ.

2. Præterea, unumquodque mensuratur per aliquid sui generis; sicut longitudo per longitudinem, et numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum, ut patet per Commentatorem<sup>1</sup>. Ergo Deus est in genere substantiæ.

Sed *contra*. Genus est prius secundum intellectum<sup>2</sup> eo quod in genere continetur. Sed nihil est prius Deo nec secundum rem, nec secundum intellectum. Ergo Deus non est in aliquo genere.

**CONCLUSIO.** — Cum Deus sit actus purus, neque in eo esse ab essentia distinguatur, ac cujuscumque generis principium sit, in nullo directe vel reductive genere est.

Respondeo dicendum quod aliquid est in genere dupliciter: uno modo simpliciter et proprie, sicut species quæ sub genere continentur; alio modo per reductionem, sicut principia et privationes; sicut punctum et unitas reducuntur ad genus quantitatis, sicut principia; cæcitas autem et omnis privatio reducitur ad genus sui habitus<sup>3</sup>. Neutro autem modo Deus est in genere. Quod enim non possit esse species alicujus

generis, tripliciter ostendi potest. *Primo* quidem, quia species constituitur ex genere et differentia. Semper autem id a quo sumitur differentia constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam. Animal enim sumitur a natura sensitiva per modum concretionis<sup>4</sup>; hoc enim dicitur animal, quod naturam sensitivam habet; rationale vero sumitur a natura intellectiva, quia rationale est quod naturam intellectivam habet<sup>5</sup>. Intellectivum autem comparatur ad sensitivum, sicut actus ad potentiam; et similiter manifestum est in aliis. Unde cum in Deo non adjungatur potentia actui, impossibile est quod sit in genere tamquam species. *Secundo*, quia cum esse Dei sit ejus essentia, ut ostensum est (art. præc.); si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod genus ejus esset ens. Nam genus significat essentiam rei, cum prædicetur in eo quod quid est. Ostendit autem Philosophus<sup>6</sup> quod ens non potest esse genus alicujus. Omne enim genus habet differentias, quæ sunt extra essentiam generis. Nulla autem differentia potest inveniri quæ esset extra ens; quia non ens non potest esse differentia. Unde relinquitur quod Deus non sit in genere. *Tertio*, quia omnia quæ sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod prædicatur de eis in eo quod quid est; differunt autem secundum esse. Non enim idem est esse hominis et equi<sup>7</sup>; nec hujus hominis et illius hominis. Et sic oportet quod quæcumque sunt in genere, differant in eis esse, et quod quid est, id est, essentia. In Deo autem non differunt, ut ostensum est (art. præc.). Unde manifestum est quod Deus non est in genere sicut species. Ex hoc patet quod non habet genus, neque differentias<sup>8</sup>, neque est definitio ipsius, neque demonstratio, nisi per effectum; quia definitio est ex genere et differentia; demonstrationis

ut ratio adæquata *intellectivum* assignatur, sed ut ad illam præsuppositum ac pertinens.

(6) Metaph. lib. II, text. 10.

(7) Alia utrobique acceptione; nempe non idem esse specificum hic, et mox non idem esse individuale.

(8) Quas et Cyrillus rursum a natura Dei removet, lib. XXXI Thesauri; quia *omne id quod recipit differentiam* (inquit) *est compositum, Deus autem omnino simplex.*

(1) Sic designatur per antonomasiam Averroes. — Metaph. lib. X.

(2) Seu rationem vel conceptum.

(3) Large *habitu* usurpando prout quamlibet rei affectionem comprehendit; non stricte tantum, ut est prima species qualitatis.

(4) Hoc est, considerata in concreto.

(5) Non simpliciter tantum, sed cum discursu, si stricte ac proprie sumatur, ut hic: unde non

autem medium est definitio. — Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quod principium quod reducitur ad aliquod genus, non se extendit ultra genus illud; sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuæ; et unitas, quantitatis discretæ <sup>1</sup>. Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur (quæst. XLIV, art. 1). Unde non continetur in aliquo genere, sicut principium.

Ad *primum* ergo dicendum, quod substantiæ nomen non significat hoc solum quod est per se esse; quia hoc quod est esse non potest per se esse genus, ut ostensum est (in corp. art.); sed significat essentiam cui competit sic esse, id est, per se esse; quod tamen esse non est ipsa ejus essentia. Et sic patet quod Deus non est in genere substantiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod objectio illa procedit de mensura proportionata. Hanc enim oportet esse homogeneam <sup>2</sup> mensurato. Deus autem non est mensura proportionata alicui. Dicitur tamen mensura omnium, ex eo quod unumquodque tantum habet de esse quantum ei appropinquat.

#### ART. VI. — UTRUM IN DEO SINT ALIQUA ACCIDENTIA.

De his etiam I, dist. 8, quæst. IV, art. 3. Et Cont. gent. lib. I, cap. 23 et 31. Et De potent. qu. VII, art. 4. Et Opusc. III, cap. 13, 23, 37, 55 et 66.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo sint aliqua accidentia. Substantia enim nulli est accidens, ut dicitur <sup>3</sup>. Quod ergo in uno est accidens, non potest in alio esse substantia; sicut probatur quod calor non sit forma substantialis ignis, quia in aliis est accidens. Sed sapientia, virtus, et hujusmodi, quæ in nobis sunt accidentia, Deo attribuantur. Ergo et in Deo sunt accidentia.

2. Præterea, in quolibet genere est unum primum. Multa autem sunt ge-

nera accidentium. Si igitur prima illorum generum non sunt in Deo, erunt multa prima extra Deum; quod est inconueniens.

Sed *contra*. Omne accidens in subjecto est. Deus autem non potest esse subjectum; quia "forma simplex non potest esse subjectum, " ut dicit Boetius <sup>4</sup>. Ergo in Deo non potest esse accidens.

CONCLUSIO. — Cum Deus sit actus purus, ac ipsum esse, primumque ens, ac prima causa, in eo nullum accidens esse potest.

Respondeo dicendum quod secundum præmissa manifeste apparet quod in Deo accidens esse non potest. *Primo* quidem, quia subjectum comparatur ad accidens, sicut potentia ad actum; subjectum enim secundum accidens est aliquo modo in actu: esse autem in potentia, omnino removetur a Deo, ut ex prædictis patet (quæst. II, art. 3). *Secundo*, quia Deus est suum esse. Nam, ut Boetius dicit <sup>5</sup>, licet id quod est, aliquid aliud possit habere adjunctum; tamen ipsum esse nihil aliud adjunctum habere potest; sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum quam calidum, ut albedinem; sed ipse calor nihil habet præter calorem. *Tertio*, quia omno quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde cum Deus sit simpliciter primum ens, in eo nihil potest esse per accidens. Sed nec accidentia per se <sup>6</sup> in eo esse possunt; sicut risibile est per se accidens hominis; quia hujusmodi accidentia causantur ex principiis subjecti. In Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima. Unde relinquitur quod in Deo nullum sit accidens <sup>7</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtus et sapientia non univoce <sup>8</sup> dicuntur de Deo et de nobis, ut infra patebit (qu. XIII, art. 5). Unde non sequitur quod sint accidentia in Deo, sicut in nobis.

Ad *secundum* dicendum, quod cum substantia sit prior accidentibus, principia

(1) Ita vocatæ quia partes illius a se invicem disjunctæ sunt, nec termino communi copulantur.

(2) Vel ejusdem generis et naturæ cum illo, juxta vim græcæ vocis.

(3) Phys. lib. I, text. 27 et 30.

(4) De Trinit. ante med.

(5) Lib. de hebdom.

(6) Sic dicuntur quia per se consequuntur subjectum, vel secundum aliquem modum dicendi per se immediate illi conveniunt; ex Poster. lib. I, cap. 4, text. 8.

(7) Etsi nullum sit in Deo accidens prædicamenti, ut vocant, quod in eo inhæreat: de ipso tamen aliquod accidens prædicabile dici potest; nimirum per externam prædicationem et ratione mutationis non in Deo, sed in creatura factæ; sic in tempore dicitur Dominus et Creator.

(8) Univoca dicuntur et Aristotile, quorum nomen commune est, et essentia per nomen significata simpliciter eadem; sic Petrus et Johannes sunt univoca respectu hominis.

accidentium reducuntur in principia substantiæ, sicut in priora; quamvis Deus non sit primum contentum in genere substantiæ, sed primum extra omne genus respectu totius esse <sup>1</sup>.

**ART. VII. — UTRUM DEUS SIT OMNINO SIMPLEX <sup>2</sup>.**

De his etiam I, dist. 8, quæst. IV, art. 1. Et Cont. gent. lib. I, cap. 16, 18, 19. Et De potent. quæst. VII, art. 1. Et Opusc. III, cap. 9<sup>o</sup> et 25, et De causis, lect. 21.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit omnino simplex. Ea enim quæ sunt a Deo, imitantur ipsum; unde a primo ente sunt omnia entia; et a primo bono sunt omnia bona. Sed in rebus quæ sunt a Deo, nihil est omnino simplex. Ergo nec Deus.

2. Præterea, omne quod est melius, Deo attribuendum est. Sed apud nos composita sunt meliora simplicibus; sicut corpora mixta elementis, et animalia plantis. Ergo non est dicendum quod Deus sit omnino simplex.

Sed contra est, quod Augustinus dicit <sup>3</sup> quod "Deus vere et summe simplex est."

**CONCLUSIO.** — Cum Deus sit primum ens, prima causa, actus purus, et ipsum esse, omni prorsus simplicitate gaudet.

Respondeo dicendum quod Deum esse omnino simplicem, multipliciter potest esse manifestum. *Primo* quidem per supradicta (art. præc.). Cum enim in Deo non sit compositio, neque quantitativarum partium, quia corpus non est neque compositio formæ et materiæ; neque in eo sit aliud natura et suppositum; neque aliud essentia et esse; neque in eo sit compositio generis et differentiæ, neque subjecti et accidentis; manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex. *Secundo*, quia omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis. Deus autem est primum ens, ut supra ostensum (quæst. II, art. 3). *Tertio*, quia omne compositum causam habet. Quæ

enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa. Deus autem non habet causam, ut supra ostensum est (quæst. II, art. 3), cum sit prima causa efficiens. *Quarto*, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum. Quod in Deo non est <sup>4</sup>; quia vel una partium est actus respectu alterius, vel saltem omnes partes sunt in potentia respectu totius. *Quinto*, quia omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium manifestum est; nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et pars aquæ est aqua, aliquid tamen dicitur de toto, quod non convenit alicui partium; non enim si tota aqua est bicubita, est pars ejus. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum; puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi; tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilarius <sup>5</sup>, dicens: "Deus, qui virtus est, ex infirmis non continetur; neque qui lux est, ex obscuris coaptatur."

Ad primum dicendum, quod ea quæ sunt a Deo, imitantur ipsum, sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati, quod sit aliquo modo compositum, quia ad minus, esse ejus est aliud quam quod quid est <sup>6</sup>, ut infra patebit (quæst. IV, art. 3, arg. 3).

Ad secundum dicendum, quod apud nos composita sunt meliora simplicibus; quia perfectio bonitatis creaturæ non invenitur in uno, sed in multis. Sed perfectio divinæ bonitatis invenitur in uno simplici, ut infra ostendetur (quæst. IV, art. 1, et quæst. VI, art. 2).

*oportet esse potentiam et actum; quia vel una partium est actus respectu alterius, vel saltem omnes partes in potentia respectu totius: quod in Deo non est.*

(5) De Trin. lib. VII.

(6) Essentia realiter differt ab existentia in creaturis (Conf. Sum. cont. Gentes, lib. II, c. 52).

(1) Confer Sum. cont. Gentes, lib. I, cap. 23.

(2) Est de fide. Hanc doctrinam definit Innocent. III in concil. generali Lateran. IV, cap. Firmiler, ita dicens: *Tres quidem personæ, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino.*

(3) De Trin. lib. IV, cap. 6 et 7.

(4) Vel transpositis verbis: *In omni composito*



## ART. VIII. — UTRUM DEUS

IN COMPOSITIONEM ALIORUM VENIAT 1.

De his etiam 1, dist. 8, quæst. III, art. 2. Et Cont. gent. lib. 1, cap. 17, 27, 28. Et De verit. quæst. XXI, art. 6. Et De malo, quæst. XVI, art. 11. Et Opusc. II, cap. 12, 18, 24.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus in compositionem aliorum veniat. Dicit enim Dionysius 2: "Esse omnium est, quæ esse super esse est, Deitas; „ sed esse omnium intrat compositionem uniuseujusque. Ergo Deus in compositionem aliorum venit.

2. Præterea, Deus est forma; dicit enim Augustinus 3, quod Verbum Dei, quod est Deus, "est forma quædam non formata. „ Sed forma est pars compositi. Ergo Deus est pars alicujus compositi.

3. Præterea, quæcumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et materia prima, sunt, et nullo modo differunt. Ergo penitus sunt idem. Sed materia prima intrat compositionem rerum. Ergo et Deus. Probatio mediæ. Quæcumque differunt, aliquibus differentiis differunt, et ita oportet ea esse composita. Sed Deus et materia prima sunt omnino simplicia. Ergo nullo modo differunt.

Sed *contra* est, quod dicit Dionysius 4 quod "neque tactus est ejus, scilicet Dei, neque alia quædam ad partes commiscendas communio. „ — Præterea dicitur 5 quod causa prima regit omnes res, præterquam quod commisceatur eis.

CONCLUSIO. — Deus prima causa efficiens, ac primum simpliciter ens et agens cum sit, impossibile est in alicujus compositionem venire, vel ut mundi anima, vel ut forma seu materia, ut quidam falso existimaverunt.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt quod Deus esset anima mundi; ut patet per Augustinum 6, et ad hoc etiam reducitur, quod quidam dixerunt Deum esse animam primi cæli. Alii autem dixerunt Deum esse principium for-

male omnium rerum; et hæc dicitur fuisse opinio Almaricianorum. Tertius error fuit Davidis de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam. Omnia enim hæc manifestam continent falsitatem; neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicujus venire; nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale. *Primo* quidem, quia supra diximus (quæst. II, art. 3), Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factæ non incidit in idem numero, sed solum in idem specie; homo enim generat hominem. Materia vero cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie; quia hoc est in potentia, illud vero in actu. *Secundo*, quia cum Deus sit prima causa efficiens, ejus est primo et per se agere 7. Quod autem venit in compositionem alicujus, non est primo et per se agens, sed magis compositum; non enim manus agit, sed homo per manum, et ignis calefacit per calorem. Unde Deus non potest esse pars alicujus compositi. *Tertio*, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus, neque etiam materia et forma quæ sunt primæ partes compositorum. Nam materia est in potentia; potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis patet (quæst. III, art. 1). Forma autem, quæ est pars compositi, est forma participata. Sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita et ipsum participatum; sicut ignis in ignitis est posterior eo quod est per essentiam. Ostensum est autem (quæst. II, art. 3) quod Deus est primum ens simpliciter.

Ad *primum* ergo dicendum, quod deitas dicitur esse omnium effective et exemplariter, non autem per essentiam.

Ad *secundum* dicendum, quod verbum est forma exemplaris; non autem forma quæ est pars compositi.

(3) Lib. de verbis Domini, serm. xxxiii.

(4) De div. nom. cap. 2, parum a princ.

(5) De causis, prop. 20. — Inter opera Philosophi post 12 libros Metaph. in antiquis exemplaribus. Non ejus tamen hoc opus est, sed, ut notat S. Thomas, videtur ab aliquo philosophorum arabum excerptus ex libro Procli Platonis, cui titulus est: *Elevatio theologica*.

(6) De civit. Dei, lib. VII, cap. 6.

(7) Quatenus primo agit ut causa prima, et quæritur agere per se ut independens.

(1) Articulus est 1º contra Marcum Varronem qui (test. Aug. de Civit. lib. VII, cap. 6) posuit quod Deus esset anima mundi; 2º contra Almarianos, qui contendunt Deum esse principium formale omnium rerum et quorum dogma perversissimum a concil. Later. IV damnatum fuit; 3º contra Davidem de Dinando, qui stultissime asseruit Deum esse materiam primam; 4º contra philosophos recentiores qui pantheismum admittunt.

(2) Cæl. hier. cap. 4 a princ.

Ad *tertium* dicendum, quod simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis; hoc enim compositorum est: homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis; quæ quidem differentiæ non differunt amplius ab invicem aliis differentiis; unde si fiat vis in verbo, non proprie dicuntur differre, sed diversa esse. Unde, secundum Philosophum <sup>1</sup>, "diversum absolute dicitur, sed omne differens aliquo differt." Unde, si fiat vis in verbo, materia prima et Deus non differunt, sed sunt diversa seipsis; unde non sequitur quod sint idem.

## QUÆSTIO IV.

### DE DEI PERFECTIONE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem divinæ simplicitatis, de perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia unumquodque, secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum: Primo agendum est de perfectione divina; secundo de ejus bonitate. Circa primum quærentur tria. 1. Utrum Deus sit perfectus. — 2. Utrum Deus sit universaliter perfectus; id est, omnium in se perfectiones habens. — 3. Utrum creaturæ similes Deo dici possint.

#### ART. I. — UTRUM DEUS SIT PERFECTUS <sup>2</sup>.

De bis etiam Cont. gent. lib. 1. cap. 23.

Et De verit. quæst. 11, art. 3 et 13.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod esse perfectum non conveniat Deo. Perfectum enim dicitur, quasi totaliter factum. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo nec esse perfectum.

2. Præterea, Deus est primum rerum principium. Sed principia rerum videntur esse imperfecta. Semen enim est principium animalium et plantarum. Ergo Deus est imperfectus.

3. Præterea, ostensum est supra (quæst. præc., art. 4) quod essentia Dei est ipsum esse. Sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cum sit communissimum, et recipiens omnium additiones. Ergo Deus est imperfectus.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>3</sup>: *Estote perfecti, sicut et Pater vester cælestis perfectus est.*

(1) Met. lib. x, text. 21 et 25.

(2) Ex articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim Algazelis asserentis, quod in Deo bonitas, sanctitas et aliæ perfectiones non dicunt aliquid positive, sed tantum dicuntur per remotionem aut negative.

(3) Matth. v, 48.

(4) Met. lib. xii, text. 40.

(5) Speusippus, non Leucippus ut in editione Cajet. et aliis Vid. *Speusippi de primis rerum*

CONCLUSIO. — Deus cum sit activum principium, perfectissimum esse oportet.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus narrat <sup>4</sup>, quidam antiqui philosophi, scilicet pythagorici et Speusippus <sup>5</sup>, non attribuerunt optimum et perfectissimum primo principio. Cujus ratio est, quia philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantum; primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, inquantum hujusmodi, sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia, et ita maxime imperfectum. Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causæ efficientis; et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, inquantum hujusmodi, est in potentia: ita agens inquantum hujusmodi, est in actu. Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime perfectum. Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est in actu. Nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dicit Gregorius <sup>6</sup>: "Balbutiendo, ut possumus, excelsa Dei resonamus." Quod enim *factum* non est, *perfectum* proprie dici non potest. Sed quia in his quæ fiunt, tunc dicitur esse aliquid perfectum, cum de potentia educitur in actum, transsumitur hoc nomen, *perfectum*, ad significandum omne illud cui non deest esse in actu; sive hoc habeat per modum perfectionis, sive non.

Ad *secundum* dicendum, quod principium materiale, quod apud nos imperfectum invenitur, non potest esse simpliciter primum, sed præceditur ab aliquo perfecto. Nam semen, licet sit principium animalis generati ex semine, tamen habet ante se animal, vel plantam, unde deciditur <sup>7</sup>. Oportet enim ante id quod est in potentia, esse aliquid in actu; cum ens in potentia non

*principiis placita qualia fuisse videntur ex Aristotele* (Dissert. auctor. Ravaisson).

(6) Mor. lib. v, cap. 29.

(7) Pythagorici ac Speusippo non, ut Platoni, placuerat primum omnium principium bonum ipsum, bonum per se esse et in gratiam eorum systematis, a plantis et animalibus exemplum sumebant, quibus semina, unde initium habent, pulchri bonique causæ sunt. Quod impugnat Aristoteles (Met. lib. xii, cap. 7).



reducatur in aetum, nisi per aliquod ens in actu.

Ad *tertium* dicendum, quod ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut aetus; nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens; cum enim dico esse hominis vel equi, vel ejuseumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse.

## ART. II. — UTRUM IN DEO

### SINT PERFECTIONES OMNIUM RERUM.

De his etiam Sent. III, dist. 2, art. 2 et 3, et Cont. gent. lib. I, cap. 23 et 31, et lib. II, c. 2, et Opusc. III, cap. 21, 22, 23, 33.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sint perfectiones omnium rerum. Deus enim simplex est, ut ostensum est (quæst. præe., art. 7). Sed perfectiones rerum sunt multæ et diversæ. Ergo in Deo non sunt omnes perfectiones rerum.

2. Præterea, opposita non possunt esse in eodem. Sed perfectiones rerum sunt oppositæ. Unaquæque enim res perficitur per suam differentiam specificam; differentiæ autem, quibus dividitur genus et constituuntur species, sunt oppositæ. Cum ergo opposita non possint simul esse in eodem, videtur quod non omnes rerum perfectiones sint in Deo.

3. Præterea, vivens est perfectius quam ens, et sapiens quam vivens. Ergo et vivere est perfectius quam esse, et sapere quam vivere. Sed essentia Dei est ipsum esse. Ergo non habet in se perfectionem vitæ et sapientiæ, et alias hujusmodi perfectiones.

Sed *contra* est, quod dicit Dionysius <sup>1</sup> quod "Deus in una essentia omnia præhabet" <sup>2</sup>.

CONCLUSIO. — Cum Deus sit prima causa effectiva omnium, et ipsum esse

per se subsistens, eminentiori modo oportet omnium perfectiones habere.

Respondeo dicendum quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum. Unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas quæ inveniatur in aliquo genere, ut dicit Commentator <sup>3</sup>. Et hoc quidem ex duobus considerari potest. *Primo* quidem, quia quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum <sup>4</sup>, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens æquivocum <sup>5</sup>, sicut in sole est similitudo eorum quæ generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus præexistit virtute in causa agente. Præexistere autem in virtute causæ agentis non est præexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licet præexistere in potentia causæ materialis sit præexistere imperfectiori modo; eo quod materia, inquantum hujusmodi, est imperfecta; agens vero, inquantum hujusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa activarum rerum, oportet omnium rerum perfectiones præexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius <sup>6</sup>, dicens de Deo, quod "non quidem hoc est, hoc autem non est; sed omnia est ut omnium causa" <sup>7</sup>. — *Secundo* vero ex hoc quod supra ostensum est (quæst. III, art. 4), quod Deus est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem; sed, si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi. Secundum hoc enim aliqua perfecta sunt quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam

(1) De div. nom. cap. 5.

(2) Omnium rerum perfectiones simpliciter simplices sunt in Deo formaliter, aliæ vero sunt in illo eminenter.

(3) Metaph. lib. V, text. 21.

(4) Agens univocum et illius effectus sunt ejusdem naturæ.

(5) Agens æquivocum large sumptum et illius effectus habent tantum inter se quamdam proportionem.

(6) De div. nom. cap. 5 a med. lect. 1.

(7) Sive, non ita unam entitatem continet ut aliam non contineat: vel non ita est hoc eis particulare, ut non sit aliud ens quodlibet.

rationem tangit Dionysius <sup>1</sup>, dicens "quod Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscripse totum in se ipso uniformiter esse præaccipit." Et postea subdit quod "ipse est esse subsistentibus."

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut sol, ut dicit Dionysius <sup>2</sup>, "sensibilium substantias et qualitates multas et differentes, ipse unus existens et uniformiter lucendo in se ipso uniformiter præaccipit; ita multo magis in causa omnium necesse est præexistere omnia secundum naturalem unionem. Et sic quæ sunt diversa et opposita in se ipsis, in Deo præexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius.

Et per hoc patet solutio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut <sup>3</sup>idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam ipsa vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione; tamen vivens est perfectius quam ens tantum; quia vivens etiam est ens, et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, particeps ipsum secundum omnem modum essendi, tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens.

**ART. III. — UTRUM ALIQUA CREATURA POSSIT ESSE SIMILIS DEO <sup>4</sup>.**

De his etiam in Sent. II, dist. 3, quæst. 1, art. 2, et Cont. gent. lib. 1, cap. 29, et lib. II, cap. 2, et De verit. quæst. II, art. 12, et De potent. quæst. VII, art. 7.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod nulla creatura possit esse similis Deo. Dicitur enim <sup>5</sup>: *Non est similis tui in diis, Domine*. Sed inter omnes creaturas excellentiores sunt quæ dicuntur dii participative. Multo ergo minus aliæ creaturæ possunt dici Deo similes.

2. Præterea, similitudo est comparatio quædam. Non est autem comparatio eorum quæ sunt diversorum generum. Ergo nec similitudo. Non enim dicimus quod dulcedo sit similis albedini. Sed

nulla creatura est ejusdem generis cum Deo; cum Deus non sit in genere, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 5). Ergo nulla creatura est similis Deo.

3. Præterea, similia dicuntur quæ conveniunt in forma. Sed nihil convenit cum Deo in forma; nullius enim rei essentia est ipsum esse, nisi solius Dei. Ergo nulla creatura potest esse similis Deo.

4. Præterea, in similibus est mutua similitudo; nam simile est simili simile. Si igitur aliqua creatura est similis Deo, et Deus erit similis alicui creaturæ; quod est contra id quod dicitur <sup>6</sup>: *Cui similem fecistis Deum?*

Sed contra est quod dicitur <sup>7</sup>: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*; et <sup>8</sup>: *Cum apparuerit, similes ei erimus*.

**CONCLUSIO.** — Cum Deus sit universale agens et principium totius esse, non contentum in aliqua specie, vel genere; creaturæ ei similes sunt non secundum eandem specificam aut genericam rationem, sed secundum aliqualem analogiam.

Respondeo dicendum quod cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma; multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. Quædam enim dicuntur similia, quæ communicant in eadem forma secundum eandem rationem et secundum eundem modum; et hæc non solum dicuntur similia, sed æqualia in sua similitudine; sicut duo æqualiter alba dicuntur similia in albedine; et hæc est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia quæ communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo; et hæc est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia quæ communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem, ut patet in agentibus non univocis. Cum enim omne agens agat sibi simile, inquantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam

(1) De div. nom. cap. 5, a med. lect. 1.

(2) Ibid.

(3) In eod. cap.

(4) Ex articulo habes quomodo per rationem ostendas recte fuisse a concilio generali sub

Innocentio III dictum sic: *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda.*

(5) Psal. LXXXV, 8.

(6) Isa. XL, 18.

(7) Gen. I, 26.

(8) I. Joan. III, 2.

formam; necesse est quod in effectu sit similitudo formæ agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma <sup>1</sup> secundum eandem rationem speciei; sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei; sicut ea quæ generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis; non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis <sup>2</sup>. Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus ejus adhuc magis remote accedet ad similitudinem formæ agentis; non tamen ita quod participet similitudinem formæ agentis secundum eandem rationem speciei, aut generis, sed secundum aliqualem analogiam; sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quæ sunt a Deo, assimilantur ei, inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dicit Dionysius <sup>3</sup>: cum sacra Scriptura dicit aliquid non esse simile Deo, non est contrarium assimilationi ad ipsum. "Eadem enim sunt similia Deo et dissimilia. Similia quidem, secundum quod imitantur ipsum, prout contingit eum imitari qui non perfecte imitabilis est. Dissimilia vero, secundum quod deficient a sua causa; „ non solum secundum intensionem et remissionem, sicut minus album deficit a magis albo; sed quia non est convenientia, nec secundum speciem, nec secundum genus.

Ad *secundum* dicendum, quod Deus non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum; sed sicut id quod est extra omne genus et principium omnium generum.

Ad *tertium* dicendum, quod non dicitur esse similitudo inter Deum et creaturas propter convenientiam in forma, secundum eandem rationem generis aut spe-

ciei; sed secundum analogiam tantum; prout scilicet Deus est ens, per essentialitatem, et alia per participationem.

Ad *quartum* dicendum, quod licet aliquo modo concedatur quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est quod Deus sit similis creaturæ; quia, ut dicit Dionysius <sup>4</sup>, in his quæ unius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo; non autem in causa et causato. Dicimus enim quod imago sit similis homini, sed non e converso. Et similiter dici potest quod aliquo modo creatura sit similis Deo, non tamen quod Deus sit similis creaturæ <sup>5</sup>.

## QUESTIO V.

### DE BONO IN COMMUNI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde queritur de bono. Et primo de bono in communi. Secundo de bonitate Dei. Circa primum queruntur sex: 1. Utrum bonum et ens sint idem secundum rem. — 2. Supposito quod differant ratione tantum, quid sit prius secundum rationem; utrum bonum vel ens. — 3. Supposito quod ens sit prius, utrum omne ens sit bonum. — 4. Ad quam causam ratio boni reducatur. — 5. Utrum ratio boni consistat in modo, specie, et ordine. 6. Quomodo dividatur bonum in honestum, utile, et delectabile.

#### ART. I. — UTRUM BONUM DIFFERAT SECUNDUM REM AB ENTE <sup>6</sup>.

De his etiam Sent. 1, dist. 8, art. 3,  
et De verit. quest. xxi, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum differat secundum rem ab ente. Dicit enim Boetius <sup>7</sup>: "Intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud esse quod sunt. „ Ergo bonum et ens differunt secundum rem.

2. Præterea, nihil informatur seipso. Sed "bonum dicitur per informationem entis, „ ut habetur in comment. lib. de Causis <sup>8</sup>. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

3. Præterea, bonum suscipit magis et minus. Ens autem non suscipit magis et minus. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>9</sup>, quod "inquantum sumus, boni sumus. „

quæ beatus Thomas habet, Cont. gent. lib. III, cap. 19 et 20, ubi egregie declarat omnia ad hoc niti et ut assimilentur Deo, et ut imitentur ejus bonitatem.

(6) In hoc articulo beatus Thomas docet bonum et ens idem esse secundum rem et differre secundum rationem.

(7) Lib. de hebd. circa med.

(8) Propos. 21 et 22.

(9) Lib. de doctr. christ., lib. 1, cap. 32

(1) Vel transpositis verbis, *inter faciens et factum erit similitudo in forma*, sive secundum formam.

(2) Nempe *corporis* tantum quod est genus ad solem et ad ejus effectus; immediatum quidem et proximum respectu aliquorum (scilicet metallorum), sed mediatum et remotum respectu aliorum (scilicet viventium).

(3) De div. nom. cap. 9. (4) Ibid.

(5) Ad hujus articuli doctrinam pertinent ea



**CONCLUSIO.** — Bonum et ens idem sunt secundum rem, distincta tamen ab invicem secundum rationem. Bonum enim rationem appetibilis dicit, quam non importat ens.

Respondeo dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem; sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod sit aliquid appetibile. Unde Philosophus<sup>1</sup> dicit, quod "bonum est quod omnia appetunt." Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum; nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum autem unumquodque est perfectum, inquantum est in actu. Unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens; esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet (quæst. III, art. 4, et quæst. IV, art. 1 ad 3). Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens<sup>2</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod licet bonum et ens sint idem secundum rem; quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu, actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque. Unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter; per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid; sicut esse album significat esse secundum quid; non enim esse album a seipso esse in potentia simpliciter; cum adveniat rei jam præexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile; et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet

habere, quamvis habeat aliquam perfectionem, inquantum est actu; non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid; id est, inquantum est ens. Secundum vero ultimum actum<sup>3</sup> dicitur aliquid ens secundum quid et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boetius<sup>4</sup> quod in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt<sup>5</sup>; referendum est ad esse bonum simpliciter, et ad esse simpliciter: quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter; et secundum ultimum, bonum simpliciter; et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum; et secundum ultimum actum est quodammodo ens.

Ad secundum dicendum, quod bonum dicitur per informationem, prout accipitur bonum simpliciter secundum ultimum actum.

Et similiter dicendum ad tertium, quod bonum dicitur secundum magis et minus secundum actum supervenientem; puta secundum scientiam, vel virtutem.

## ART. II. — UTRUM BONUM

SECUNDUM RATIONEM SIT PRIUS QUAM ENS<sup>6</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 18, quæst. I, art. 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 20, et De verit. quæst. XX, art. 3, et in Dionys. De div. nom. cap. 5, col. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam ens. Ordo enim nominum est secundum ordinem rerum significatarum per nomina. Sed Dionysius inter alia nomina Dei primo ponit bonum quam ens, ut patet<sup>7</sup>. Ergo bonum secundum rationem est prius quam ens.

2. Præterea, illud est prius secundum rationem, quod ad plura se extendit. Sed bonum ad plura se extendit quam ens; quia, ut dicit Dionysius<sup>8</sup>, "bonum se extendit ad existentia et non existentia, ens vero ad existentia tantum." Ergo bonum est prius secundum rationem quam ens.

tractionem quod a supremo bono non defluerint, ut videre est ibi.

(6) Beatus Thomas ostendit qualiter ens sit prius quam bonum secundum rationem, quia scilicet in conceptione intellectus prius occurrat ratio entis quam boni.

(7) De div. nom. cap. 3, in princ. lect. I.

(8) De div. nom. cap. 5

(1) Ethic. lib. I, cap. 1.

(2) Bonum sic definiri posset: Ens ipsum, prout dicit ordinem conformitatis ad voluntatem, præcipue divinam.

(3) Per ultimum actum hic designantur perfectiones accidentales.

(4) Loc. cit. in arg.

(5) Porro ex hypothesi tantum Boetius loquitur; supponendo scilicet per aliquam abs-



3. Præterea, quod est universalius est prius secundum rationem. Sed bonum videtur esse universalius quam ens; quia bonum habet rationem appetibilis; quibusdam autem appetibile est ipsum non esse; dicitur enim <sup>1</sup> de Juda: *Bonum erat ei, si natus non fuisset*, etc. Ergo bonum est prius quam ens secundum rationem.

4. Præterea, non solum esse est appetibile, sed et vita et sapientia et multa hujusmodi; et sic videtur quod esse sit quoddam particulare appetibile; et bonum, universale <sup>2</sup>. Bonum ergo simpliciter est prius secundum rationem.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>3</sup> quod "prima rerum creaturarum est esse."

CONCLUSIO. — Ens, cum prius cadat in conceptione intellectus quam bonum, ipso etiam prius est secundum rationem.

Respondeo dicendum quod ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem. Illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens; quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur <sup>4</sup>. Unde ens est proprium objectum intellectus; et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dionysius <sup>5</sup> determinat de divinis nominibus, secundum quod important circa Deum habitudinem causæ; nominamus enim Deum, ut ipse dicit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus. Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causæ finalis, cujus causalitas prima est; quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam; unde dicitur quod finis est causa causarum. Et sic, in causando, est prius quam ens, sicut finis quam forma. Et hac ratione inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam

ens. Et iterum, quia secundum platonicos, qui materiam a privatione non distinguentes, dicebant materiam esse non ens; ad plura se extendit participatio boni quam participatio entis. Nam materia prima participat bonum, cum appetat ipsum; nihil autem appetit nisi simile sibi; non autem participat ens, cum ponatur non ens. Et ideo dicit Dionysius <sup>6</sup> quod "bonum extenditur ad non existentia."

Unde patet solutio ad *secundum*. Vel dicendum quod bonum extenditur ad existentia et non existentia, non secundum prædicationem, sed secundum causalitatem; ut per non existentia intelligamus, non ea quæ omnino non sunt, sed ea quæ sunt in potentia, et non in actu, quia bonum habet rationem finis; in quo non solum quiescunt quæ sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur quæ in actu non sunt, sed in potentia tantum. Ens autem non importat habitudinem causæ nisi formalis tantum, vel inhærentis, vel exemplaris, cujus causalitas non se extendit nisi ad ea quæ sunt in actu.

Ad *tertium* dicendum, quod non esse non est secundum se appetibile, sed per accidens; in quantum scilicet ablatio alicujus mali est appetibilis, quod quidem malum aufertur per non esse; ablatio vero mali non est appetibilis, nisi in quantum per malum privatur quodam esse. Illud igitur quod per se est appetibile, est esse; non esse vero per accidens tantum, in quantum scilicet quoddam esse appetitur quo homo non sustinet privari; et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum.

Ad *quartum* dicendum, quod vita et sapientia et alia hujusmodi sic appetuntur, ut sunt in actu; unde in omnibus appetitur quoddam esse; et sic nihil est appetibile nisi ens, et per consequens nihil est bonum nisi ens.

#### ART. III. — UTRUM OMNE ENS SIT BONUM <sup>7</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 37, 39 et 40, et lib. III, cap. 20, et De verit. quæst. XXI, art. 2 et art. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur

nus: alioquin aliæ versiones non hoc continent quod bonum sit primum inter Dei nomina, sed quod nomen boni sit perfectum.

(6) Loc. cit. in 2 arg.

(7) Doctrina illius articuli ad fidem pertinet contra manichæos et encratitos qui creaturas materiales ad malum principium referebant.

(1) Matth. xxvi, 24.

(2) Supple ad planiorem constructionem, *et bonum sit aliquod appetibile universale*.

(3) L. de caus., prop. 4. (4) Met. I. ix, c. 20.

(5) De div. nom. cap. 1 et 3, lect. 1 — Sanctus doctor antiquorum secutus videtur versionem, qualem exponit Dionysius Carthusia-

quod non omne ens sit bonum. Bonum enim addit supra ens, ut ex dictis patet (art. 1 huj. quæst.). Ea vero quæ addunt aliquid supra ens, contrahunt ipsum, sicut substantia, quantitas, qualitas, et alia hujusmodi. Ergo bonum contrahit ens. Non igitur omne ens est bonum.

2. Præterea, nullum malum est bonum <sup>1</sup>: *Væ qui dicitis malum, bonum; et bonum, malum*. Sed aliquod ens dicitur malum. Ergo non omne ens est bonum.

3. Præterea, bonum habet rationem appetibilis. Sed materia prima non habet rationem appetibilis, sed appetentis tantum. Ergo materia prima non habet rationem boni. Non igitur omne ens est bonum.

4. Præterea, Philosophus dicit <sup>2</sup>, quod "in mathematicis non est bonum." Sed mathematica sunt quædam entia; alioquin de eis non esset scientia. Ergo non omne ens est bonum.

Sed *contra*. Omne ens, quod non est Deus, est Dei creatura. Sed *omnis creatura Dei est bona*, ut dicitur <sup>3</sup>. Deus vero est maxime bonus. Ergo omne ens est bonum.

CONCLUSIO. — Omne ens, inquantum ens, est bonum.

Respondeo dicendum quod omne ens, inquantum est ens, est bonum. Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum; quia omnis actus perfectio quædam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet (art. 1). Unde sequitur omne ens, inquantum hujusmodi, bonum esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quod substantia, quantitas, et qualitas, et ea quæ sub eis continentur, contrahunt ens, applicando ens ad aliquam quidditatem, seu naturam. Sic autem bonum non addit aliquid super ens, sed rationem tantum appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse, in quacumque natura sit. Unde bonum non contrahit ens.

Ad *secundum* dicendum, quod nullum ens dicitur malum, inquantum est ens, sed inquantum caret quodam esse; sicut

homo dicitur malus, inquantum caret esse virtutis <sup>4</sup>; et oculus dicitur malus, inquantum caret acumine visus.

Ad *tertium* dicendum, quod materia prima, sicut non est ens nisi in potentia, ita nec bonum nisi in potentia. Licet secundum platonicos dici possit quod materia prima est non ens propter privationem adjuuctam: sed tamen participat aliquid de bono; scilicet ipsum ordinem vel aptitudinem ad bonum; et ideo non convenit sibi quod sit appetibile, sed quod appetat.

Ad *quartum* dicendum, quod mathematica non subsistunt separata secundum esse; quia si subsisterent, esset in eis bonum; scilicet ipsum esse eorum. Sunt autem mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahuntur a motu et a materia <sup>5</sup>, et sic abstrahuntur a ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconveniens, quod in aliquo ente secundum rationem non sit bonum vel ratio boni; cum ratio entis sit prior quam ratio boni, sicut supra dictum est (art. præc.).

#### ART. IV. — UTRUM BONUM

##### HABEAT RATIONEM CAUSÆ FINALIS <sup>6</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. 33, art. 3, et Cont. gent. lib. I, cap. 40, ut et lib. III, cap. 16, 17, 19, et De verit. quæst. XXI, art. I.

Ad *quartum* sic proceditur. 1. Videtur quod bonum non habeat rationem causæ finalis, sed magis aliarum. Ut enim dicit Dionysius <sup>7</sup>, "bonum laudatur ut pulchrum." Sed pulchrum importat rationem causæ formalis. Ergo bonum habet rationem causæ formalis.

2. Præterea bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis Dionysii accipitur <sup>8</sup>; quibus dicit, quod bonum est ex quo omnia subsistunt et sunt. Sed esse diffusivum importat rationem causæ efficientis. Ergo bonum habet rationem causæ efficientis.

3. Præterea dicit Augustinus <sup>9</sup> quod "quia Deus bonus est, nos sumus." Sed ex Deo sumus, sicut ex causa efficiente. Ergo bonum importat rationem causæ efficientis.

tractat mathematicus spectantur secundum esse quod habent in rebus, bona sunt.

(6) Hujus articuli sensus est quod bonum sit illud per quod res aliqua constituitur in ratione causæ finalis; potens scilicet causam efficientem movere illo modo qui est proprius causæ finalis.

(7) De div. nom. cap. 4, part. I et 4.

(8) Loc. cit. (9) De doctr. lib. I, cap. 31.

(1) Is. v, 20.

(2) Metaph. lib. III, text. 3.

(3) I. Tim. IV. — Contra jam tum nascentes hæreticos, qui quorundam ciborum abstinentiam non ex religione, ut christiani, sed ex prava opinione inducebant.

(4) Quod natura est habere.

(5) Necnon ab esse: si enim ea de quibus



Sed *contra* est, quod Philosophus dicit<sup>1</sup>: "quod illud *cujus causa est*<sup>2</sup>, est sicut finis et bonum aliorum. „ Bonum ergo habet rationem causæ finalis.

CONCLUSIO. — Bonum, cum rationem appetibilis habeat, finalis quoque causæ rationem habere oportet.

Respondeo dicendum quod cum bonum sit quod omnia appetunt; hoc autem habeat rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat. Sed tamen ratio boni præsupponit rationem causæ efficientis, et rationem causæ formalis. Videmus enim quod id quod est primum in causando<sup>3</sup>, ultimum est in causato; ignis enim prius calefacit quam formam ignis inducat; cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem 1<sup>o</sup> invenitur bonum et finis, qui movet efficientem; 2<sup>o</sup> actio efficientis movens ad formam; 3<sup>o</sup> advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato, quod primum sit ipsa forma, per quam est ens; secundo consideratur in eo virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse; quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus<sup>4</sup>; tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem; quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam; et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum; sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum<sup>5</sup>: est enim bonum quod omnia appetunt; et ideo habet rationem finis; nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quæ visa placent; unde pulchrum in debita proportionem consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quædam est; et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimila-

tionem, assimilatio autem respicit formam; pulchrum proprie pertinet ad rationem causæ formalis.

Ad *secundum* dicendum, quod bonum dicitur diffusivum sui eo modo quo finis dicitur movere<sup>6</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod quilibet habens voluntatem, dicitur bonus, in quantum habet bonam voluntatem; quia per voluntatem utimur omnibus quæ in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, quia habet bonum intellectum, sed quia habet bonam voluntatem. Voluntas autem respicit finem, ut objectum proprium. Et sic quod dicitur: "Quia Deus est bonus, nos sumus, „ refertur ad causam finalem<sup>7</sup>.

#### ART. V. — UTRUM RATIO BONI

CONSISTAT IN MODO, SPECIE, ET ORDINE.

De his etiam infra, l. 2, quæst. lxxxv, art. 4, et De verit. quæst. xxi, art. 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio boni non consistat in modo, specie, et ordine. Bonum enim et ens ratione differunt, ut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.). Sed modus, species, et ordo pertinere ad rationem entis videntur; quia, sicut dicitur<sup>8</sup>: *Omnia in numero, pondere, et mensura disposuisti*<sup>9</sup>. Ad quæ tria reducuntur species, modus, et ordo; quia, ut dicit Augustinus<sup>10</sup>, "Mensura omni rei modum præfigit, et numerus omni rei speciem præbet, et pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahit. „ Ergo ratio boni non consistit in modo, specie, et ordine.

2. Præterea, ipse modus, species, et ordo bona quædam sunt. Si ergo ratio boni consistit in modo, specie, et ordine, oportet etiam quod modus habeat modum, speciem, et ordinem; et similiter species et ordo. Ergo procederetur in infinitum.

3. Præterea, malum est privatio modi, speciei, et ordinis. Sed malum non tollit totaliter bonum. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie, et ordine.

4. Præterea, illud in quo consistit ratio boni, non potest dici malum. Sed

fundere sui desiderium et movere appetitum instar causæ finalis et velut res appetibilis.

(7) Okam, Major, Almaicus et quidam alii tenuerunt malum, sicut et bonum, rationem causæ finalis habere posse; sed illa sententia communiter expellitur.

(9) Vel in *mensura et pondere*, ut ordinatim ponit editio Vulgata, vers. 21, et eadem serie græcus textus.

(10) Sup. Gen. ad litt. lib. iv, cap. 3.

(1) Phys. lib. ii, text. 31.

(2) Beatus Thomas dicit ipse: Finis est *cujus causa* aliquid fit, sicut sanitas dicitur causa deambulationis (Com. lect. v, Phys. lib. ii).

(3) Sive quod est principium primum causando.

(4) Meteor. lib. iv, et De an. text. 34.

(5) Ratio boni consistit in esse perfecte ac perfecte, ratio autem pulchri in apto ordine.

(6) Dicitur sui diffusivum quia natum est dif-

dicitur malus modus, mala species, malus ordo. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie, et ordine.

5. Præterea, modus, species, et ordo ex pondere, numero et mensura causantur; ut ex auctoritate Augustini inducta (in arg. 1) patet. Non autem omnia bona habent pondus, numerum, et mensuram. Dicit enim Ambrosius <sup>1</sup>, quod " lucis natura est ut non in numero, non in pondere, non in mensura creata sit. „ Non ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus <sup>2</sup>: " Hæc tria, modus, species, et ordo, tamquam generalia bona, sunt in rebus a Deo factis; et ita hæc tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva, parva bona sunt; ubi nulla, nullum bonum est. Quod non esset, nisi ratio boni in eis consisteret. „ Ergo ratio boni consistit in modo, specie, et ordine.

CONCLUSIO. — Bonum omne, cum sit per suam formam quam principiorum commensuratio præcedit, et quam sequitur inclinatio vel ad opus, vel ad finem; consistit in modo, specie, et ordine.

Respondeo dicendum quod unumquodque dicitur bonum, inquantum est perfectum; sic enim est appetibile, ut supra dictum est (art. 1 et 3). Perfectum autem dicitur, cui nihil deest <sup>3</sup> secundum modum suæ perfectionis. Cum autem unumquodque sit id quod est per suam formam; forma autem præsupponit quædam, et quædam ad ipsam ex necessitate consequuntur; ad hoc quod aliquid sit perfectum et bonum, necesse est quod et formam habeat, et ea quæ præexistunt, et ea quæ consequuntur ad ipsam. Præexigitur <sup>4</sup> autem ad formam determinatio sive commensuratio principiorum, seu materialium, seu efficientium ipsam. Et hoc significatur per modum; unde dicitur quod mensura modum præfigit. Ipsa autem forma significatur per speciem, quia per formam unumquodque in specie constituitur; et propter hoc dicitur quod numerus speciem præbet; quia definitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundum Philosophum <sup>5</sup>. Sicut enim unitas ad-

data vel subtracta variat speciem numeri, ita in definitionibus differentia apposita vel subtracta variat speciem. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi; quia unumquodque, inquantum est actu, agit et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam. Et hoc pertinet ad pondus et ordinem. Unde ratio boni, secundum quod consistit in perfecto esse, consistit etiam in modo, specie, et ordine.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ista tria non consequuntur ens, nisi inquantum est perfectum; et secundum hoc est bonum.

Ad *secundum* dicendum, quod modus, species, et ordo eo modo dicuntur bona, sicut et entia; non quia ipsa sint quasi subsistentia, sed quia eis <sup>6</sup> alia sunt et entia et bona. Unde non oportet quod ipsa habeant aliqua alia, quibus sint bona. Non enim sic dicuntur bona, quasi ipsa formaliter aliis sint bona, sed quia ipsis formaliter aliqua sunt bona; sicut albedo non dicitur ens, quia ipsa aliquo sit; sed quia ipsa aliquid est secundum quid, scilicet album.

Ad *tertium* dicendum, quod quodlibet esse est secundum formam aliquam. Unde secundum quodlibet esse rei, consequuntur ipsam modus, species, et ordo; sicut homo habet speciem, modum, et ordinem, inquantum est homo; et similiter inquantum est albus, et inquantum est virtuosus, et inquantum est sciens, et secundum omnia quæ de ipso dicuntur. Malum autem privat quodam esse, sicut cæcitas privat esse visus. Unde non tollit omnem modum, speciem, et ordinem, sed solum modum, speciem et ordinem, quæ consequuntur bonum quod privat; puta cæcitas esse visus.

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut dicit Augustinus <sup>7</sup>: Omnis modus, inquantum modus, bonus est; et sic potest dici de specie et ordine. Sed malus modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicuntur, quia minora sunt quam esse debuerunt; aut quia non his rebus accommodantur quibus accommodanda sunt; et ideo dicuntur mala, quia sunt aliena et incongrua.

(1) Hexam. lib. 1, cap. 9.

(2) Lib. de natura boni, cap. 3.

(3) Ex philosopho (Met. lib. viii, text. 21), sive cap. 16 quod inscribitur *de perfecto*.

(4) *Cod. alcan.* præexiguntur.

(5) Met. lib. viii, text. 10.

(6) Causali ablativo, id est, *quia sunt id quæ alia sunt bona*. (7) Lib. de natura boni, cap. 23



Ad *quintum* dicendum, quod natura lucis dicitur esse sine numero, pondere, et mensura, non simpliciter, sed per comparationem ad corporalia; quia virtus lucis ad omnia corporalia se extendit, inquantum est qualitas activa primi corporis alterantis, scilicet cæli.

**ART. VI. — UTRUM CONVENIENTER DIVIDATUR BONUM PER HONESTUM, UTILE, ET DELECTABILE.**

De his etiam 1 2, quæst. xcix, art. 5, et 2 2, quæst. xlv, art. 3, et Sent. ii, dist. 21, quæst. 1, art. 2, et sup. Ethic. i, lect. 5, test. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non convenienter dividatur bonum per honestum, utile, et delectabile. Bonum enim, sicut dicit Philosophus <sup>1</sup>, dividitur per decem prædicamenta. Honestum autem, utile, et delectabile inveniri possunt in uno prædicamento. Ergo non convenienter per hæc dividitur bonum.

2. Præterea, omnis divisio fit per opposita <sup>2</sup>. Sed hæc tria non videntur esse opposita; nam honesta etiam sunt delectabilia; nullumque inhonestum est utile; quod tamen oporteret, si divisio fieret per opposita, ut opponerentur honestum et utile; ut etiam dicit Tullius <sup>3</sup>. Ergo prædicta divisio non est conveniens.

3. Præterea, ubi unum propter alterum, ibi unum tantum est. Sed utile non est bonum, nisi propter delectabile vel honestum. Ergo non debet utile dividi contra delectabile et honestum.

Sed *contra* est quod Ambrosius <sup>4</sup> utitur ista divisione boni.

**CONCLUSIO.** — Bonum non solum humanum, sed absolute, cum sit appetitivi motus terminus, dividitur in honestum, utile, et delectabile.

Respondeo dicendum quod hæc divisio proprie videtur esse boni humani. Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur hæc divisio proprie competere bono, secundum quod bonum est. Nam bonum est aliquid, inquantum est appetibile, et terminus motus appetitus. Cujus quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis.

Terminatur autem motus corporis naturalis simpliciter quidem ad ultimum; secundum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum quod terminat motum; et dicitur aliquid terminus motus, inquantum aliquam partem motus terminat. Id autem quod est ultimus terminus motus, potest accipi dupliciter: vel ipsa res in quam tenditur, utpote locus, vel forma <sup>5</sup>; vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitus, sicut quædam res in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum; quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus, ut quies in re desiderata, est delectabile.

Ad *primum* ergo dicendum, quod bonum, inquantum est idem subjecto cum ente, dividitur per decem prædicamenta; sed secundum propriam rationem competit sibi ista divisio.

Ad *secundum* dicendum, quod hæc divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes. Dicuntur enim illa proprie delectabilia, quæ nullam habent aliam rationem appetibilitatis, nisi delectionem; cum aliquando sint et noxia et inhonesta. Utilia vero dicuntur, quæ non habent in se unde desiderantur, sed desiderantur solum, ut sunt ducentia in alterum; sicut sumptio medicinæ amaræ <sup>6</sup>. Honestæ vero dicuntur quæ in seipsis habent unde desiderantur.

Ad *tertium* dicendum, quod bonum non dividitur in ista tria, sicut univocum æqualiter de his prædicatum; sed sicut analogum <sup>7</sup>, quod prædicatur secundum prius et posterius. Sed prius enim prædicatur de honesto; et secundario de delectabili; tertio de utili.

(5) Id est, vel materialiter et tamquam terminus *qui*, vel formaliter et tamquam terminus *quo*; locus est terminus *qui* et quies terminus *quo*.

(6) Quæ propter sanitatem dumtaxat, non propter se sumitur.

(7) Est divisio analogi in sua analogata, ut ait schola; nam principale bonum est bonum honestum, alia vero sunt bona propter istud.

(1) Ethic. lib. i, cap. 6.

(2) Sive fieri debet ut bona sit.

(3) De offic. lib. ii.

(4) De offic. lib. i, cap. 9 et 10.

## QUÆSTIO VI.

DE BONITATE DEI,  
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de bonitate Dei. Et circa hoc quærantur quatuor: 1. Utrum esse bonum conveniat Deo. — 2. Utrum Deus sit summum bonum. — 3. Utrum ipse solus sit bonus per suam essentiam. — 4. Utrum omnia sint bona bonitate divina.

ART. I. — UTRUM ESSE BONUM  
DEO CONVENIAT.

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 37,  
et De verit. quæst. XXI, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod esse bonum non conveniat Deo. Ratio enim boni consistit in modo, specie, et ordine. Hæc autem non videntur Deo convenire; cum Deus immensus sit, et ad aliquid non ordinetur. Ergo esse bonum non convenit Deo.

2. Præterea, bonum est quod omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia non omnia cognoscunt ipsum, nihil autem appetitur nisi notum. Ergo esse bonum non convenit Deo.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>1</sup>: *Bonus est Dominus sperantibus in eum, animæ quærenti illum.*

CONCLUSIO. — Cum Deus omnium sit efficiens causa, et maxime expetendus; ipsum bonum esse necesse est.

Respondeo dicendum quod bonum esse præcipue Deo convenit <sup>2</sup>. Bonum enim aliquid est secundum quod est appetibile; unumquodque autem appetit suam perfectionem; perfectio autem et forma effectus est quædam similitudo agentis, cum omne agens agat sibi simile; unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni; hoc enim est quod de ipso appetitur, ut ejus similitudo participetur. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod ei competit ratio boni et appetibilis. Unde Dionysius <sup>3</sup> attribuit bonum Deo, sicut primæ causæ efficienti, dicens, quod " bonus dicitur Deus sicut ex quo omnia subsistunt. "

Ad *primum* ergo dicendum, quod habere modum, speciem et ordinem, pertinet ad rationem boni creati <sup>4</sup>; sed

bonum in Deo est sicut in causa; unde ad eum pertinet imponere aliis modum, speciem, et ordinem. Unde ista tria sunt in Deo sicut in causa.

Ad *secundum* dicendum, quod omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, inquantum perfectiones omnium rerum sunt quædam similitudines divini esse, ut ex dictis patet (quæst. IV, art. 3). Et sic eorum quæ Deum appetunt quædam cognoscunt ipsum secundum seipsum <sup>5</sup>, quod est proprium creaturæ rationalis. Quædam vero cognoscunt aliquas participationes bonitatis; quod etiam extenditur ad cognitionem sensibilem. Quædam vero appetitum naturalem habent absque cognitione; utpote inclinata ad suos fines ab alio superiori cognoscente.

ART. II. — UTRUM DEUS  
SIT SUMMUM BONUM.

De his etiam in Sent. II, dist. I, quæst. II, art. I ad 4, et Cont. gent. lib. I, c. 41, 74, 95, art. 3, et c. 101 in fine: ut et lib. III, cap. 17, et De potent. quæst. VII, art. 1 ad 2, et quæst. III de malo, art. 1, in corp.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit summum bonum. Summum enim bonum addit aliquid supra bonum; alioquin omni bono conveniret. Sed omne quod se habet ex additione ad aliquid, est compositum. Ergo summum bonum est compositum. Sed Deus est summe simplex, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 7). Ergo Deus non est summum bonum.

2. Præterea, " bonum est quod omnia appetunt, " ut dicit Philosophus <sup>6</sup>. Sed nihil aliud est quod omnia appetunt, nisi solus Deus, qui est finis omnium. Ergo nihil aliud est bonum nisi Deus. Quod etiam videtur per id quod dicitur <sup>7</sup>: *Nemo bonus nisi solus Deus.* Sed summum dicitur in comparatione aliorum, sicut summum calidum in comparatione ad alia calida dicitur. Ergo Deus non potest dici summum bonum.

3. Præterea, summum comparationem importat. Sed quæ non sunt unius generis, non sunt comparabilia; sicut dulcedo inconvenienter dicitur major vel minor quam linea. Cum igitur Deus

(1) Thren. III, 25.

(2) Quia nimirum solus vere bonus est, quasi universorum bonorum radix et fons, ut patet ex his verbis (Luc. XVIII): *Nemo bonus nisi solus Deus.*

(3) De div. nom. cap. 4, text. I.

(4) *Al. causati.*

(5) Non ut beati quoad *quid est* per essentiam sed quoad *an est*; vel sicut fides illum attingere dicitur secundum se.

(6) Ethic. lib. I, in princ.

(7) Luc. XVII, 19.

non sit in eodem genere cum aliis bonis, ut ex superioribus patet (quæst. III, art. 5, et quæst. IV, art. 3 ad 3), videtur quod Deus non possit dici summum bonum respectu eorum.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus <sup>1</sup>, quod "Trinitas divinarum personarum est summum bonum, quod purgatissimis mentibus cernitur <sup>2</sup>."

**CONCLUSIO.** — Cum bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium, non univoca sed æquivoca, et excellentissimo modo, bonum in Deo esse, et ipsum Deum summum esse bonum consequitur.

Respondeo dicendum quod Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere, vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum est (art. præc.), inquantum omnes perfectiones desideratæ effluunt ab eo, sicut a prima causa <sup>3</sup>. Non autem effluunt ab eo, sicut ab agente univoco, ut ex superioribus patet (quæst. IV, art. 3), sed sicut ab agente quod non convenit cum suis effectibus, neque in ratione speciei, neque in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter; in causa autem æquivoca invenitur excellentius; sicut calor excellentiori modo est in sole quam in igne. Sic ergo oportet, cum bonum sit in Deo, sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo. Et propter hoc dicitur summum bonum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod summum bonum addit supra bonum non rem aliquam absolutam, sed relationem tantum. Relatio autem, qua aliquid de Deo dicitur relative ad creaturas, non est realiter in Deo, sed in creaturis; in Deo vero secundum rationem; sicut scibile relative dicitur ad scientiam, non quia ipsum refertur ad scientiam, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic non oportet quod in summo bono sit aliqua compositio, sed solum quod alia deficiat ab ipso.

Ad *secundum*, dicendum quod cum dicitur, "Bonum est quod omnia appetunt," non sic intelligitur, quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur;

sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet. Quod autem dicitur, *Nemo bonus nisi solus Deus*; intelligitur de bono per essentiam, ut post dicitur (art. seq.).

Ad *tertium*, dicendum quod ea quæ non sunt in eodem genere, si quidem sint in diversis generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt. De Deo autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis; non quod ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus, et principium omnis generis (quæst. III, art. 5). Et sic comparatur ad alia per excessum. Et huiusmodi comparisonem importat summum bonum.

### ART. III. — UTRUM ESSE BONUM

PER ESSENTIAM SIT PROPRIUM DEI.

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 39 et 40, et Opusc. III, cap. 109, 110, 111 et 112, et De verit. quæst. XXI, art. 5.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod esse bonum per essentiam non sit proprium Dei. Sicut enim unum convertitur cum ente, ita et bonum, ut supra habitum est (quæst. V, art. 1). Sed omne ens est nunc per suam essentiam, ut patet per Philosophum <sup>4</sup>. Ergo omne ens est bonum per suam essentiam.

2. Præterea, si bonum est quod omnia appetunt, cum ipsum esso sit desideratum ab omnibus, ipsum esse cuiuslibet rei, est ejus bonum. Sed quælibet res est ens per suam essentiam. Ergo quælibet res est bona per suam essentiam.

3. Præterea, omnis res per suam bonitatem est bona. Si igitur aliqua res est quæ non sit bona per suam essentiam, oportebit quod ejus bonitas non sit sua essentia. Illa ergo bonitas cum sit ens quoddam, oportet quod sit bona; et si quidem alia bonitate, iterum de illa bonitate quæretur; ant ergo erit procedere in infinitum, aut venire ad aliquam bonitatem, quæ non erit bona per aliam bonitatem. Eadem ergo ratione standum est in primo. Res igitur quælibet est bona per suam essentiam.

Sed *contra* est quod dicit Boetius <sup>5</sup>, quod "alia omnia a Deo sunt bona per participationem." Non igitur per essentiam.

**CONCLUSIO.** — Cum Deus solus abso-

(1) De Trin. lib. I, cap. 2.

(2) Paulo aliter et plenius, cum ait suscipere se reddendam rationem quod *Trinitas sit unus Deus et solus et verus, ut reipsa experiantur (increduli) esse illud summum bonum quod, etc.*

(3) Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est; descendens a Patre lumine (Jac. I).

(4) Met. lib. IV, text. 3

(5) Lib. de hebdom.



lutam perfectionem habeat, cujus esse est sua essentia, eique omnia essentia-  
liter convenient, et omnium rerum sit  
ultimus finis, ipse solus per essentiam  
bonus est.

Respondeo dicendum quod solus Deus  
est bonus per suam essentiam. Unum-  
quodque enim dicitur bonum, secundum  
quod est perfectum. Perfectio autem  
alicujus rei triplex est. 1. quidem, se-  
cundum quod in suo esse constituitur.  
2. vero, prout ei aliqua accidentia su-  
peradduntur ad suam perfectam opera-  
tionem necessaria. 3. vero perfectio alic-  
ujus est per hoc quod aliquid aliud  
attingit sicut finem. Utpote prima per-  
fectio ignis consistit in esse quod habet  
per suam formam substantialem. Se-  
cunda ejus perfectio consistit in calidi-  
tate, levitate, et siccitate, et hujusmodi.  
Tertia vero perfectio ejus est secundum  
quod in suo loco quiescit. Hæc autem  
triplex perfectio nulli creato competit  
secundum suam essentiam, sed soli Deo,  
cujus solius essentia est suum esse<sup>1</sup>, et  
cui non adveniunt aliqua accidentia; sed  
quæ de aliis dicuntur accidentaliter, sibi  
conveniunt essentialiter; ut esse poten-  
tem, sapientem, et alia hujusmodi, sicut  
ex dictis patet (quæst. iii, art. 6). Ipse  
etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad  
finem, sed ipse est ultimus finis omnium  
rerum. Unde manifestum est quod so-  
lus Deus habet omnimodam perfectio-  
nem secundum suam essentiam. Et ideo  
ipse solus est bonus per suam essentiam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod unum  
non importat rationem perfectionis, sed  
indivisionis tantum, quæ unicuique rei  
competit secundum suam essentiam.  
Simplicium autem essentia sunt indivi-  
sivæ et actu et potentia. Compositorum  
vero essentia sunt divisivæ secundum  
actum tantum. Et ideo oportet quod  
quælibet res sit una per suam essentiam,  
non autem bona, ut ostensum est (in  
corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod licet  
unumquodque sit bonum, inquantum  
habet esse; tamen essentia rei creatæ

non est ipsum esse. Et ideo non sequitur  
quod res creata sit bona per suam es-  
sentiam.

Ad *tertium* dicendum, quod bonitas rei  
creatæ non est ipsa ejus essentia, sed  
aliquid superadditum; vel ipsum esse  
ejus, vel aliqua perfectio superaddita,  
vel ordo ad finem. Ipsa tamen bonitas  
sic superaddita dicitur bona, sicut et  
ens. Hac autem ratione dicitur ens, quia  
ea est aliquid, non quia ipsa aliquo alio  
sit. Unde hac ratione dicitur bona, quia  
ea est aliquid bonum, non quia ipsa ha-  
beat aliquam aliam bonitatem, qua sit  
bona.

**ART. IV. — UTRUM OMNIA  
SINT BONA BONITATE DIVINA ?**

De his etiam in 2<sup>2</sup>, quæst. xxvii, art. 3, et Cont.  
gent. lib. i, cap. 40 et 41, et De verit. quæst.  
xxi, art. 4, et Opusc. lxxii, cap. 6.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur  
quod omnia sint bona bonitate divina.  
Dicit enim Augustinus<sup>3</sup>: "Bonum hoc,  
et bonum illud; tolle hoc, et tolle illud;  
et vide ipsum bonum, si potes. Ita Deum  
videbis, non alio bono bonum, sed bo-  
num omnis boni." Sed unumquodque  
est bonum suo bono. Ergo unumquod-  
que est bonum ipso bono quod est Deus.

2. Præterea, sicut dicit Boetius<sup>4</sup>, om-  
nia dicuntur bona, inquantum ordi-  
nantur ad Deum; et hoc ratione boni-  
tatis divinæ. Ergo omnia sunt bona  
bonitate divina.

Sed *contra* est, quod omnia sunt bona,  
inquantum sunt. Sed non dicuntur om-  
nia entia per esse divinum, sed per  
esse proprium. Ergo non omnia sunt  
bona bonitate divina, sed bonitate pro-  
pria.

**CONCLUSIO.** — Omnia sunt bona di-  
vina bonitate, extrinsece et causaliter,  
bonitatibus vero propriis formaliter.

Respondeo dicendum quod nihil pro-  
hibet in his quæ relationem important,  
aliquid ab extrinseco denominari; sicut  
aliquid denominatur *locatum* a loco, et  
*mensuratum* a mensura. Circa vero ea  
quæ absoluta dicuntur, diversa fuit o-  
pinio. — Plato enim posuit omnium

(1) Juxta D. Thomam essentia distinguitur ab  
esse in creaturis non solum per rationem, sed  
etiam secundum rem. Sed negant plures extra  
thomistas; Scotus medium tenet iter, scilicet  
existentiam distingui ab essentia distinctione  
sua formali ex natura rei.

(2) Ex articulo habes quomodo per rationem  
interimas hæreses arnaldistarum dicentium:

Deum non esse auctorem omnium bonorum;  
item justificatoriorum dicentium: justitiam ho-  
minis esse nullam apud Deum; justitiam no-  
stram Deum nobis imputare, etiamsi justī non  
simus; quod damnatum est a concilio Triden-  
tino (sess. vi, cap. 7).

(3) De Trin. lib. viii, cap. 3.

(4) Lib. de hebdomada ante med.

rerum species separatas <sup>1</sup>, et quod ab eis individua denominantur, quasi species separatas participando; ut puta quod Socrates dicitur homo secundum ideam hominis separatam. Et sicut ponebat ideam hominis et equi separatam, quam vocabat *per se hominem et per se equum*; ita ponebat ideam entis, et ideam unius separatam, quam dicebat *per se ens et per se unum*; et ejus participatione unumquodque dici ens vel unum. Hoc autem quod est per se ens et per se unum, ponebat esse summum bonum. Et quia bonum convertitur cum ente, sicut et unum, ipsum per se bonum dicebat esse Deum, a quo omnia dicuntur bona per modum participationis. — Et quamvis hæc opinio irrationabilis videatur quantum ad hoc quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter improbat <sup>2</sup>; tamen hoc absolute verum est, quod aliquid est primum quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum, ut ex superioribus patet (quæst. II, art. 3). Huic etiam sententiæ concordat Aristoteles. A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis; licet remote et deficienter, ut ex superioribus patet (quæst. VI, art. 3). Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo, et finali totius bonitatis. — Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinæ bonitatis sibi inhærente, quæ est formaliter sua bonitas, denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium, et etiam multæ bonitates <sup>3</sup>. Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) Ap. Aristot. Metaph. lib. I, text. 6. — Is equidem fuit Platonis error; si enim species illas ab intellectu divino non separasset, nihil in isto egregio systemate reprehendendum foret. Attamen aliquid hujusmodi in *Republica* et *Timæo* legitur.

(2) Met. lib. III, text. 10. — Sic B. Thomas Platonis et Aristotelis varias sententias optime concordare facit.

(3) Nempe sua bonitas in singulis, quasi derivatio quædam vel effluxus bonitatis divinæ in singula; sicut et omnes illi quos calefacit ignis, uno eodemque calore calefiunt efficienter, sed singuli calorem suum quo formaliter denominantur, in se habent.

(4) Duplex distinguitur quantitas: quantitas molis et quantitas perfectionis. Quantitas molis

## QUÆSTIO VII.

### DE INFINITATE DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem divinæ perfectionis, considerandum est de ejus infinitate, et de existentia ejus in rebus. Attribuitur enim Deo quod sit ubique et in omnibus rebus, inquantum est incircumscribibilis et infinitus. — Circa primum quærentur quatuor. 1. Utrum Deus sit infinitus. — 2. Utrum aliquid præter ipsum sit infinitum secundum eessentiam. — 3. Utrum aliquid possit esse infinitum secundum magnitudinem. — 4. Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

#### ART. I. — UTRUM DEUS SIT INFINITUS <sup>4</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 43, quæst. II, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 43, et De potent. quæst. I, art. 2, et Opusc. II, art. 18, 19 et 20.

1. Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit infinitus. Omne enim infinitum est imperfectum, quia habet rationem partis et materiæ, ut dicitur <sup>5</sup>. Sed Deus est perfectissimus. Ergo non est infinitus.

2. Præterea, secundum Philosophum <sup>6</sup>, finitum et infinitum conveniunt quantitati. Sed in Deo non est quantitas, cum non sit corpus, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 1). Ergo non competit sibi esse infinitum.

3. Præterea quod ita est hic quod non alibi, est finitum secundum locum. Ergo quod ita est hoc quod non est aliud, est finitum secundum substantiam. Sed Deus est hoc et non est aliud. Non enim est lapis, nec lignum. Ergo Deus non est infinitus secundum substantiam.

Sed *contra* est quod dicit Damascenus <sup>7</sup> quod "Deus est infinitus, et æternus, et incircumscribibilis <sup>8</sup>."

CONCLUSIO. — Cum esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse Deus sit summe esse subsistens; infinitus et perfectus est.

Respondeo dicendum quod omnes antiqui philosophi attribuunt infinitum

ad res corporeas pertinet et dividitur in continuam et discretam. Unde sequitur triplex intelligi posse infinitum; scilicet perfectione, magnitudine et multitudine. Hoc autem articulo quæritur de infinito perfectione.

(5) Phys. lib. III, text. 66 sive cap. 6.

(6) Phys. lib. II, text. 15 vel cap. 2.

(7) De fid. orth. lib. I, cap. 4.

(8) Scripturæ ac fidei symbola idem afferunt, ex quibus sequitur hanc beati Thomæ doctrinam esse Ecclesiæ catholicæ sententiam et ad fidem pertinere.

primo principio, ut dicitur <sup>1</sup>. Et hoc rationabiliter, considerantes res effluere a primo principio in infinitum. Sed quia quidam erraverunt circa naturam primi principii, consequens fuit ut errarent circa infinitatem ipsius. Quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem, dicentes aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum. — Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, inquantum materia antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas; sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, inquantum forma in se considerata communis est ad multa; sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate hujus rei. Materia autem perficitur per formam per quam finitur; et ideo infinitum secundum quod attribuitur materię, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam ejus amplitudo contrahitur; unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formę non determinatę per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet (quęst. iv, art. 1). Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est (quęst. iii, art. 4), manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus <sup>2</sup>.

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod terminus quantitatis est sicut forma ipsius; cujus signum est, quod figura quę consistit in terminatione quantitatis est quędam forma circa quantitatem. Unde infinitum quod competit quantitati, est infinitum quod se tenet ex parte materię. Et tale infinitum non attribuitur Deo, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod ex hoc

ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia remouentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subjecto.

**ART. II. — UTRUM ALIQUID ALIUD QUAM DEUS POSSIT ESSE INFINITUM PER ESSENTIAM.**

De his etiam infra, quęst. xiv, art. 12, et quęst. lxxxvi, art. 2, et Sent. i, dist. 43, quęst. i, art. 2, et Metaph. lib. i, text. 10.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam. Virtus enim rei proportionatur essentię ejus. Si ergo essentia Dei est infinita, oportet quod ejus virtus sit infinita. Ergo potest producere effectum infinitum, cum quantitas virtutis ex effectu cognoscatur.

2. Pręterea, quidquid habet virtutem infinitam, habet essentiam infinitam. Sed intellectus creatus habet virtutem infinitam; apprehendit enim universale quod se potest extendere ad infinita singularia. Ergo omnis substantia intellectualis creata est infinita.

3. Pręterea, materia prima aliud est a Deo, ut supra ostensum est (quęst. iii, art. 1 et 8 ad 3). Sed materia prima est infinita. Ergo aliquid aliud pręter Deum potest esse infinitum.

Sed *contra* est, quod infinitum non potest esse ex principio alio, ut dicitur <sup>3</sup>. Omne autem quod est pręter Deum, est ex Deo, sicut ex primo principio. Ergo nihil quod est pręter Deum, potest esse infinitum.

**CONCLUSIO.** — Solus Deus per essentiam et simpliciter infinitus est; alia vero omnia finita simpliciter sunt, infinita vero secundum quid

Respondeo dicendum quod aliquid pręter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter. Si enim loquamur de infinito secundum quod competit materię, manifestum est quod omne existens in actu habet aliquam formam; et sic materia ejus determinata est per formam. Sed quia materia, secundum quod est sub una forma substantiali, remanet in poten-

(1) Physic. lib. iii, text. 30.

(2) Huc pertinet quod extra de summa Trinitate et fide catholica ex concilio Lateranensi sub

Innocentio iii, ut cap. *Firmiter* videre est, definitur *immensus*.

(3) Physic. lib. iii, text. 30.



tia ad multas formas accidentales; quod est finitum simpliciter, potest esse infinitum secundum quid; utpote lignum est finitum secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundum quid, inquantum est in potentia ad figuras infinitas. Si autem loquamur de infinito secundum quod convenit formæ, sic manifestum est quod illa quorum formæ sunt in materia, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquæ formæ creatæ non receptæ in materia, sed per se subsistentes, ut quidam de angelis opinantur<sup>1</sup>, erunt quidem infinitæ secundum quid, inquantum hujusmodi formæ non terminantur neque contrahuntur per aliquam materiam. Sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quod ipsum ejus esse sit receptum, et contractum ad terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse ejus; quia esse subsistens non est esse creatum. Unde contra rationem facti est quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum, hoc enim esset contradictoria esse simul, ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter.

Ad *secundum* dicendum, quod hoc ipsum quod virtus intellectus extendit se quodammodo ad infinita, procedit ex hoc quod intellectus est forma non in materia; sed vel totaliter separata, sicut sunt substantiæ angelorum<sup>2</sup>; vel ad minus potentia intellectiva, quod non est actus alicujus organi in anima intellectiva corpori conjuncta.

Ad *tertium* dicendum, quod materia prima non existit in rerum natura per seipsam; cum non sit ens in actu, sed potentia tantum; unde magis est aliquid

concreatum, quam creatum. Nihilominus tamen materia prima etiam secundum potentiam non est infinita simpliciter, sed secundum quid; quia ejus potentia non se extendit nisi ad formas naturales.

**ART. III. — UTRUM POSSIT ESSE ALIQUID INFINITUM ACTU SECUNDUM MAGNITUDINEM<sup>3</sup>.**

De his etiam De verit. quæst. II, art. 2.  
et quodlibet IX, art. 1, et quodlibet XII, art. 3.

1. Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem. Inscientiis enim mathematicis non invenitur falsum; quia "abstrahentium non est mendacium, „ ut dicitur<sup>4</sup>. Sed scientiæ mathematicæ utuntur infinito secundum magnitudinem. Dicit enim geometra in suis demonstrationibus: *Sit linea talis infinita*. Ergo non est impossibile aliquid esse infinitum secundum magnitudinem.

2. Præterea, id quod non est contra rationem alicujus, non est impossibile convenire sibi. Sed esse infinitum non est contra rationem magnitudinis; sed magis finitum et infinitum videntur esse passionem quantitatis. Ergo non est impossibile aliquam magnitudinem esse infinitam.

3. Præterea, magnitudo divisibilis est in infinitum. Sic enim definitur continuum, quod est in infinitum divisibile; ut patet<sup>5</sup>. Sed contraria nata sunt fieri circa idem<sup>6</sup>. Cum ergo divisioni opponatur additio, et diminutioni augmentum; videtur quod magnitudo possit crescere in infinitum. Ergo possibile est esse magnitudinem infinitam.

4. Præterea, motus et tempus habent quantitatem et continuitatem a magnitudine, super quam transit motus, ut dicitur<sup>7</sup>. Sed non est contra rationem temporis et motus quod sint infinita; cum unumquodque indivisibile signatum in tempore et motu circulari sit

(1) Ita loquitur forto propter honorem Patrum qui vel angelos quodammodo materiales astruere videntur; vel dubitare saltem an omnino incorporei dicendi sint. Videtur tamen ex concilio Lateranensi non ut opinabile tantum, sed ut certum supponi quod sint spirituales, ut postea dicitur suo loco.

(2) Quæ *separata* appellantur, non quod fuerint aliquando conjunctæ, sicut hoc nomen animabus tribui solet; sed quod nihil omnino commercii cum corpore habeant secundum se.

(3) Scotistæ et quidam nominales, quos sequuntur aliqui recentiores, tenent magnitudinem actu infinitam esse possibilem; attamen sententia negans est longe communior, et efficacissimis innixa rationibus videtur (V. Goudin. philosoph. I. pars *Physicæ*, art. 3).

(4) Phys. lib. II, text. 18 vel cap. 2.

(5) Phys. lib. III, text. 1.

(6) Sive specie idem, sive genere, ut in Categoriis (cap. de oppositis, versus finem) explicat Philosophus.

(7) Phys. lib. IV, text. 97.

principium et finis. Ergo nec contra rationem magnitudinis erit quod sit infinita.

Sed *contra*. Omne corpus superficiem habet. Sed omne corpus superficiem habens est finitum, quia superficies est terminus corporis finiti. Ergo omne corpus est finitum. Et similiter potest dici de superficie et linea. Nihil est ergo infinitum secundum magnitudinem.

CONCLUSIO. — Nullum corpus naturale, nec mathematicum, potest esse infinitum.

Respondeo dicendum quod aliud est esse infinitum secundum suam essentiam, et secundum magnitudinem. Dato enim quod esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem, utpote ignis, vel aer, non tamen esset infinitum secundum essentiam; quia essentia ejus esset terminata ad aliquam speciem per formam, et ad aliquod individuum per materiam. Et ideo habito ex præmissis, quod nulla creatura est infinita secundum essentiam; adhuc restat inquirere, utrum aliquid creatum sit infinitum secundum magnitudinem <sup>1</sup>.

— Sciendum est igitur, quod corpus quod est magnitudo completa <sup>2</sup>, dupliciter sumitur; scilicet *mathematicæ*, secundum quod consideratur in eo sola quantitas; et *naturaliter*, secundum quod consideratur in eo materia et forma. Et de corpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum in actu, manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam. Cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia; inter quæ est quantitas. Unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem et in majus et in minus. Unde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse. Hoc etiam ex motu patet: quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem. Corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem, nec rectum; quia nihil mo-

vetur naturaliter motu recto, nisi cum est extra suum locum; quod corpori infinito accidere non posset: occurreret enim omnia loca, et sic indifferenter quilibet locus esset locus ejus. Similiter etiam neque secundum motum circularem, quia in motu circulari oportet quod una pars corporis transferatur ad locum in quo fuit alia pars; quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse non posset. Quia duæ lineæ protractæ a centro, quanto longius protrahuntur a centro, tanto longius distant ab invicem. Si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineæ distarent ab invicem; et sic una numquam posset pervenire ad locum alterius. — De corpore etiam mathematico eadem ratio est. Quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quod imaginemur ipsum sub aliqua forma; quia nihil est actu nisi per suam formam; unde, cum forma quanti, inquantum hujusmodi, sit figura, oportebit quod habeat aliquam figuram. Et sic erit finitum. Est enim figura, quæ termino vel terminis comprehenditur <sup>3</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod geometer non indiget sumere aliquam lineam esse infinitam actu; sed indiget accipere aliquam lineam finitam actu, a qua possit subtrahi quantum necesse est; et hanc nominat lineam infinitam.

Ad *secundum* dicendum, quod licet infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cujuslibet speciei ejus; scilicet contra rationem magnitudinis bicubitæ, vel tricubitæ; sive circularis, vel triangularis; et similibus. Non autem est possibile in genere esse, quod in nulla specie est. Unde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam, cum nulla species magnitudinis sit infinita.

Ad *tertium* dicendum, quod infinitum quod convenit quantitati, ut dictum est (art. 1), se tenet ex parte materiæ; per divisionem autem totius acceditur ad materiam, nam partes se habent in ratione materiæ, per additionem autem acceditur ad totum, quod se habet in

prie *corpus denominatur*; nempe tertia quantitatis continuæ species et ultima.

(1) Infinitum magnitudine est illud quod ad quantitatem continuam se refert (V. not. 4, pag. 38).

(2) Quia *corpus* dicitur tale a triplici dimensionem qua magnitudo tota constat; utpote habens longitudinem, sicut linea; latitudinem, sicut superficies; profunditatem, ex qua pro-

(3) Sive *quæ sub aliquo vel aliquibus terminis continetur*; ut Boetius in Philosophi Categorias, lib. III, cap. de qualitate, ait, et a geometricis eam sic definiri refert.



ratione formæ; et ideo non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantum.

Ad *quartum* dicendum, quod motus et tempus non sunt secundum totum in actu, sed successive; unde habent potentiam permixtam actui. Sed magnitudo est tota in actu. Et ideo infinitum quod convenit quantitati, et se tenet ex parte materiæ, repugnat totalitati magnitudinis; non autem totalitati temporis vel motus; esse enim in potentia convenit materiæ.

**ART. IV. — UTRUM POSSIT ESSE INFINITUM IN REBUS SECUNDUM MULTITUDINEM <sup>1</sup>.**

De his etiam De verit. quæst. II, art. 10,  
et quodlibet IX, art. 1.

Ad *quartum* sic proceditur. 1. Videtur quod possibile sit esse multitudinem infinitam secundum actum. Non enim est impossibile id quod est in potentia, reduci ad actum. Sed numerus est in infinitum multiplicabilis. Ergo non est impossibile esse multitudinem infinitam in actu.

2. Præterea, cujuslibet speciei possibile est esse aliquod individuum in actu. Sed species figuræ sunt infinitæ. Ergo possibile est esse infinitas figuras in actu.

3. Præterea, ea quæ non opponuntur ad invicem, non impediunt se invicem. Sed posita aliqua multitudine rerum, adhuc possunt fieri alia multa quæ eis non opponuntur. Ergo non est impossibile aliqua iterum simul esse cum eis, et sic in infinitum. Ergo possibile est esse infinita in actu.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>2</sup>: *Omnia in pondere, numero et mensura dispossuisti* <sup>3</sup>.

**CONCLUSIO.** — Impossibile est esse multitudinem per se, vel per accidens actu infinitam; possibile est autem eam esse in potentia.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim, sicut Avicenna et Algazel <sup>4</sup>, dixerunt quod impossibile est esse multitudinem actu infinitam per se <sup>5</sup>, sed infinitam per accidens multitudinem esse non est im-

possibile. Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid ut multitudo infinita sit. Et hoc est impossibile esse; quia sic oporteret quod aliquid dependeret ex infinitis. Unde ejus generatio nunquam completetur, cum non sit infinita pertransire. Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quædam multitudo requiritur per se; scilicet quod sit ars in anima, et manus movens, et martellus; et si hæc in infinitum multiplicarentur, nunquam opus fabrilis compleretur, quia dependeret ex infinitis causis. Sed multitudo martellorum, quæ accidit ex hoc quod unum frangitur et accipitur aliud, est multitudo per accidens. Accidit enim quod multis martellis operetur, et nihil differt utrum uno, vel duobus, vel pluribus operetur, vel infinitis, si infinito tempore operaretur. Per hunc igitur modum posuerunt quod possibile est esse actu multitudinem infinitam <sup>6</sup> per accidens. Sed hoc est impossibile, quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita; quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu; sive per se, sive per accidens. — Item omnis multitudo in rerum natura existens est creata; et omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur, non enim in vanum agens aliquid operatur. Unde necesse est quod sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens. — Sed esse multitudinem infinitam in potentia possibile est. Quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis. Quanto enim aliquid plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Unde sicut infinitum invenitur in potentia

(1) Scotistæ nominales et ex antiquis Avicenna et Algazel tenent dari posse multitudinem actu infinitam, quos sequuntur quidam recentiores, sententia tamen negans longe communior est.

(2) Sap. XI, 21.

(3) Seu transpositis verbis: *Omnia in mensura, numero et pondere.*

(4) Physic. lib. III.

(5) Avicenna, medicus Hispalensis, unus ex illustrissimis Aristotelis operum interpretibus.

Algazel, auctor arabs, qui, ut Gesnerus notat, adversus errorem edidit librum destructionum.

(6) Infinitum multitudine se ad quantitatem discretam refert (Vid. not. 4, pag. 38).



in divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut supra ostensum est (art. præc.), eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod unumquodque quod est in potentia, reducitur in actum secundum modum sui esse; dies enim non reducitur in actum ut sit tota simul, sed successive; et similiter infinitum multitudinis non reducitur in actum ut sit totum simul, sed successive; quia post quamlibet multitudinem potest sumi alia multitudo in infinitum.

Ad *secundum* dicendum, quod species figurarum habent infinitatem ex infinitate numeri. Sunt enim species figurarum, ut trilaterum, quadrilaterum, et sic inde. Unde sicut multitudo infinita numerabilis non sic reducitur in actum, quod sit tota simul, ita nec multitudo figurarum.

Ad *tertium* dicendum, quod licet, quibusdam positis, alia poni non sit eis oppositum, tamen infinita poni opponitur cuilibet speciei multitudinis. Unde non est possibile esse aliquam multitudinem actu infinitam.

## QUÆSTIO VIII.

### DE EXISTENTIA DEI IN REBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Quia vero infinito convenire videtur quod ubique et in omnibus sit, considerandum est utrum hoc Deo conveniat. — Et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Utrum Deus sit in omnibus rebus. — 2. Utrum Deus sit ubique. — 3. Utrum Deus sit ubique per essentiam et potentiam. — 4. Utrum esse ubique sit proprium Dei.

#### ART. I. — UTRUM DEUS SIT IN OMNIBUS REBUS <sup>1</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 37, quæst. III, art. 1, et Cont. gent. lib. III, cap. 63.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit in omnibus rebus. Quod enim est supra omnia, non est in omnibus rebus. Sed Deus est supra omnia, secundum illud <sup>2</sup>: *Excelsus super omnes gentes Dominus, et super cælos gloria ejus*. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim Basilidis nonnullorumque philosophorum somniantium Deum in circulo solis contineri.

(2) Psal. cxii, 4.

2. Præterea, quod est in aliquo, continetur ab eo. Sed Deus non continetur a rebus, sed magis continet res. Ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo. Unde Augustinus <sup>3</sup> dicit, quod "in ipso potius sunt omnia, quam ipse alicubi."

3. Præterea, quanto aliquod agens est virtuosius, tanto ad magis distans ejus actio procedit. Sed Deus est virtuosissimum agens. Ergo ejus actio pertinere potest ad ea etiam quæ ab ipso distant; nec oportet quod sit in omnibus.

4. Præterea, dæmones res aliquæ sunt; nec tamen Deus est in dæmonibus: *non enim est conventio lucis ad tenebras* <sup>4</sup>, ut dicitur <sup>5</sup>. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

Sed *contra*. Ubicumque operatur aliquid, ibi est. Sed Deus operatur in omnibus, secundum illud <sup>6</sup>: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*. Ergo Deus est in omnibus rebus.

CONCLUSIO. — Deus cum sit ipsum esse per essentiam, est intime in omnibus rebus.

Respondeo dicendum quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere. Unde <sup>7</sup> probatur quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus; sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole, quamdiu aer illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest; cum sit formale respectu omnium quæ in re sunt, ut ex supra dictis patet (quæst. VII, art. 1). Unde

(3) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 20 in princ.

(4) Vel plenius: *Quæ societas lucis ad tenebras? Quæ conventio Christi ad Belial?*

(5) 11. Cor. vi, 15. (6) Is. xxvi, 12.

(7) Physic. lib. VII, text. 10.

oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus est supra omnia per excellentiam suæ naturæ, et tamen est in omnibus rebus, ut causans omnium esse, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente <sup>1</sup>, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt; sicut anima continet corpus. Unde et Deus est in rebus, sicut continens res. Tamen per quamdam similitudinem corporalium dicuntur omnia esse in Deo, inquantum continentur ab ipso.

Ad *tertium* dicendum, quod nullius agentis, quantumcumque virtuosus, actio procedit ad aliquid distans, nisi inquantum in illud per medium agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet quod immediate in omnibus agit. Unde nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare a Deo, per dissimilitudinem naturæ vel gratiæ; sicut et ipse est super omnia per excellentiam suæ naturæ.

Ad *quartum* dicendum, quod in dæmonibus intelligitur et natura, quæ est a Deo; et deformitas culpæ, quæ non est ab ipso <sup>2</sup>. Et ideo non est absolute concedendum quod Deus sit in dæmonibus; sed cum hac additione, inquantum sunt res quædam. In rebus autem quæ nominant naturam non deformatam, absolute dicendum est Deum esse.

**ART. II. — UTRUM DEUS SIT UBIQUE** <sup>3</sup>.  
De his etiam Sent. I, dist. 37, quest. II, art. 1 et 3,  
et Cont. gent. lib. III, cap. 68.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit ubique. Esse enim ubique, significat esse in omni loco. Sed esse in omni loco non convenit Deo, cui non convenit esse in loco. Nam incorporalia, ut dicit Boetius <sup>4</sup>, non sunt in loco. Ergo Deus non est ubique.

2. Præterea, sicut se habet tempus ad successiva, ita se habet locus ad perma-

(1) Ilinc sola vere ac proprie in loco esse dici possunt; quamvis eodem sensu dictum putent, et accipiant imperiti quod *intra corpus est anima*, et similia quædam.

(2) Deformitas culpæ est aliquid mere negativum.

(3) Perrone (Tractat. de Deo, part. II, cap. 3) opportune observat: non esse confundendam immensitatem cum ubiquitate, ut ajunt; nam immensitas est attributum absolutum, Deoque

nentia. Sed unum indivisibile actionis vel motus non potest esse in diversis temporibus. Ergo nec unum indivisibile in genere rerum permanentium potest esse in omnibus locis. Esse autem divinum non est successivum, sed permanens. Ergo Deus non est in pluribus locis: et ita non est ubique.

3. Præterea, quod est totum alicubi, nihil ejus est extra locum illum. Sed Deus, si est in aliquo loco, totus est ibi; non enim habet partes. Ergo nihil ejus est extra locum illum. Ergo Deus non est ubique.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>5</sup>: *Cælum et terram ego impleo* <sup>6</sup>.

**CONCLUSIO.** — Deus est in omnibus locis, tamquam in rebus quibus confert virtutem conservativam locati; et est in omnibus locis replens omnia loca, non sicut corpus impediens alia locari sed causando quod omnia alia sint in loco, et illum repleant.

Respondeo dicendum quod cum locus sit res quædam; esse aliquid in loco potest intelligi dupliciter: vel per modum aliarum rerum; id est, sicut dicitur aliquid esse in aliis rebus quocumque modo, sicut accidentia loci sunt in loco: vel per modum proprium loci, sicut locata sunt in loco. Utroque autem modo secundum aliquid Deus est in omni loco; quod est esse ubique. Primo quidem sicut est in omnibus rebus, ut dans eis esse, et virtutem, et operationem, sic etiam est in omni loco, ut dans ei esse, et virtutem locativam. Item, locata sunt in loco inquantum replent locum; et Deus omnem locum replet; non sicut corpus, corpus enim dicitur replere locum, inquantum non compatitur secum aliud corpus, sed per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excluditur quin alia sint ibi; imo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis quæ replent omnia loca.

Ad *primum* ergo dicendum, quod incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis dimensionis <sup>7</sup>, sicut corpora, sed per contactum virtutis.

necessarium; at esse ubique non convenit illi absolute, sed solum, ut dicitur, hypothetice, seu ex suppositione creaturarum existentium, quarum productio Deo libera fuit.

(4) L. de hebdom. circa princ. (5) Jer. xxiii, 24.

(6) Vel cum nota interrogationis ad majorem emphasim: *Numquid non cælum et terram impleo? dicit Dominus.*

(7) Id est per contactum illius quantitatis quæ locorum spatiis mensuratur.

Ad *secundum* dicendum, quod indivisibile est duplex. Unum quod est terminus continui, ut punctum in permanentibus, et momentum in successivis. Et hujusmodi indivisibile in permanentibus, quia habet determinatum situm, non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis. Et similiter indivisibile actionis vel motus, quia habet determinatum ordinem in motu vel actione, non potest esse in pluribus partibus temporis. Aliud autem indivisibile est, quod est extra totum genus continui. Et hoc modo substantiæ incorporeæ, ut Deus, angelus et anima, dicuntur esse indivisibiles. Tale igitur habet determinatum ad continuum, sicut aliquid ejus, sed in quantum contingit illud sua virtute. Unde secundum quod virtus ejus se potest extendere ad unum vel ad multa, ad parvum vel ad magnum, secundum hoc est in uno vel pluribus locis, et in loco parvo, vel magno.

Ad *tertium* dicendum, quod totum dicitur respectu partium. Est autem duplex pars: scilicet pars essentiæ, ut forma et materia dicuntur partes compositi; et genus et differentia partes speciei; et etiam pars quantitatis, in quam scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo est totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum; quia quantitas locati commensuratur quantitati loci; unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed totalitas essentiæ non commensuratur totalitati loci; unde non oportet quod illud quod est totum totalitate essentiæ in aliquo, nullo modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus, quæ secundum accidens quantitatem habent. Albedo enim est tota in qualibet parte superficie, si accipiatur totalitas essentiæ; quia secundum perfectam rationem suæ speciei invenitur in qualibet parte superficie. Si autem accipiatur totalitas secundum quantitatem, quam habet per accidens, sic non est tota in qualibet parte superficie. In substantiis autem incorporeis non est totalitas, nec per se, nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentiæ. Et ideo sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis entibus.

## ART. III. — UTRUM DEUS

SIT UBIQUE PER ESSENTIAM, PRÆSENTIAM, ET POTENTIAM <sup>1</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 37, quæst. 1, art. 2, et in Exposit. lit. sive textus.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod male assignentur modi existendi Deum in rebus; cum dicitur quod Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam, et præsentiam. Id enim per essentiam est in aliquo, quod essentialiter est in eo. Deus autem non est essentialiter in rebus; non enim est de essentia alicujus rei. Ergo non debet dici quod Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam, et potentiam.

2. Præterea, hoc est esse præsentem alicui rei, scilicet non deesse illi. Sed hoc est Deum esse per essentiam in omnibus, scilicet non deesse alicui rei. Ergo idem est esse Deum in omnibus per essentiam et præsentiam. Superfluum ergo fuit dicere quod Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam, et potentiam.

3. Præterea, sicut Deus est principium omnium rerum per suam potentiam, ita per scientiam et voluntatem. Sed non dicitur Deus esse in rebus per scientiam et voluntatem. Ergo nec per potentiam.

4. Præterea, sicut gratia est quædam perfectio superaddita substantiæ rei; ita multæ sunt aliæ perfectiones superadditæ. Si ergo Deus dicitur esse speciali modo in quibusdam per gratiam, videtur quod secundum quamlibet perfectionem debeat accipi specialis modus essendi Deum in rebus.

Sed *contra* est, quod Gregorius dicit in Glossa <sup>2</sup>, quod Deus communi modo est in omnibus rebus præsentia, potentia et substantia; tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam.

CONCLUSIO. — Est Deus in omnibus per potentiam, quia ei omnia subjecta sunt; est in omnibus per essentiam, quia omnia immediate creavit; et in cunctis est per præsentiam, quia omnia cognoscit.

Respondeo dicendum quod Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo per modum causæ agentis; et sic est in omnibus rebus causatis ab ipso. Alio modo sicut objectum operationis

(1) Hic quæritur quibus modis Deus sit in omnibus omnino creaturis, nulla prorsus excepta.

(2) Sup Cant. cantic. cap. v.



est in operante; quod proprium est in operationibus animæ, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo Deus specialiter est in rationali creatura, quæ cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit (quæst. xii, art. 4), dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam <sup>1</sup>. In rebus vero aliis ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his quæ in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse in toto regno, scilicet per suam potentiam, licet non sit ubique præsens. Per præsentiam vero suam dicitur aliquid esse in omnibus quæ in conspectu ipsius sunt; sicut omnia quæ sunt in aliqua domo, dicuntur esse præsentia alicui, qui tamen non est secundum substantiam suam in qualibet parte domus. Secundum vero substantiam vel essentiam dicitur aliquid esse in loco, in quo ejus substantia habetur. — Fuerunt ergo aliqui, scilicet manichæi, qui dixerunt divinæ potestati subjecta esse spiritualia et incorporalia; visibilia vero et corporalia subjecta esse dicebant potestati principii contrarii <sup>2</sup>. Contra hos ergo oportet dicere quod Deus sit in omnibus per potentiam suam. — Fuerunt vero alii, qui licet crederent omnia esse subjecta divinæ potentiæ; tamen providentiam divinam usque ad hæc inferiora corporea non extendebant <sup>3</sup>; ex quorum persona dicitur <sup>4</sup>: *Circa cardines cæli perambulat, nec nostra considerat*. Et contra hos oportuit dicere quod sit in omnibus per suam præsentiam. — Fuerunt vero alii, qui licet dicerent omnia ad Dei providentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediate esse a Deo creata; sed quod immediate creavit primas creaturas, et illæ creaverunt alias. Et contra hos oportet dicere quod sit in omnibus per essentiam <sup>5</sup>. — Sic ergo est in omnibus

per potentiam, inquantum omnia ejus potestati subduntur; est per præsentiam in omnibus, inquantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus; est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est (art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia earum; sed per essentiam suam, quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est (art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quod aliquid potest dici præsens alicui, inquantum subjacet ejus conspectui; quod tamen distat ab eo secundum suam substantiam, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo oportuit duos modos poni; scilicet per essentiam et præsentiam.

Ad *tertium* dicendum, quod de ratione scientiæ et voluntatis est quod scitum est in sciente, et volitum in volente <sup>6</sup>. Unde secundum scientiam et voluntatem magis res sunt in Deo, quam Deus in rebus. Sed de ratione potentiæ est quod sit principium agendi in aliud; unde secundum potentiam agens operatur et applicatur rei exteriori; et sic per potentiam potest dici agens esse in altero.

Ad *quartum* dicendum, quod nulla alia perfectio superaddita substantiæ, facit Deum esse in aliquo sicut objectum cognitum et amatum, nisi gratia; et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem; de quo modo suo loco agetur (3<sup>a</sup> part. quæst. ii, art. 1).

#### ART. IV. — UTRUM ESSE UBIQUE SIT PROPRIUM DEI <sup>7</sup>.

De his etiam Sent. i, dist. 37, quæst. ii, art. 2, et Cont. gent. lib. iii, cap. 68, et lib. iv, cap. 17 et 19, et quodlibet xii, quæst. i, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod esse ubique non sit proprium Dei. Universale enim, secundum Philosophum <sup>8</sup>, est ubique, et semper. Materia

(1) Est etiam alius modus essendi Deum in homine, scilicet per unionem hypostaticam, de qua in tertia parte agetur, et qui convenit Verbo Dei pro nobis incarnato.

(2) Apud Epiphanium, hæresi lxxvi, § 2, et § 6, præter illa quæ passim Augustinus de illo notat.

(3) Nunc quidam ex philosophis hodiernis ita sentiunt.

(4) Job xxii, 14.

(5) Post nonnullos veteres judæos, valentinianos, gnosticos, manichæos et anthropomorphistas, id in dubium revocant sociniani, nec fidei

caput esse falso contendit Beausobre (*Histoire critique de Manichée*, liv. iii, ch. 4, n<sup>o</sup> 4).

(6) Diversimode tamen juxta conditionem utriusque; quia scitum est in sciente per similitudinem sui cum intellectu; sed volitum est in volente per convenientiam voluntatis ad ipsum; ut quæst. xxxvii expressius dicitur.

(7) Ex articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim Zuinglii et ubiquistarum, dicentium Christi humanitatem ubique esse, sicut divinitatem.

(8) Post. lib. i. text. 43.

enim prima, cum sit in omnibus corporibus, est ubique. Neutrum autem horum est Deus; ut ex præmissis patet (quæst. III, art. 1 et seq.). Ergo esse ubique non est proprium Dei.

2. Præterea, numerus est in numeratis. Sed totum universum est constitutum in numero, ut patet<sup>1</sup>. Ergo aliquis numerus est, qui est in toto universo; et ita ubique.

3. Præterea, totum universum est quoddam totum corpus perfectum, ut dicitur<sup>2</sup>. Sed totum universum est ubique; quia extra ipsum nullus locus est. Non ergo solus Deus est ubique.

4. Præterea, si aliquod corpus esset infinitum, nullus locus esset extra ipsum. Ergo esset ubique. Et sic esse ubique non videtur proprium Dei.

5. Præterea, anima, ut dicit Augustinus<sup>3</sup>, est "tota in toto corpore, et tota in qualibet ejus parte." Si ergo non esset in mundo nisi unum solum animal, anima ejus esset ubique. Et sic esse ubique non est proprium Dei.

6. Præterea, ut Augustinus dicit<sup>4</sup>: "Anima ubi videt, ibi sentit; et ubi sentit, ibi vivit; et ubi vivit, ibi est." Sed anima mea videt quasi ubique; quia successive videt etiam totum cælum. Ergo anima est ubique.

Sed *contra* est, quod Ambrosius dicit<sup>5</sup>: "Quis audeat creaturam dicere Spiritum sanctum, qui in omnibus et ubique et semper est? Quod utique divinitatis est proprium."

CONCLUSIO. — Deum ubique esse oportet, ac primo, id est, non secundum partem.

Respondeo dicendum quod esse ubique *primo et per se*, est proprium Dei. Dico autem *esse ubique primo*, quod secundum se totum est ubique. Si quid enim esset ubique secundum diversas partes in diversis locis existens, non esset primo ubique. Quia quod convenit alicui ratione partis suæ, non convenit ei primo. Sicut cum homo est albus dente, albedo non convenit primo homini, sed denti. *Esse autem ubique per se* dico id cui non convenit esse ubique per accidens; id est, propter aliquam suppositionem factam; quia sic granum milii esset ubi-

que, supposito quod nullum aliud corpus esset. Per se igitur convenit esse ubique alicui, quando tale est quod, qualibet positione facta, sequitur illud esse ubique. Et hoc proprie convenit Deo<sup>6</sup>; quia quocumque loca ponantur, etiamsi ponerentur infinita præter ista quæ sunt, oporteret in omnibus esse Deum; quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primo et per se convenit Deo, et est proprium ejus; quia quocumque loca ponantur, oportet quod in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum seipsum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod universale et materia prima sunt quidem ubique, sed non secundum idem esse<sup>7</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod numerus, cum sit accidens, non est per se, sed per accidens in loco; nec est totus in quolibet numeratorum, sed secundum partem; et sic non sequitur quod sit primo et per se ubique.

Ad *tertium* dicendum, quod totum corpus universi est ubique, sed non primo; quia non totum est in quolibet loco, sed secundum suas partes. Nec iterum per se; quia si ponerentur aliqua alia loca, non esset in eis.

Ad *quartum* dicendum, quod si esset corpus infinitum, esset ubique, sed secundum suas partes.

Ad *quintum* dicendum, quod si esset unum solum animal, anima ejus esset ubique, non primo quidem, sed per accidens.

Ad *sextum* dicendum, quod cum dicitur anima alicubi videre, potest intelligi dupliciter: Uno modo secundum quod hoc adverbium *alicubi* determinat actum videndi ex parte objecti. Et sic verum est quod dum cælum videt, in cælo videt; et eadem ratione in cælo sentit. Non tamen sequitur quod in cælo vivat, vel sit; quia vivere et esse non important actum transeuntem in exterius objectum. Alio modo potest intelligi secundum quod adverbium determinat actum videntis, secundum quod exit a vidente. Et sic verum est quod anima ubi sentit et videt, ibi est et vivit secundum istum modum loquendi; et ita non sequitur quod sit ubique.

(1) Sap. II. (2) De malo et mundo, l. I, text. 4.

(3) De Trin. lib. VI, cap. 5.

(4) Epist. ad Volus. epist. 3.

(5) De Spiritu sancto, lib. I, cap. 7.

(6) Non quod proprie sit in loco cum et lo-

cus potius adsit, ex Boetio, de Trin. lib. I, sed quia juxta modum quo dici potest esse in loco, ei proprium est ut sit in omni loco.

(7) Eorum esse secundum individua diversificatur.

## QUÆSTIO IX.

### DE DEI IMMUTABILITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de immutabilitate et aternitate divina, quæ immutabilitatem consequitur. — Circa immutabilitatem vero quærentur duo. 1. Utrum Deus sit omnino immutabilis — 2. Utrum esse immutabile sit proprium Dei.

#### ART. I. — UTRUM DEUS SIT OMNINO IMMUTABILIS <sup>1</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 8, quæst. III, art. 1,  
et Opusc. III, cap. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit omnino immutabilis. Quidquid enim movet seipsum, est aliquo modo mutabile. Sed, sicut dicit Augustinus <sup>2</sup>: " Spiritus creator movet se, nec per tempus, nec per locum. " Ergo Deus est aliquo modo mutabilis.

2. Præterea <sup>3</sup> dicitur de Sapientia, quod est *mobilior omnibus mobilibus*. Sed Deus est ipsa sapientia. Ergo Deus est mobilis.

3. Præterea, appropinquare et elongari motum significant. Hujusmodi autem dicuntur de Deo in Scriptura <sup>4</sup>: *Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis*. Ergo Deus est mutabilis.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>5</sup>: *Ego Deus, et non mutor*.

CONCLUSIO. — Deus cum sit primum ens, omnino simplex, et per essentiam infinitus, est simpliciter immutabilis.

Respondeo dicendum quod ex præmissis (quæst. II, art. 3) ostenditur Deum esse omnino immutabilem. 1<sup>o</sup> quidem, quia supra ostensum est (loc. cit.) esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus; et quod hujusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicujus potentiæ; eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari. — 2<sup>o</sup> Quia omne quod movetur, quantum ad aliquid ma-

net; et quantum ad aliquid transit; sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam. Et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra (quæst. III, art. 7) quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest. — 3<sup>o</sup> Quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere; nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile <sup>6</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur secundum modum quo Plato dicebat primum movens movere seipsum, omnem operationem nominans motum; secundum quod etiam ipsum intelligere et velle et amare, motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit et amat seipsum: secundum hoc dixerunt quod Deus movet seipsum, non autem secundum quod motus est mutatio est existentis in potentia; ut nunc loquimur de mutatione et motu <sup>7</sup>.

Ad secundum dicendum, quod sapientia dicitur mobilis esse similitudinarie; secundum quod suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum. Nihil enim esse potest quod non procedat a divina sapientia per quamdam imitationem, sicut a primo principio effectivo et formali, prout etiam artificata procedunt a sapientia artificis. Sic igitur in quantum similitudo divinæ sapientiæ gradatim procedit a supremis, quæ magis participant de ejus similitudine, usque ad infima rerum, quæ minus participant, dicitur esse quidam processus et motus divinæ sapientiæ in res; sicut si dicamus solem procedere usque ad

(1) Est de fide, contra hæreses Secundini, agnoetarum et aliorum negantium, Deum esse immutabilem, ut expresse patet ex concilio Nicæno I, in decret. *De fide*, et conc. Lat. IV, *Firmiter*, ubi Deus definitur *incommutabilis*.

(2) Sup. Gen. ad litt. lib. viii, cap. 20.

(3) Sap. vii, 24. (4) Jac. iv, 8. (5) Malac. iii, 6.

(6) Perrone præclare animadvertit quod ad has rationes referri commode possunt cætera argu-

menta, quibus Patres utuntur apud Petavium, ad hanc evincendam Dei proprietatem (Conf. dogm. theol. lib. III, cap. I).

(7) Hinc licet Plato in Phædro dicat *illud moveri per se quod æternum est ac divinum*, sensu jam explicato, immutabile tamen hoc ipsum esse urget, lib. II de Republica, versus finem; et *unum* esse immobile in Parmenide notat non dissimili sensu.



terram, inquantum radius luminis ejus usque ad terram pertingit. Et hoc modo exponit Dionysius<sup>1</sup> dicens, quod omnis processus divinæ manifestationis venit ad nos a Patre luminum motæ.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi dicuntur de Deo in Scripturis metaphrice. Sicut enim dicitur sol intrare domum vel exire, inquantum radius ejus pertingit ad domum; sic dicitur Deus appropinquare ad nos, vel recedere a nobis, inquantum percipimus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus.

## ART. II. — UTRUM ESSE IMMUTABILE SIT DEI PROPRIUM<sup>2</sup>.

De his etiam Sent. 1, dist. 8, quæst. III, art. 1 et 2, et dist. 19, quæst. v, art. 3, et Cont. gent. lib. 1, cap. 13, 14, 15, et Opusc. III, cap. 4, 16, 17, 124, 222, et infra, quæst. XIV, art. 15, et quæst. XIX, art. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod esse immutabile non sit proprium Dei. Dicit enim Philosophus<sup>3</sup>, quod "materia est in omni eo quod movetur. Sed substantiæ quædam creatæ, sicut angeli et animæ, non habent materiam, ut quibusdam videtur. Ergo esse immutabile non est proprium Dei.

2. Præterea, omne quod movetur, movetur propter aliquem finem. Quod ergo jam pervenit ad ultimum finem non movetur. Sed quædam creaturæ jam pervenerunt ad ultimum finem; sicut omnes beati. Ergo aliquæ creaturæ sunt immobiles.

3. Præterea, omne quod est mutabile, est variabile. Sed formæ sunt invariabiles. Dicitur enim in libro VI Princip.<sup>4</sup> quod "forma est simpliciter et invariabiliter essentia consistens. Ergo non est solius Dei proprium esse immutabile.

Sed contra est, quod dicit Augustinus<sup>5</sup>: "Solus Deus immutabilis est. Quæ autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt."

CONCLUSIO. — Solus Deus immutabilis est; omnia vero alia aliquo modo mutabilia; vel per potentiam in alio, vel per potentiam in se, vel secundum esse

substantiale et accidentale; seu secundum esse accidentale quocumque modo.

Respondeo dicendum quod solus Deus est omnino immutabilis; omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis. Sciendum est enim quod mutabile potest aliquid dici dupliciter. Uno modo per potentiam, quæ in ipso est; alio modo per potentiam, quæ in altero est. Omnes enim creaturæ, antequam essent, non erant possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit æternum; sed per solam potentiam divinam, inquantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse producat, ita ex voluntate ejus dependet quod res in esse conservat. Non enim aliter eas in esse conservat, quam semper eis esse dando. Unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, ut patet per Augustinum<sup>6</sup>. Sicut igitur in potentia creatoris fuit ut res essent, antequam essent in seipsis: ita in potentia creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint. Sic igitur, per potentiam quæ est in altero, scilicet in Deo, sunt mutabiles; inquantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, et de esse possunt reduci in non esse. — Si autem dicitur aliquid mutabile per potentiam in ipso existente; sic etiam aliquo modo omnis creatura est mutabilis. Est enim in creatura duplex potentia; scilicet activa, et passiva. Dico autem potentiam passivam, secundum quam aliquid assequi potest suam perfectionem vel in essendo, vel in consequendo finem. Si igitur attendatur mutabilitas rei secundum potentiam ad esse, sic non in omnibus creaturis est mutabilitas, sed in illis solum in quibus illud quod est possibile<sup>7</sup> in eis, potest stare cum non esse. Unde in corporibus inferioribus est mutabilitas et secundum esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum privatione formæ substantialis ipsorum, et quantum ad esse accidentale, si subjectum compa-

(1) De cælest. hier. cap. 1, in princ.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas merito a Scripturis esse dictum (Ps. c1): *Ipsi cæli peribunt, tu autem permanes, et sicut operatorum mutabis eos et mutabuntur, tu autem idem ipse es*; (1. Tim. vii): *Qui solus habet immortalitatem*, et a S. Fulgentio (De fide ad Petrum, cap. 20): *Firmissime tene et nullatenus dubites omnem creaturam naturaliter mutabilem a Deo incommutabili factam*.

(3) Met. lib. II, text. 12.

(4) Cap. de forma, in princ.

(5) Lib. de natura boni, cap. 1.

(6) Sup. Gen. ad litt., lib. IV, c. 12, circa princ.

(7) Id est *potentiale*; accipiendo *possibile*, non prout opponitur impossibili, sed prout actuali, ut ex adjunctis patet. Vel prout *possibile* idem est quod contingens, et opponitur necessario seu per necessitatem existenti, adeoque immutabili.

tiatur secum privationem accidentis; sicut hoc subjectum, homo, compatitur secum non album; et ideo potest mutari de albo in non album. Si vero sit tale accidens, quod consequatur principia essentialia subjecti; privatio illius accidentis non potest stare cum subjecto. Unde subjectum non potest mutari secundum illud accidens; sicut nix non potest fieri nigra. — In corporibus vero cælestibus materia non compatitur secum privationem formæ <sup>1</sup>; quia forma perficit totam potentialitatem materiæ. Et ideo non sunt mutabilia secundum esse substantiale, sed secundum esse locale; quia subjectum compatitur secum privationem hujus loci, vel illius. — Substantiæ vero incorporeæ, quia sunt ipsæ formæ subsistentes <sup>2</sup>, quæ tamen se habent ad esse ipsarum, sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem hujus actus; quia esse consequitur formam, et nihil corrumpitur nisi per hoc quod amittit formam. Unde in ipsa forma non est potentia ad non esse. Et ideo hujusmodi substantiæ sunt immutabiles et invariabiles secundum esse. Et hoc est quod dicit Dionysius <sup>3</sup> quod “ substantiæ intellectuales creatæ, mundæ sunt a generatione, et ab omni variatione; sicut incorporeales et immateriales. „ Sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas. Una secundum quod sunt in potentia ad finem; et sic est in eis mutabilitas secundum electionem de bono in malum, ut Damascenus dicit <sup>4</sup>. Alia secundum locum, inquantum virtute sua finita possunt attingere quædam loca, quæ prius non attingebant. Quod de Deo dici non potest, qui sua infinitate omnia loca replet, ut supra dictum est (quæst. viii, art. 2). — Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem; vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia; vel secundum esse locale tantum, sicut corpora cælestia; vel secundum

ordinem ad finem, et applicationem virtutis ad diversa, sicut in angelis; et universaliter omnes creaturæ communiter sunt mutabiles secundum potentiam creantis, in cujus potestate est esso et non esse earum. Unde, cum Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium ejus est omnino immutabilem esse <sup>5</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod objectio illa procedit de eo quod est mutabile secundum esse substantiale vel accidentale. De tali enim motu philosophi tractaverunt.

Ad *secundum* dicendum, quod angeli beati supra immutabilitatem essendi, quæ competit eis secundum naturam, habent immutabilitatem electionis ex divina virtute; tamen remanet in eis mutabilitas secundum locum.

Ad *tertium* dicendum, quod formæ dicuntur invariabiles, quia non possunt esse subjectum variationis; subjiciuntur tamen variationi, inquantum subjectum secundum eas variatur. Unde patet quod secundum quod sunt, sic variantur. Non enim dicuntur entia quasi sint subjectum essendi, sed quia eis aliquid est.

## QUESTIO X.

### DE DEI ÆTERNITATE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde queritur de æternitate. Et circa hoc queruntur sex: 1. Quid sit æternitas. — 2. Utrum Deus sit æternus. — 3. Utrum esse æternum sit proprium Dei. — 4. Utrum æternitas differat ab ævo, et tempore. — 5. De differentia ævi, et temporis. — 6. Utrum sit unum ævum tantum; sicut est unum tempus, et una æternitas.

**ART. I. — UTRUM CONVENIENTER DEFINIATUR ÆTERNITAS, QUOD EST INTERMINABILIS VITÆ TOTA SIMUL ET PERFECTA POSSESSIO** <sup>6</sup>.

De his etiam Sent. i, dist. 8, quæst. ii, art. 1, et dist. 19, quæst. item ii, art. 1, et De potent. quæst. iii, art. 14. et 20.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit conveniens definitio æter-

intelligi potest B. Thomæ doctrinam immerito fuisse olim traductam, quasi docere voluerit aliquas creaturas esse omnino necessarias, ita ut simpliciter et absolute non possint non esse.

(6) Hujus definitionis Boetii sensus est quod æternitas sit duratio tota simul et indeficiens rei viventis, nullum habens nec habere potens terminum, sed carens tam principio quam fine, et etiam successione. Scotistæ æternitatem definiunt: *Duratio totius simul, carens principio et fine*, et eam non ut simultaneam, sed ut successivam intelligunt.

(1) Hæc B. Thomæ sententia affirmantis cælos ex natura esse incorruptibiles habet fundamenta non tantum in philosophia Aristotelis, sed etiam in sanctis Patribus. Nam plerique hanc doctrinam tenent, quamvis ex iis non desint qui cælos non esse naturæ suæ incorruptibiles tradant.

(2) Propter intrinsicam identitatem suppositi earum et naturæ, ut supra, qu. iii, art. 3, notatum est.

(3) De div. nom. cap. 4.

(4) Fid. orth. lib. ii, cap. 3 et 4.

(5) Ex toto præsentis articuli decursu facile

nitatis, quam Boetius ponit <sup>1</sup> dicens quod " æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio. „ Interminabile enim negative dicitur. Sed negatio non est de ratione nisi eorum quæ sunt deficientia; quod æternitati non competit. Ergo in definitione æternitatis non debet poni *interminabile*.

2. Præterea, æternitas durationem quamdam significat. Duratio autem magis respicit esse quam vitam. Ergo non debuit poni in definitione æternitatis *vita*, sed magis *esse*.

3. Præterea, totum dicitur quod habet partes. Hoc autem æternitati non convenit, cum sit simplex. Ergo inconvenienter dicitur *tota*.

4. Præterea, plures dies non possunt esse simul, nec plura tempora. Sed in æternitate pluraliter dicuntur dies et tempora. Dicitur enim <sup>2</sup>: *Egressus ejus ab initio a diebus æternitatis*; et <sup>3</sup>: *Secundum revelationem mysterii temporibus æternis taciti*. Ergo æternitas non est tota simul.

5. Præterea, *totum et perfectum* sunt idem. Posito igitur quod sit *tota*, superflue additur quod sit *perfecta*.

6. Præterea, *possessio* ad durationem non pertinet. Æternitas autem quædam duratio est. Ergo æternitas non est possessio.

DEFINITIO. — Æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.

Respondeo dicendum quod sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem æternitatis oportet nos venire per tempus; quod nihil aliud est quam numerus motus secundum prius et posterius <sup>4</sup>. Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram; ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus; quod nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur

ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu; ita in apprehensione uniformitatis ejus quod est omnino extra motum, consistit ratio æternitatis. Item ea dicuntur tempore mensurari, quæ principium et finem habent in tempore, ut dicitur <sup>5</sup>. Et hoc ideo, quia in omni eo quod movetur, est accipere aliquod principium et aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest. Sic ergo ex duobus notificatur æternitas: 1<sup>o</sup> Ex hoc quod id quod est in æternitate, est interminabile, id est principio et fine carens; ut terminus ad utrumque referatur <sup>6</sup>. 2<sup>o</sup> Per hoc quod ipsa æternitas successione caret, tota simul existens.

Ad *primum* ergo dicendum, quod simplicia consueverunt per negationem definiri; sicut punctum est cujus pars non est; quod non ideo est, quod negatio sit de essentia eorum; sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis <sup>7</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod illud quod est vere æternum, non solum est ens, sed vivens; et ipsum vivere se extendit quodam modo ad operationem, non autem esse. Protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem magis quam secundum esse; unde et tempus est numerus motus.

Ad *tertium* dicendum, quod æternitas dicitur tota, non quia habet partes, sed inquantum nihil ei deest.

Ad *quartum* dicendum, quod sicut Deus, cum sit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphorice in Scripturis nominatur, sic æternitas tota simul existens nominibus temporalibus successivis <sup>8</sup>.

Ad *quintum* dicendum, quod in tempore est duo considerare; scilicet ipsum tempus, quod est successivum; et nunc temporis <sup>9</sup> quod est imperfectum. Dicitur ergo tota simul, ad removendum tempus;

(1) De cons. lib. III, pros. 2.

(2) Mich. v, 2.

(3) Rom xvi, 25

(4) Sic in temporis definitione Aristoteles usus est nomine *numeri*, quia mensuramus motum numerando tempus, ut dicendo ipsum durasse per tres aut quatuor horas, et addidit *secundum prius et posterius*, quia cum motus essentialiter consistat in continuo fluxu partium, quarum prior præcedit et posterior succedit, duratio numerabilis istius successionis est ipsum tempus.

(5) Phys. lib. IV, text. 70.

(6) Nempe ad principium ut ad terminum *in quo*; et ad finem ut ad terminum *ad quem*.

(7) Id est, nisi ab eis illud removendo quod compositis ex natura convenit, etc.

(8) Inquantum nempe omnia complectitur tempora, ut ipse S. Thomas in supradictum locum addit, lect. 2.

(9) Nunc temporis juxta D. Thomam est instans indivisibile, quod, licet sit totum simul



et perfecta, ad excludendum nunc temporis.

Ad *sextum* dicendum, quod illud quod possidet, firmiter et quiete habetur. Ad designandam ergo immutabilitatem et indeficientiam æternitatis, usus est nomine possessionis.

#### ART. II. — UTRUM DEUS SIT ÆTERNUS <sup>1</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. 2, quæst. 1, art. 1, et Cont. gent. lib. 1, cap. 15, et De potent. qu. III, art. 17 ad 25, et Opusc. 3, cap. 5, 6, 7 et 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit æternus. Nihil enim factum potest dici de Deo. Sed æternitas est aliquid factum. Dicit enim Boetius <sup>2</sup> quod “ *nunc* fluens facit tempus, *nunc* stans facit æternitatem; ” et Augustinus dicit <sup>3</sup>, quod “ Deus est auctor æternitatis. ” Ergo Deus non est æternus.

2. Præterea, quod est ante æternitatem, et post æternitatem, non mensuratur æternitate. Sed “ Deus est ante æternitatem, ut dicitur <sup>4</sup>, et post æternitatem. ” Dicitur enim <sup>5</sup>: quod *Dominus regnabit in æternum, et ultra*. Ergo esse æternum non convenit Deo.

3. Præterea, æternitas mensura quædam est. Sed Deo non convenit esse mensuratum. Ergo non competit ei esse æternus.

4. Præterea, in æternitate non est præsens, præteritum, vel futurum, cum sit tota simul, ut dictum est (art. 1). Sed de Deo dicuntur in Scripturis verba præsentis temporis, præteriti, vel futuri. Ergo Deus non est æternus.

Sed contra est, quod dicit Athanasius <sup>6</sup>: *Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus sanctus* <sup>7</sup>.

CONCLUSIO. — Deus immutabilis existens, æternus non solum est, sed etiam sua æternitas.

Respondeo dicendum quod ratio æternitatis consequitur immutabilitatem,

sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet (art. præc.). Unde cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse æternum. Nec solum est æternus, sed est sua æternitas <sup>8</sup>; cum tamen nulla alia res sit sua duratio; quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme. Unde sicut est sua essentia, ita sua æternitas.

Ad *primum* ergo dicendum, quod *nunc* stans dicitur facere æternitatem, secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quod apprehendimus fluxum ipsius *nunc*, ita causatur in nobis apprehensio æternitatis, inquantum apprehendimus *nunc* stans. Quod autem dicit Augustinus <sup>9</sup> quod “ Deus est auctor æternitatis, ” intelligitur de æternitate participata. Eo enim modo communicat Deus suam æternitatem aliquibus, quod et suam immutabilitatem.

Et per hoc patet solutio ad *secundum*. Nam Deus dicitur esse ante æternitatem, prout participatur a substantiis immaterialibus. Unde et ibidem dicitur <sup>10</sup> quod “ intelligentia parificatur æternitati. ” Quod autem dicitur in Exod.: *Dominus regnabit in æternum, et ultra*, sciendum quod *æternum* accipitur ibi pro sæculo; sicut habet alia translatio <sup>11</sup>. Sic igitur dicitur quod regnabit ultra æternum; quia durat ultra quodcumque sæculum, id est ultra quaecumque durationem datam. Nihil est enim aliud sæculum quam periodus cujuslibet rei, ut dicitur <sup>12</sup>. Vel dicitur etiam ultra æternum regnare; quia si etiam aliquid aliud semper esset, ut motus cæli, secundum quosdam philosophos, tamen Deus ultra regnat, inquantum ejus regnum est totum simul.

Ad *tertium* dicendum, quod æternitas non est aliud quam ipse Deus. Unde non dicitur Deus æternus, quasi sit aliquo modo mensuratus; sed accipitur ibi

nec habeat partes, non est tamen quid perfectum in ratione durationis, cum statim evanescat, ac in illo nihil perfecte possideatur.

(1) Quod patet ex Scripturis (Ps. IX): *Dominus in æternum permanet*; (Deut. XXXII): *Vivo ego in æternum*; (Rom. XVI): *Secundum præceptum æterni Dei*; quibus consonat conc. Lateran. IV, cap. *Firmiter*, de summa Trinitate: *Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, æternus, immensus, etc.*

(2) De cons. lib. V, pros. ult.

(3) Quæst. lib. LXXXIII, qu. 23.

(4) Lib. de causis, prop. 2.

(5) Exod. XV, 18.

(6) In Symbolo.

(7) Hoc fidei symbolum non ab Athanasio fuit editum, sed illud ad *Primam*, die dominica, Ecclesia recitat, et a concilio Florent. *compendiosa fidei regula* vocatum fuit.

(8) Hic B. Thomas loquitur de duratione interna, quæ non est quidpiam realiter distinctum a rei existentia, sed quæ solummodo ab ea formaliter distinguitur quatenus præter existentiam connotat ipsius existentie conservationem et permanentiam.

(9) Loc. cit. (10) Lib. de causis, propos. 2.

(11) Puta 70. Interpretum, quæ sic latine legitur juxta græcum εἰς τὸν αἰῶνα.

(12) De cælo, lib. I text. 100.

ratio mensuræ <sup>1</sup> secundum apprehensionem nostram tantum.

Ad *quartum* dicendum, quod verba diversorum temporum attribuuntur Deo, inquantum ejus æternitas omnia tempora includit; non quod ipse varietur per præsens, præteritum et futurum <sup>2</sup>.

**ART. III. — UTRUM ESSE ÆTERNUM SIT PROPRIUM DEI <sup>3</sup>.**

De his etiam Sent. I, dist. 8, quæst. II, art. 2, et dist. 19, quæst. I, art. 1, ut et Sent. IV, dist. 49, quæst. I, art. 2. quæstiunc. 3, et Cont. gent. lib. I, cap. 15, et in Lib. de causis, sect. 2, col. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod esse æternum non sit soli Deo proprium. Dicitur enim <sup>4</sup>, quod *qui ad justitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellæ in perpetuas æternitates*. Non autem essent plures æternitates, si solus Deus esset æternus. Non igitur solus Deus est æternus.

2. Præterea <sup>5</sup> dicitur: *Ite, maledicti, in ignem æternum*. Non igitur solus Deus est æternus.

3. Præterea, omnia necessarium est æternum. Sed multa sunt necessaria; sicut omnia principia demonstrationis, et omnes propositiones demonstrativæ. Ergo non solus Deus est æternus.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus <sup>6</sup> et Hieronymus <sup>7</sup>: "Deus solus est, qui exordium non habet." Quidquid autem exordium habet, non est æternum. Solus ergo Deus est æternus.

**CONCLUSIO.** — Solus Deus vere et proprie immutabilis cum sit, æternus est; cætera vero eo æterna sunt, quo aliquam immutabilitatem participant.

Respondeo dicendum quod æternitas vere et proprie in solo Deo est; quia æternitas immutabilitatem consequitur, ut ex dictis patet (art. præc.). Solus autem Deus est omnino immutabilis, ut est superius ostensum (quæst. IX, art.

1 et 2). Secundum tamen quod aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua ejus æternitatem participant. Quædam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur a Deo, quod nunquam esse desinunt. Et secundum hoc dicitur <sup>8</sup> de terra, quod *in æternum stat*; et sic æternitas angelis attribui potest, secundum illud <sup>9</sup>: *Illuminans tu mirabiliter a montibus æternis*. Quædam etiam æterna in Scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis, licet corruptibilia sint; sicut in Psal. dicuntur *montes æterni*; et <sup>10</sup> etiam dicitur: *De pomis collium æternorum*. Quædam autem amplius participant de ratione æternitatis, inquantum habent intransmutabilitatem <sup>11</sup>, vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem; sicut angeli et beati, qui Verbo fruuntur; quia "quantum ad illam visionem Verbi non sunt in sanctis volubiles cogitationes, ut dicit Augustinus <sup>12</sup>. Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam æternam, secundum illud <sup>13</sup>: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant*, etc.

Ad *primum* ergo dicendum, quod dicuntur multæ æternitates secundum quod sunt multi participantæ æternitatem ex ipsa Dei contemplatione.

Ad *secundum* dicendum, quod ignis inferni dicitur æternus propter interminabilitatem tantum. Est tamen in pœnis eorum transmutatio, secundum illud <sup>14</sup>: *Ad nimium calorem transibunt ab aquis nivium*. Unde in inferno non est vera æternitas, sed magis tempus; secundum illud <sup>15</sup>: *Erit tempus eorum in sæcula*.

Ad *tertium* dicendum, quod necessarium significat quemdam modum veritatis <sup>16</sup>. Verum autem, secundum Philosophum <sup>17</sup>, est in intellectu. Secundum hoc igitur vera et necessaria sunt æterna, quia sunt in intellectu æterno, qui est in-

(1) Sic æternitas est tantum improprie et secundum nostram apprehensionem potest divinæ existentie mensura dici, quatenus æternitatem per *fuisse*, per *esse*, ac per *futurum esse*, cogitatione dividimus.

(2) Ex his sequitur quod solum verbum est præsentis temporis aptissime et propriissime Deo conveniat; ideo seipsum definit: *Ego sum qui sum*.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæreses arnaldistarum, albanensium, Manichæi, Origenis, Aristotelis et hodiernorum pantheistarum, dicentium præter Deum esse aliquid æternum, mundum fuisse ab æterno, et materiam elementorum, ex qua factus est mundus, non esse factam, sed Deo coæter-

nam; quod damnatum est ab Innoc. III in *concilio generali*.

(4) Dan. XII, 3. (5) Matth. XXV, 41.

(6) Non August. sed Fulgentius, lib. de fide ad Petr., c. 6. Qui liber antea S. Aug. adscribatur.

(7) Ad Damasum, epist. LVII. (8) Eccl. I.

(9) Ps. LXXV, 5. (10) Deut. XXXIII, 15.

(11) Etsi non admittant transmutabilitatem ab intrinseco admittunt tamen aliquam ab extrinseco, ratione actuum intellectus et voluntatis, quos alios et alios successive produciunt.

(12) De Trin. lib. XV, c. 16. (13) Joan. XVII, 3

(14) Job XXIV, 19. (15) Ps. LXXX, 16.

(16) Hinc propositiones quæ a logicis vocantur modales (Conf. Arist. De Hermenia, c. 13).

(17) Met. lib. VI, text. 8.

telleetus divinus solus. Unde non sequitur quod aliquid extra Deum sit æternum.

**ART. IV. — UTRUM ÆTERNITAS  
DIFFERAT A TEMPORE.**

De his etiam Sent. i, dist. 10, quest. ii, art. 1. et Sent. ii, dist. 2, quest. i, art. 1, et quodl. 5, quest. iv, et quodl. 10, quest. ii, ut et De potent. quest. iii, art. 14 ad 18.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod æternitas non sit aliud a tempore. Impossibile est enim duas esse mensuras durationis simul, nisi una sit pars alterius. Non enim sunt simul duo dies, vel duæ horæ; sed dies et horæ sunt simul, quia hora est pars diei. Sed æternitas et tempus sunt simul; quorum utrumque mensuram quamdam durationis importat. Cum igitur æternitas non sit pars temporis, quia æternitas excedit tempus et includit ipsum, videtur quod tempus sit pars æternitatis, et non aliud ab æternitate.

2. Præterea, secundum Philosophum<sup>1</sup>, *Nunc* temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur constituere rationem æternitatis, quod sit idem indivisibiliter se habens in toto decursu temporis. Ergo æternitas est *nunc* temporis. Sed *nunc* temporis non est aliud secundum substantiam a tempore. Ergo nec æternitas.

3. Præterea, sicut mensura primi motus est mensura omnium motuum, ut dicitur<sup>2</sup>, ita videtur quod mensura primi esse sit mensura omnis esse. Sed æternitas est mensura primi esse, quod est esse divinum. Ergo æternitas est mensura omnis esse. Sed esse rerum corruptibilium mensuratur tempore. Ergo tempus est vel æternitas, vel aliquid æternitatis.

Sed *contra* est, quod æternitas est tota simul. In tempore autem est *prius* et *posterius*. Ergo tempus et æternitas non sunt idem.

**CONCLUSIO.** — Differt æternitas a tempore, quod ea est tota simul, tempus vero successivum est. Non autem differunt quod æternitas principio et fine caret, tempus vero non, nisi quoad mensurata, vel in potentia, intelligendo ea sic differre.

(1) Phys. lib. iv, text. 104 et 121.

(2) Ibid. text. 123.

(3) Hanc rationem ut præcipuam assignant scotistæ.

(4) De consolatione, lib. 5, pros. 4.

(5) Non est sensus quod æternitas sit secundum

Respondet dicendum quod manifestum est tempus et æternitatem non esse idem. Et hujus diversitatis rationem quidam<sup>3</sup> assignaverunt ex hoc quod æternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed hæc est differentia per accideus, et non per se. Quia dato quod tempus semper fuerit, et semper futurum sit, secundum positionem eorum qui motum cæli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter æternitatem et tempus, ut dicit Boetius<sup>4</sup>, ex hoc quod æternitas est tota simul, quod tempori non convenit; et iterum quia æternitas est mensura esse permanentis<sup>5</sup>, tempus vero est mensura motus. — Si tamen prædicta differentia attendatur quantum ad mensurata, et non quantum ad mensuras, sic habet aliam rationem. Quia solum illud mensuratur tempore, quod habet principium et finem in tempore, ut dicitur<sup>6</sup>. Unde si motus cæli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cum infinitum non sit mensurabile, sed mensuraret quamlibet circulationem, quæ habet principium et finem in tempore. — Potest tamen et aliam rationem habere ex parte istarum mensurarum, si accipiatur finis et principium in potentia. Quia etiam dato quod tempus semper dureret, tamen possibile est signare in tempore et principium et finem, accipiendo aliquas partes ipsius; sicut dicimus principium et finem diei vel anni, quod non contingit in æternitate. Sed tamen istæ differentie consequuntur eam, quæ est per se et primo, differentiam; per hoc scilicet quod æternitas est tota simul, non autem tempus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si tempus et æternitas essent mensuræ unius generis; quod patet esse falsum ex his quorum est tempus et æternitas mensura.

Ad *secundum* dicendum, quod *nunc* temporis est idem subjecto in toto tempore, sed differens ratione; eo quod sicut tempus respondet motui, ita *nunc* temporis respondet mobili; mobile autem est idem subjecto in toto decursu tem-

dum rei veritatem esse permanentis mensurated quod in quantum juxta nostrum intelligendi modum mensuræ rationem habet, non sit cujus, vis rei propriæ mensura, sed tantum esse permanentis (Vid. not. 8, art. 2).

(6) Phys. lib. iv, text. 120.



poris, sed differens ratione, inquantum est hic et ibi; et ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius *nunc*, secundum quod alternatur ratione, est tempus. Æternitas autem manet eadem et subjecto et ratione. Unde æternitas non est idem quod *nunc* temporis <sup>1</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut æternitas est propria mensura ipsius esse permanentis <sup>2</sup>, ita tempus est propria mensura motus. Unde secundum quod aliquod esse recedit a permanentia essendi, et subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab æternitate, et subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur æternitate, sed tempore. Tempus enim mensurat non solum quæ transmutantur in actu, sed etiam quæ sunt transmutabilia. Unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem; quæ est ejus quod natum est moveri, et non movetur.

**ART. V. — DE DIFFERENTIA ÆVI ET TEMPORIS** <sup>3</sup>.

Idem et locis art. 4 indicatis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ævum non sit aliud a tempore. Dicit enim Augustinus <sup>4</sup> quod "Deus movet creaturam spiritualem per tempus." Sed ævum dicitur esse mensura spiritualium substantiarum. Ergo tempus non differt ab ævo.

2. Præterea, de ratione temporis est quod habeat prius et posterius; de ratione vero æternitatis est quod sit tota simul, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Sed ævum non est æternitas. Dicitur enim <sup>5</sup>, quod *sapientia æterna est ante ævum*. Ergo non est totum simul, sed habet prius et posterius; et ita tempus.

3. Præterea, si in ævo non est prius et posterius. sequitur quod in æviternis non differat esse, vel fuisse, vel futurum esse. Cum igitur sit impossibile æviterna non fuisse, sequitur quod impossibile sit ea non futura esse; quod falsum est, cum Deus possit ea reducere in nihilum.

4. Præterea, cum duratio æviternorum

sit infinita ex parte post, si ævum sit totum simul, sequitur quod aliquod creatum sit infinitum in actu; quod est impossibile. Non igitur ævum differt a tempore.

Sed *contra* est, quod dicit Boetius <sup>6</sup>: Qui tempus ab ævo ire jubes.

**CONCLUSIO.** — Ævum ipsum est medium inter æternitatem et tempus, utroque participans.

Respondeo dicendum quod ævum differt a tempore et ab æternitate, sicut medium existens inter illa. Et horum differentiam aliqui sic assignant dicentes, quod æternitas principio et fine caret: ævum habet principium, sed non finem; tempus autem habet principium et finem. Sed hæc differentia est per accidens, sicut supra dictum est (art. præc.). Quia etiamsi semper æviterna fuissent, et semper futura essent, ut aliqui ponunt; vel etiamsi quandoque deficerent (quod Deo possibile esset), adhuc ævum distingueretur ab æternitate et tempore. — Alii vero assignant differentiam inter hæc tria per hoc quod æternitas non habet prius et posterius; tempus autem prius et posterius cum innovatione et veteratione; ævum habet prius et posterius sine innovatione et veteratione. Sed hæc positio implicat contradictoria. — Quod quidem manifeste apparet, si innovatio et veteratio referantur ad ipsam mensuram. Cum enim prius et posterius durationis non possit esse simul, si ævum habet prius et posterius, oportet quod priori parte ævi recedente, posterior de novo adveniat; et sic erit innovatio in ipso ævo, sicut in tempore. Si vero referatur ad mensurata, adhuc sequitur inconveniens. Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore, quod habet esse transmutabile, et ex transmutabilitate mensurati est prius et posterius in mensura, ut patet <sup>7</sup>. Si igitur ipsum æviternum non sit inveterabile, nec innovabile, hoc erit, quia esso ejus est intransmutabile. Mensura ergo ejus non habebit prius et posterius. —

(1) Nunc temporis dupliciter a B. Thoma sumitur; scilicet est stans invariabiliter, et est fluens variabiliter: prius æternitatem constituit, posterius constituit tempus.

(2) Quoad integram et perfectam permanentiam quæ nulli prorsus mutabilitati adjuncta est. Alioquin etiam ævum est mensura cujusdam esse permanentis; non omnino tamen sicut Deus, ut infra

(3) Tempus, æternitatem, et ævum a se invicem sic distinguit Scriptura (Eccli. 1): *Omnia sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper et est ante ævum. Est designat æternitatem, fuit tempus, et ævum ævum.*

(4) Sup. Gen. ad litt. lib. viii, cap. 20, 22, 23.

(5) Eccli. 1.

(6) De consolat. lib. iii, metro 9.

(7) Phys. lib. iv, text. 110 et 117.

Est ergo dicendum quod, cum æternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab æternitate. Quædam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subjectum transmutationis, vel in transmutatione consistit, et hujusmodi mensurantur tempore; sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. Quædam vero recedunt minus a permanentia essendi; quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subjectum transmutationis; tamen habent transmutationem adjunctam, vel in actu, vel in potentia; sicut patet in corporibus cælestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile; tamen esse intransmutabile habent cum transmutabilitate secundum locum. Et similiter patet de angelis, quod habent esse intransmutabile quantum ad eorum naturam pertinet, cum transmutabilitate secundum electionem<sup>1</sup>, et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum et locorum suo modo. Et ideo hujusmodi mensurantur ævo<sup>2</sup>, quod est medium inter æternitatem et tempus. Esse autem quod mensurat æternitas, nec est mutabile, nec mutabilitati adjunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius; ævum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjungi possunt; æternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea comparitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod creaturæ spirituales quantum ad affectiones et intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore. Unde et Augustinus dicit<sup>3</sup> quod per tempus moveri, est per affectiones moveri. Quantum vero ad eorum esse naturale, mensurantur ævo; sed quantum ad visionem gloriæ, participant æternitatem.

Ad *secundum* dicendum, quod ævum est totum simul, non tamen est æternitas; quia comparitur secum *prius* et *posterius*.

Ad *tertium* dicendum, quod in ipso esse angeli in se considerato non est

(1) Non quod post alicujus rei electionem in contrarium verti possint, sed quod eam pro arbitrio eligere antea potuerunt; vel quia possunt in actu exercito nunc in hoc ferri, nunc in illud indifferenter, prout volunt; ut infra suo loco dicetur, cum de libero eorum arbitrio agendum erit.

(2) Hinc vera æternitatis et ævi differentia est quod æternitas sit duratio rei prorsus immuta-

differentia præteriti et futuri, sed solum secundum adjunctas mutationes. Sed quod dicimus angelum esse vel fuisse, vel futurum esse, differt secundum acceptionem intellectus nostri, qui accipit esse angeli per comparisonem ad diversas partes temporis. Et cum dicit angelum esse, vel fuisse, supponit aliquid cum quo ejus oppositum non subditur divinæ potentiæ. Cum vero dicit futurum esse, nondum supponit aliquid. Unde cum esse et non esse angeli subsit divinæ potentiæ; absolute considerando, potest Deus facere quod esse angeli non sit futurum; tamen non potest facere quod non sit, dum est, vel quod non fuerit, postquam fuit.

Ad *quartum* dicendum, quod duratio ævi est infinita, quia non finitur tempore. Sic autem esse aliquid creatum infinitum, quod non finiatur quodam alio, non est inconveniens.

#### ART. VI. — UTRUM SIT UNUM ÆVUM TANTUM.

De his etiam Sent. II, dist. 2, quæst. 1, art. 2,  
ut et dist. 5, quæst. 1, art. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit tantum unum ævum. Dicitur enim in apocryphis Esdræ<sup>4</sup>: *Majestas et potestas ævorum est apud te, Domine.*

2. Præterea, diversorum generum diversæ sunt mensuræ. Sed quædam æviterna sunt in genere corporalium, scilicet corpora cælestia; quædam vero sunt spirituales substantiæ, scilicet angeli. Non ergo est unum ævum tantum.

3. Præterea, cum ævum sit nomen durationis, quorum est unum ævum, est una duratio. Sed non omnium æviter-norum est una duratio; quia quædam post alia esse incipiunt, ut maxime patet in animabus humanis. Non est ergo unum ævum tantum.

4. Præterea, ea quæ non dependent ab invicem, non videntur habere unam mensuram durationis. Propter hoc enim omnium temporalium videtur esse unum tempus, quia omnium motuum quodammodo causa est primus motus<sup>5</sup>, qui

biliter existentis, ævum autem est duratio rei invariabilis secundum esse substantiale, variabilis tamen accidentaliter, ut secundum locum, secundum electionem et secundum intelligentiam.

(3) Ibid. cap. 20.

(4) Lib. III, cap. 4.

(5) Seu motus primi cæli vel *primæ spheræ*, sicut ex Physicorum lib. IV. Hinc et *primum mobile* passim a philosophis appellatur.

primus tempore mensuratur. Sed æviterna non dependent ab invicem, quia unus angelus non est causa alterius. Non ergo est unum ævum tantum.

Sed *contra*. Ævum est simplicius tempore et propinquius se habens ad æternitatem. Sed tempus est unum tantum. Ergo multo magis ævum.

CONCLUSIO. — Quo plura æterna sunt, æva etiam plura sunt; magis tamen unum tantum ævum est mensura unius primi æviterni quod simplicissimum est.

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod est unum ævum tantum: quidam quod multa. Quid autem horum verius sit, oportet considerare ex causa unitatis temporis. In cognitionem enim spirituum per corporalia devenimus. Dicunt autem quidam esse unum tempus omnium temporalium propter hoc quod est unus numerus omnium numeratorum; cum tempus sit numerus secundum Philosophum<sup>1</sup>. Sed hoc non sufficit; quia tempus non est numerus, ut abstractus extra numeratum; sed ut in numerato existens; alioquin non esset continuus: quia decem ulnæ panni continuitatem habent non ex numero, sed ex numerato. Numerus autem in numerato existens non est idem omnium, sed diversus diversorum. — Unde alii assignant causam unitatis temporis ex unitate æternitatis, quæ est principium omnis durationis. Et sic omnes durationes sunt unum, si consideretur eorum principium. Sunt vero multæ, si consideretur diversitas eorum quæ recipiunt durationem ex influxu primi principii. — Alii vero assignant causam unitatis temporis ex parte materiæ primæ, quæ est primum subjectum motus, cuius mensura est tempus. — Sed neutra assignatio sufficiens videtur; quia ea quæ sunt unum principio, vel subjecto, et maxime remoto<sup>2</sup>, non sunt unum simpliciter, sed secundum quid. Est ergo vera ratio unitatis temporis, unitas primi motus, secundum quem, cum sit simplicissimus, omnes alii mensurantur;

ut dicitur in Metaph.<sup>3</sup>. Sic ergo tempus ad illum motum comparatur non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subjectum; et sic ab eo recipit unitatem. Ad alios autem motus comparatur solum ut mensura ad mensuratum. Unde secundum eorum multitudinem non multiplicatur; quia una mensura separata multa mensurari possunt. — Hoc igitur habito, sciendum quod de substantiis spiritualibus duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod omnes processerunt a Deo in quadam æqualitate, ut Origenes dixit<sup>4</sup>, vel etiam multæ earum, ut quidam posuerunt. Alii vero dixerunt quod omnes substantiæ spirituales processerunt a Deo quodam gradu et ordine. Et hoc videtur sentire Dionysius qui dicit<sup>5</sup> quod inter substantias spirituales sunt primæ, mediæ et ultimæ, etiam in uno ordine angelorum. — Secundum igitur primam opinionem necesse est dicere quod sunt plura æva, secundum quod sunt plura æviterna prima æqualia. Secundum autem secundam opinionem deberet dicere quod sit unum ævum tantum; quia, cum unumquodque mensuretur simplicissimo sui generis, ut dicitur<sup>6</sup>, oportet quod esse omnium æviternorum mensuretur per esse primi æviterni, quod tanto est simplicius, quanto prius. Et quia secunda opinio verior est, ut infra ostendetur (q. XLVII, art. 2), concedimus ad præsens unum esse ævum tantum<sup>7</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ævum aliquando accipitur pro sæculo; quod est periodus durationis alicujus rei; et sic dicuntur *multa æva*, sicut *multa sæcula*.

Ad *secundum* dicendum, quod licet corpora cælestia et spiritualia differant in genere naturæ, tamen conveniunt in hoc quod habent esse intransmutabile. Et sic mensurantur ævo.

Ad *tertium* dicendum, quod nec omnia temporalia simul incipiunt; et tamen omnium est unum tempus, propter primum quod mensuratur tempore. Et sic omnia æviterna habent unum ævum propter primum, etiamsi non omnia simul incipiant.

(7) Observandum est beatum Thomam hic loqui de ævo, quod sit mensura externa cæterorum æviternorum; ac proinde concludit ævum esse unum, nimirum durationem illius creaturæ, quæ est in suo genere omnium simplicissima, et perfectissima. Illa creatura est omnium angelorum supremus.

(1) Phys. lib. iv, text. 101.

(2) Id est, *et maxime si principium illud vel subjectum non sit proximum, sed remotum*.

(3) Lib. x, text. 3.

(4) Periar. lib. i, cap. 8.

(5) Cæl. hier. cap. 10.

(6) Metaph. lib. x, text. 4.



Ad *quartum* dicendum, quod ad hoc quod aliqua mensurentur per aliquod unum, non requiritur quod illud unum sit causa omnium eorum, sed quod sit simplicius.

## QUESTIO XI.

### DE UNITATE DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post præmissa considerandum est de divina unitate. — Et circa hoc queruntur quatuor:  
1. Utrum unum addat aliquid supra ens. —  
2. Utrum opponantur unum et multa. —  
3. Utrum Deus sit unus. — 4. Utrum sit maxime unus.

#### ART. I. — UTRUM UNUM ADDAT ALIQUID SUPRA ENS <sup>1</sup>.

De his etiam infra, quæst. xxx, art. 3, ut et Sent. I, dist. 24, art. 3, et in Met. lib. III, lect. 12 et 13.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unum addat aliquid supra ens. Omne enim quod est in aliquo genere determinato, se habet ex additione ad ens, quod circuit omnia genera. Sed unum est in genere determinato; est enim principium numeri, qui est species quantitatis. Ergo unum addit aliquid supra ens.

2. Præterea, quod dividit aliquid commune, se habet ex additione ad illud. Sed ens dividitur per unum et multa. Ergo unum addit aliquid supra ens.

3. Præterea, si unum non addit supra ens, idem esset dicere unum, et ens. Sed nugatorie dicitur *ens, ens*. Ergo nugatio esset dicere *ens unum*; quod falsum est. Addit igitur unum supra ens.

Sed *contra* est, quod dicit Dionysius <sup>2</sup>: "Nihil est existentium non participans uno <sup>3</sup>.". Quod non esset, si unum adderet supra ens, quod contraheret ipsum. Ergo unum non habet se ex additione ad ens.

CONCLUSIO. — Unum non addit super ens aliquid reale, sed tantum divisionis negationem.

Respondeo dicendum quod unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis. Unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente <sup>4</sup>. Nam omne ens aut est

simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum, et actu, et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse, quamdiu partes ejus sunt divisæ, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cujuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est, quod unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quidam putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim et Plato videntes quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed significat substantiam entis, prout est indivisa, existimaverunt sic se habere de uno quod est principium numeri. Et quia numerus componitur ex unitatibus, crediderunt quod numeri essent substantiæ omnium rerum <sup>5</sup>. E contrario autem Avicenna considerans, quod unum quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam entis (alias numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis), credit quod unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam super substantiam entis; sicut album supra hominem. Sed hoc manifeste falsum est; quia quælibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quælibet res, cum illud iterum sit unum, si esset iterum unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo. Sic igitur dicendum est, quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed unum, quod est principium numeri, addit aliquid supra ens ad genus quantitatis pertinens.

Ad *secundum* dicendum, quod nihil prohibet id quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum; sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem; et sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa. Sed tamen si sit indivisum simpliciter; vel quia est indivisum secundum id quod pertinet ad essentiam rei, licet sit

deinceps, et ex Metaphys. lib. IV, text. 4.

(1) Hic disputatur contra Avicennam, qui supponebat unum addere rem aliquam supra ens, et proinde etiam adversus scotistas qui tenent addere aliquam realitatem.

(2) De div. nom., cap. ult.

(3) Quia *unum et multa* opponuntur, nec simul stare possunt, ex Physic. lib. I, text. 17, ac

(4) Nimirum quod si est ens, est unum; et vicissim, quod si est unum, est ens.

(5) Ut videre est Met. lib. I, text. 3, ubi pythagorici duo constituisse principia dicuntur: scilicet *infinitum* et *unum*, adeoque numerum ipsum *substantiam omnium* definisse.

divisum quantum ad ea quæ sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subiecto et multa secundum accidentia; vel quia est indivisum in actu, et divisum in potentia, sicut quod est unum toto et multa secundum partes; huiusmodi erit unum simpliciter, et multa secundum quid <sup>1</sup>.

Si vero aliquid e converso sit indivisum secundum quid et divisum simpliciter; utpote quia est divisum secundum essentiam, et indivisum secundum rationem, vel secundum principium, sive causam; erunt multa simpliciter, et unum secundum quid; ut quæ sunt multa numero, et unum specie, vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius <sup>2</sup>, quod non est multitudo non participans uno. Sed quæ sunt multa partibus, sunt unum toto; et quæ sunt multa accidentibus, sunt unum subiecto; et quæ sunt multa numero, sunt unum specie; et quæ sunt speciebus multa, sunt unum genere; et quæ sunt multa processibus, sunt unum principio.

Ad *tertium* dicendum, quod ideo non est nugatio, cum dicitur ens unum, quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens.

## ART. II. — UTRUM UNUM ET MULTA OPPONANTUR <sup>3</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 24, quæst. I, art. 3 ad 4, et in Met. lib. x, lect. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod *unum et multa* non opponantur. Nullum enim oppositum prædicatur de suo opposito. Sed omnis multitudo est quodammodo unum, ut ex prædictis patet (art. præc.) Ergo unum non opponitur multitudini.

2. Præterea, nullum oppositum constituitur ex suo opposito. Sed unum consti-

tuit multitudinem. Ergo non opponitur multitudini.

3. Præterea, unum uni est oppositum <sup>4</sup>. Sed multo opponitur paucum. Ergo non opponitur ei unum.

4. Præterea, si unum opponitur multitudini, opponitur ei sicut indivisum diviso; et sic opponitur ei ut privatio habitui. Hoc autem videtur inconveniens; quia sequeretur quod unum sit posterius multitudine, et definiatur per eam; cum tamen multitudo definiatur per unum. Unde erit circulus in definitione; quod est inconveniens. Non ergo unum et multa sunt opposita.

Sed *contra*. Quorum rationes sunt oppositæ, ipsa sunt opposita. Sed ratio unius consistit in indivisibilitate, ratio vero multitudinis divisionem continet. Ergo unum et multa sunt opposita.

CONCLUSIO. — Unum et multa non eodem modo opponuntur; unum enim, numeri principium, multis opponitur, ut mensura mensurato; unum autem quod convertitur cum ente, multis opponitur; ut indivisum diviso.

Respondeo dicendum quod unum opponitur multis, sed diversimode. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini, quæ est numerus, ut mensura mensurato. Unum enim habet rationem primæ mensuræ, et numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet <sup>5</sup>. Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est "negatio in subiecto," secundum Philosophum <sup>6</sup>, sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse. Et ideo in ente, ratione suæ communitatis accedit, quod privatio entis fundatur in ente; quod non accedit in privationibus formarum specialium; ut visus, vel albedinis, vel alicujus huiusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno et bono, quæ con-

(1) Quod ergo præmissum est ex Physicorum lib. I *unum et multa* simul stare non posse in eodem ut ipsum nempe simul *unum* sit et sit *multa*, intelligi debere patet *secundum idem* vel secundum eandem rationem.

(2) Loc. cit.

(3) Hic per rationem demonstratur recte Philosophum dixisse (Met. lib. IV, text. 10, et lib. X, cap. 3): *Unum opponitur multo, idem diverso, simile dissimili, æquale inæquali*. Item (Ibid.): *Unum significat, aut negationem multitudinis, aut privationem absolutam*.

(4) Eo sensu quod una res non opponatur nisi cuidam uni rei; vel non habeat plura quibus opposita sit.

(5) Met. lib. X, text. 2.

(6) Colligitur ex lib. IV Metaph., text. 4, vel cap. 2, et ex Categoriis, cap. de oppositis, ubi privationem sic a negatione distinguit, quia nullum subjectum determinat vel significat negatio (puta *non videns* quod cuilibet potest convenire), sed privatio determinat aliquod, puta *cæcus*, quod ei tantum tribui potest qui est subjectum capax visionis qua tamen caret.

vertuntur cum ente. Nam privatio boni fundatur in aliquo bono; et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quod multitudo est quoddam unum; et malum est quoddam bonum; et non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum prædicatur de opposito; quia alterum horum est simpliciter, et alterum secundum quid. Quod enim secundum quid est ens (ut in potentia) est non ens simpliciter, id est, actu; vel quod est ens simpliciter in genere substantiæ, est non ens secundum quid, quantum ad aliquod esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundum quid, est malum simpliciter, vel e converso. Et similiter quod est unum simpliciter, est multa secundum quid; et e converso.

Ad *secundum* dicendum, quod duplex est totum: quoddam *homogeneum*, quod componitur ex similibus partibus; quoddam vero *heterogeneum*, quod componitur ex dissimilibus partibus. In quolibet autem toto homogeneo totum constituitur ex partibus habentibus formam totius; sicut quælibet pars aquæ est aqua; et talis est constitutio continui ex suis partibus. In quolibet autem toto heterogeneo quælibet pars caret forma totius. Nulla enim pars domus est domus, nec aliqua pars hominis est homo. Et tale totum est multitudo. Inquantum ergo pars ejus non habet formam multitudinis, componitur multitudo ex unitatibus, sicut domus ex non domibus; non quod unitates constituent multitudinem secundum id quod habent de ratione indivisionis, prout opponuntur multitudini; sed secundum hoc quod habent de entitate, sicut et partes domus constituunt domum per hoc quod sunt quædam corpora, non per hoc quod sunt non domus.

Ad *tertium* dicendum, quod multum accipitur dupliciter. Uno modo absolute; et sic opponitur uni. Alio modo secundum quod importat excessum quemdam; et sic opponitur paucis. Unde primo modo duo sunt multa, non autem secundo.

(1) Quia nimirum est aliquid penitus indivisibile, ut Phys. lib. vi, text. 90, assumitur ad ostendendum quod moveri non possit. Principium autem lineæ nominatum dicitur a Platone, Met. lib. i, text. 43, vel cap. 7.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem evellas hæreses gnosticorum, manichæo-

rum, theistarum, dicentium Deum non unum, sed duos aut tres esse Deos, et errorem polytheistarum, quos damnavit Ecclesia in symbolis Nicæno, Constant. et Athanas. et in omnium Patrum scriptis.

Ad *quartum* dicendum, quod unum opponitur privative multis, inquantum in ratione multorum est quod sint divisa. Unde oportet quod divisio sit prius unitate non simpliciter, sed secundum rationem nostræ apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita. Unde definimus punctum, *cujus pars non est* <sup>1</sup>; vel, *principium lineæ*. Sed multitudo etiam secundum rationem consequenter se habet ad unum; quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis. Ita quod primo cadit in intellectum ens. Secundo, quod hoc ens non est illud ens; et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio, unum; quarto, multitudinem.

### ART. III. — UTRUM DEUS SIT UNUS <sup>2</sup>.

De his etiam infra quæst. cur, art. 3, et Sent. i, dist. 2, art. 1, et Sent. ii, dist. 21, quæst. i, art. etiam 1, et Cont. gent. lib. i, cap. 42, et De potent. quæst. iii, art. 6, et Opusc. ii, cap. 15, et in Met. lib. xii, lect. ult.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit unus. Dicitur enim <sup>3</sup>: *Siquidem sunt dii multi et domini multi*.

2. Præterea, unum quod est principium numeri, non potest prædicari de Deo, cum nulla quantitas de Deo prædicetur. Similiter nec unum quod convertitur cum ente, quia importat privationem; et omnis privatio imperfectio est, quæ Deo non competit. Non est igitur dicendum quod Deus sit unus.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>4</sup>: *Audi, Israel, Dominus Deus noster Deus unus est* <sup>5</sup>.

CONCLUSIO. — Deus, cum sit omnino simplex, et infinitæ perfectionis, est simpliciter unus; a quo est totius universi ordo.

Respondeo dicendum quod Deum esse unum ex tribus demonstratur: 1<sup>o</sup> quidem ex ejus simplicitate. Manifestum est enim quod illud unde aliquid singulare est *hoc aliquid*, nullo modo est multis

rum, theistarum, dicentium Deum non unum, sed duos aut tres esse Deos, et errorem polytheistarum, quos damnavit Ecclesia in symbolis Nicæno, Constant. et Athanas. et in omnium Patrum scriptis.

(3) 1. Cor. viii, 5. (4) Deut. vi, 4.

(5) Vel *Dominus unus est*, in Vulgata.



communicabile<sup>1</sup>. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest; sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo. Nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est (quæst. iii, art. 3). Secundum igitur idem est *Deus* et *hic Deus*. Impossibile est igitur esse plures deos. 2<sup>o</sup> vero ex infinitate ejus perfectionis. Ostensum est enim supra (quæst. iv, art. 2) quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset. Et sic ille in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus<sup>2</sup>. Impossibile est ergo esse plures deos. Unde et antiqui philosophi, quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium<sup>3</sup>. 3<sup>o</sup> Ab unitate mundi. Omnia enim quæ sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quædam quibusdam deserviunt. Quæ autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quam per multa; quia per se unius unum est causa; et multa non sunt causa unius nisi per accidens; inquantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens; oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem, sit unum tantum. Et hoc est Deus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod dicuntur dii multi secundum errorem quorundam qui multos deos colebant, existimantes planetas et alias stellas esse deos, vel etiam singulas partes

mundi. Unde subdit ibidem Apostolus<sup>4</sup>: *Nobis autem unus Deus*, etc.

Ad *secundum* dicendum, quod unum, secundum quod est principium numeri, non prædicatur de Deo, sed solum de his quæ habent esse in materia. Unum enim, quod est principium numeri, est de genere mathematicorum, quæ habent esse in materia, sed sunt secundum rationem a materia abstracta. Unum vero quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundum esse non dependet a materia. Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen secundum modum apprehensionis nostræ non cognoscitur a nobis nisi per modum privationis et remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua privative dicta, de Deo prædicari; sicut quod est incorporeus, vel infinitus. Et similiter de Deo dicitur quod sit unus.

#### ART. IV. — UTRUM DEUS SIT MAXIME UNUS<sup>5</sup>.

De his etiam infra qu. xviii, art. 3, et qu. xxxix, art. etiam 3, et in lib. De causis, lect. 21.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit maxime unus. Unum enim dicitur secundum privationem divisionis. Sed privatio non recipit magis et minus. Ergo Deus non dicitur magis unus quam alia quæ sunt unum.

2. Præterea, nihil videtur esse magis indivisibile quam id quod est indivisibile actu et potentia<sup>6</sup>, cujusmodi est punctum et unitas. Sed intantum dicitur aliquid magis unum, inquantum est indivisibile. Ergo Deus non est magis unum quam unitas et punctum.

3. Præterea, quod est per essentiam bonum, est maxime bonum. Ergo quod est per essentiam suam unum, est maxime unum. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum<sup>7</sup>. Ergo omne ens est maxime unum. Deus igitur non est magis unum quam alia entia.

(1) Non dissimilis ratiocinatio Richardi Victorini, De Trin. lib. i, cap. 17, nisi quod contractior hic et clarior.

(2) Sic etiam Tertullianus. Adversus Marcionem, lib. i, cap. 5.

(3) Ex gentilibus plures Deum unum esse summum agnoverunt, a quo omnes alios quos deos nominabant, creatos esse asserebant. Unde unitatem Dei magis ariani suis erroribus impugnare videntur, dum confitentur Patrem et Filium non unum, sed plures deos esse, cum tamen Filium verum Deum auctoritatibus Scripturæ credere coganter.

(4) 1. Cor. viii, 6.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem confundas errorem falsissimum cujusdam Petri de Alyaco, dicentis quod persona divina est magis una quam natura divina, quoniam, inquit, natura divina est communicabilis multis et aliquo modo divisibilis, quod damnatum est a concilio Laterano. Extr. de summ. Trin. et fide cath. cap. *Firmiter*.

(6) Id est, quod neque dividitur, neque dividi potest.

(7) Metaph. lib. iv, text. 3.

Sed *contra* est. quod dicit Bernardus quod "inter omnia quæ unum dicuntur, arcem tenet unitas divini Trinitatis 1. "

CONCLUSIO. — Deus cum sit maxime ens et maxime indivisus, est etiam maxime unus.

Respondeo dicendum quod cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet quod sit et maxime ens, et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, inquantum est non habens aliquid esse determinatum per aliquam naturam, cui adveniat; sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum. Est autem maxime indivisum, inquantum neque dividitur actu, neque potentia, secundum quemcumque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 7). Unde manifestum est quod Deus est maxime unus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet privatio secundum se non recipiat magis et minus, tamen secundum quod ejus oppositum recipit magis et minus, etiam ipsa privativa dicuntur secundum magis et minus. Secundum igitur quod aliquid est magis divisum aut divisibile, vel minus, vel nullo modo, secundum hoc aliquid dicitur magis vel minus vel maxime unum 2.

Ad *secundum* dicendum, quod punctum et unitas quæ est principium numeri, non sunt maxime entia, cum non habeant esse nisi in subiecto aliquo. Unde neutrum eorum est maxime unum. Sicut enim subiectum non est maxime unum propter diversitatem accidentis et subiecti, ita nec accidens.

Ad *tertium* dicendum, quod licet omne ens sit unum per suam substantiam, non tamen se habet æqualiter substantia cujuslibet ad causandam unitatem; quia substantia quorundam est ex multis composita; quorundam vero nou.

(1) De consid. lib. v, cap. 8.

(2) Quidni ergo maxime unus Deus, quia maxime indivisus.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæreses trinitariorum, Almarici, arnaldistarum, dicentium: Divinam essentiam in se, nec ab angelo, nec ab homine videri, nec videndam. Deum non videri in se, sed in creaturis, sicut lumen in aere, Deum non per essentiam videri a beatis, sed per quamdam claritatem illius essentiae, in qua consistit beatitudo. Quod damnatum est a concilio Lateran. Extra de summ. Trin. et fide cath. cap. Da-

## QUESTIO XII.

### QUOMODO DEUS A NOBIS COGNOSCATUR, IN TREDECIM ARTICULOS DIVISA.

Quia in superioribus consideravimus qualiter Deus sit secundum seipsum, restat considerandum qualiter sit in cognitione nostra; id est quomodo cognoscatur a creaturis. — Et circa hoc quærentur tredecim: 1. Utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei. — 2. Utrum Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam. — 3. Utrum oculo corporeo Dei essentia possit videri. — 4. Utrum aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam. — 5. Utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam indigeat aliquo lumine creato. — 6. Utrum videndum esseutiam Dei unus alio perfectius videat. — 7. Utrum aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam. — 8. Utrum intellectus creatus videns Dei essentiam, omnia in ipsa cognoscat. — 9. Utrum ea quæ ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat. — 10. Utrum simul cognoscat omnia quæ in Deo videt. — 11. Utrum in statu hujus vite possit aliquis homo essentiam Dei videre. — 12. Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita possimus cognoscere. — 13. Utrum supra cognitionem naturalis rationis sit in præsentī vita aliqua cognitio Dei per gratiam.

#### ART. I. — UTRUM ALIQUIS INTELLECTUS CREATUS

##### POSSIT DEUM VIDERE PER ESSENTIAM 3.

De his etiam 1 2, quæst. III, art. 8, et quæst. XVIII, art. 3 ad 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 51, 54 et 57, et De verit. quæst. VIII, art. 1, et quodl. 7, art. 2, et quodl. 10 in fin. et Opusc. II, cap. 105, et in Matth. 5, sub illius nomine, cbl. 10.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre. Chrysostomus enim 4, exponens illud quod dicitur Joan. 1: *Deum nemo vidit unquam*, sic dicit: "Ipsum quod est Deus, non solum prophetæ, sed nec angeli viderunt, nec archangeli. Quod enim creabilis est naturæ, qualiter videre poterit quod increabile est?" Dionysius etiam 5 loquens de Deo dicit: "Neque sensus est ejus, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia."

2. Præterea, omne infinitum, inquantum hujusmodi, est ignotum. Sed Deus est infinitus, ut supra ostensum est (quæst. VII, art. 1). Ergo est secundum se ignotus.

3. Præterea, intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium.

mnamus, et a conc. Florent. Tract. de Purgatorio.

(4) Super Joan. hom. XIV.

(5) De div. nom. cap. I.

Primum enim quod cadit in apprehensione intellectus est ens. Sed Deus non est existens, sed supra existentia, ut dicit Dionysius <sup>1</sup>. Ergo non est intelligibilis, sed est supra omnem intellectum.

4. Præterea cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cum cognitum sit perfectio cognoscentis. Sed nulla est proportio intellectus creati ad Deum; quia in infinitum distant. Ergo intellectus creatus non potest videre essentiam Dei.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>2</sup>: *Vidimus eum sicuti est*.

CONCLUSIO. — Cum ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quæ est clara divinæ essentiae visio per intellectum, constat intellectum creatum Deum posse videre per essentiam.

Respondeo dicendum, quod cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum. Sicut sol qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilionem propter excessum luminis. — Hoc igitur attendentes quidam <sup>3</sup> posuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest. Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quæ est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio ejus beatitudo consistet quam in Deo; quod est alienum a fide <sup>4</sup>. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturæ, quod est ei principium essendi. In tantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est præter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi cau-

sam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturæ. — Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant.

Ad *primum* ergo dicendum, quod utraque auctoritas loquitur de visione comprehensionis. Unde præmittit Dionysius immediate ante verba proposita dicens: "Omni-*bus* ipse est universaliter incomprehensibilis, et neque sensus ejus est, etc.," Et Chrysostomus parum post verba prædicta subdit <sup>5</sup>: "Visionem hic dicit certissimam Patris considerationem et comprehensionem tantam, quantum Pater habet de Filio <sup>6</sup>."

Ad *secundum* dicendum, quod infinitum quod se tenet ex parte materiæ non perfectæ per formam, ignotum est secundum se; quia omnis cognitio est per formam. Sed infinitum quod se tenet ex parte formæ non limitatæ per materiam est secundum se maxime notum. Sic autem Deus est infinitus, et non primo modo, ut ex superioribus patet (quæst. vii, art. 1).

Ad *tertium* dicendum, quod Deus non sic dicitur non existens quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens; inquantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur quod nullo modo possit cognosci, sed quod omnem cognitionem excedat; quod est ipsum non comprehendi.

Ad *quantum* dicendum, quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo certa habitudo unius quantitatis ad alteram, secundum quod duplum, triplum et æquale, sunt species proportionis. Alio modo quælibet habitudo unius ad alterum, proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturæ ad Deum, inquantum se habet ad ipsum, ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum. Et secundum hoc intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.

(1) De div. nom. cap. 1 et 2.

(2) I. Joan. iii, 2.

(3) Sic etiam indefinite Gregorius refert (Moral. lib. xviii, cap. 28). Sed hunc errorem Abailardus et Almaricus præter armenos renovarunt.

(4) Ergo et illud quod ex eo sequitur; ut art. 4. infra, et Cont. gent. lib. iii, cap. 54.

(5) Contra Eunomium et anomæos nempe, qui se sic videre jactabant sicut seipsum Deus vider.

(6) Cæteri Patres, ait Sylvius, quibus error iste attribuitur, partim juxta Chrysostomi mentem sunt intelligendi; partim loquuntur de visione corporali; partim de ea quæ naturaliter habetur Dei, ut ex eorum scriptis liquet (Conf. auct. sup. quæst. xii, art. 1).



**ART. II. — UTRUM ESSENTIA DEI  
AB INTELLECTU CREATO  
PER ALIQUAM SIMILITUDINEM VIDEATUR <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. iv, dist. 49, quest. ii, art. 1. et De verit. quest. viii, art. 1, et quodl. 7, art. 1 et 3, et Cont. gent. lib. iii, cap. 49, et Opusc. ii, cap. 105.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur. Dicit enim Joannes <sup>2</sup>: *Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.*

2. Præterea, Augustinus dicit <sup>3</sup>: "Cum Deum novimus, fit aliqua Dei similitudo in nobis."

3. Præterea, intellectus in actu est intelligibile in actu; sicut sensus in actu est sensibile in actu. Hoc autem non est, nisi in quantum informatur sensus similitudine rei sensibilis, et intellectus similitudine rei intellectæ. Ergo si Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet quod per aliquam similitudinem videatur.

Sed contra est, quod dicit Augustinus <sup>4</sup>, quod eum Apostolus dicit, *Videmus nunc per speculum et in ænigmate*, "speculi et ænigmati nomine quæcumque similitudines ab ipso significatæ intelligi possunt, quæ accommodatæ sunt ad intelligendum Deum." Sed videre Deum per essentiam non est visio ænigmatica, vel specularis, sed contra eam dividitur. Ergo divina essentia non videtur per similitudines.

CONCLUSIO. — Divina essentia non per aliquam speciem ex parte divinæ essentiæ ab intellectu creato conspicitur, sed ex parte intellectus creati aliqua similitudine confortati (lumine videlicet gloriæ) apprehenditur et videtur.

Respondeo dicendum quod ad visionem tam sensibilem quam intellectualem duo requiruntur; scilicet virtus visiva, et unio rei visæ cum visu. Non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente. Et in rebus

quidem corporaliibus apparet quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem; sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu, non autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset una et eadem res quæ esset principium visivæ virtutis, et quæ esset res visa, oporteret videntem ab illa re et virtutem visivam habere, et formam per quam videret. — Manifestum est autem quod Deus et est auctor intellectivæ virtutis, et ab intellectu videri potest. Et cum ipsa intellectiva virtus creaturæ non sit Dei essentia, relinquitur quod sit aliqua participativa similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturæ lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum; sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiæ, vel gloriæ. — Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo, ex parte visivæ potentiæ, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum. Sed ex parte rei visæ, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. — 1. quidem, quia, sicut dicit Dionysius <sup>5</sup>: "Per similitudines inferioris ordinis rerum, nullo modo superiora possunt cognosci; sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ. Multo igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri. — 2. Quia essentia Dei est ipsum esse ejus, ut supra ostensum est (quest. iii, art. 4), quod nulli formæ creatæ competere potest. Non potest igitur aliqua forma <sup>6</sup> creata esse similitudo repræsentans videnti Dei essentiam. — 3. Quia divina essentia est aliquod incircumscriptum continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem crea-

(1) Habes ex hoc articulo quomodo per rationem interinas hæresim quorundam (Direct. inquis., part. 2, quest. viii, hæres. 7) dicentium: animarum beatarum visio, qua vident divinam essentiam, non est visio intuitiva et facialis; quod damnatum est a conc. Lateran. et a conc. Florent. (loc. art. præc. cit.), et quod etiam definivit Benedictus XI in Extravagante, quæ incipit: *Benedictus Deus in donis suis*, etc.

(2) 1. Ep. iii, 2.

(3) De Trin. lib. ix, cap. 11.

(4) De Trin. lib. xv, cap. 9.

(5) De div. nom. cap. 1.

(6) Hanc doctrinam nonnulli solum intelligunt de specie quam vocant objectivam seu expressam, qua scilicet tamquam objecto, prius viso et cognito duceremur in claram Dei visionem. Sed ex his patet quod beatus Thomas etiam neget speciem impressam quæ nihil aliud est quam forma seu similitudo impressa intellectui, per cujus unionem cum intellectu, ipse actatur et proportionatur objecto, cujus habet speciem.

tam repræsentari potest; quia omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiæ, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicujus hujusmodi. Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri; quod est erroneum. — Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivæ potentia; scilicet lumen divinæ gloriæ confortans intellectum ad videndum Deum; de quo dicitur<sup>1</sup>: *In lumine tuo videbimus lumen*. Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quæ ipsam divinam essentiam repræsentet, ut in se est<sup>2</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de similitudine quæ est per participationem luminis gloriæ.

Ad *secundum* dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de cognitione Dei quæ habetur in via.

Ad *tertium* dicendum, quod divina essentia est ipsum esse. Unde sicut aliæ formæ intelligibiles, quæ non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse, quo informant ipsum intellectum, et faciunt ipsum in actu: ita divina essentia unitur intellectui creato, ut intellectum in actu, per se ipsam faciens intellectum in actu.

#### ART. III. — UTRUM ESSENTIA DEI VIDERI POSSIT OCULIS CORPORALIBUS<sup>3</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 49, quæst. ii, art. 2, et infra 22, quæst. clxxv, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod essentia Dei videri possit oculo corporali. Dicitur enim<sup>4</sup>: *In carne mea videbo Deum*, etc.; et<sup>5</sup>: *Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te*.

2. Præterea Augustinus dicit<sup>6</sup>: "Vis itaque præpollentior oculorum erit illorum (scilicet glorificatorum), non ut acutius videant, quam quidam perhibentur videre serpentes vel aquilæ,

(1) Psal. xxxv, 10.

(2) B. Thomas affirmat essentiam divinam non solum esse illud quod intellectus beatus videt, sed etiam esse illud quo videt (De verit. quæst. viii, art. 1), ac proinde speciem impressam a visione Dei omnino removel. Hæc sententia est communior; ita enim docent: Durandus, dist. 49, quæst. ii; n. 13; Paludanus in iv, dist. 49, quæst. i, art. 2, concl. 3, 5; Antoninus, p. 3, tit. 31; Cajetanus, Bannes, Cumel, Valentinus et alii.

(3) Hujus articuli doctrina, licet nec Scripturis nec conciliis aperte sit definita, certissima tamen est, et ex ejus opposito sequitur error

(quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quam corpora), sed ut videant et incorporalia. „ Quicumque autem potest videre incorporalia, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculus glorificatus potest videre Deum.

3. Præterea, Deus potest videri ab homine visione imaginaria. Dicitur enim<sup>7</sup>: *Vidi Dominum sedentem super solium*, etc. Sed visio imaginaria a sensu originem habet; phantasia enim est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur<sup>8</sup>. Ergo Deus sensibili visione videri potest.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus<sup>9</sup>: "Deum nemo vidit unquam; vel in hac vita, sicut ipse est; vel in angelorum vita, sicut visibilia ista quæ corporali visione cernuntur."

CONCLUSIO. — Deus cum sit omnino incorporeus, nullo exteriori vel interiori sensu videri potest.

Respondeo dicendum quod impossibile est Deum videri sensu visus, vel quocumque alio sensu, aut potentia sensitivæ partis. Omnis enim potentia hujusmodi est actus corporalis organi, ut infra dicitur (art. seq. et quæst. lxxviii). Actus autem proportionatur ei cuius est actus. Unde nulla ejusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. Deus autem incorporeus est, ut supra ostensum est (quæst. iii, art. 1). Unde nec sensu, nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum dicitur: *In carne mea videbo Deum meum*, non intelligitur quod oculo carnis sit Deum visurus, sed quod in carne existens post resurrectionem visurus sit Deum<sup>10</sup>. Similiter quod dicitur, *nunc oculus meus videt te*, intelligitur de oculo mentis; sicut<sup>11</sup> dicit Apostolus: *Det vobis spiritum sapientiæ in agnitione ejus, illuminatos oculos cordis vestri*.

fidei repugnans, scilicet Deum esse corporeum, ut dicebant anthropomorphitæ (V. sup. qu. xcii, art. 2).

(4) Job xix, 26.

(5) Ibid. xlii, 5.

(6) De civ. Dei, lib. xxii, cap. 29.

(7) Isa. vi, 1.

(8) De anima, lib. iii, cap. 3, text. 160.

(9) Lib. de videndo Deum ad Paulinam, epistola xlvii, cap. 9.

(10) Ut fusius explicat ipse beatus Thomas in Comment. in lib. Job: Ego in carne existens post resurrectionem videbo et oculis mentis Deum, et oculis corporalibus Deum hominem factum.

(11) Ephes. i, 17 et 18.



Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione. Quod patet ex hoc quod præmittitur: "Longe itaque potentia alterius erunt (scilicet oculi glorificati), si per eos videbitur incorporea illa natura." Sed postmodum hoc determinat dicens: "Valde credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora cæli novi et terræ novæ, ut Deum ubique præsentem, et universa etiam corporalia gubernantem clarissima perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur; sed sicut homines, inter quos viventes motusque vitales exercentes vivimus, mox ut aspiciamus, non credimus vivere, sed videmus." Ex quo patet quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicujus vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens; quod quidem a sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem statim visis corporibus divina præsentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit; scilicet ex perspicuitate intellectus, et ex refulgentia divinæ claritatis in corporibus innovatis.

Ad tertium dicendum, quod in visione imaginaria non videtur Dei essentia, sed aliqua forma in imaginatione formatur, repræsentans Deum secundum aliquem modum similitudinis; prout in Scripturis divinis divina per res sensibiles metaphorice describuntur.

**ART. IV. — UTRUM ALIQUIS INTELLECTUS CREATUS PER SUA NATURALIA DIVINAM ESSENTIAM VIDERE POSSIT** <sup>1</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 40, quæst. ii, art. 6, et De verit. quæst. viii, art. 3, et Cont. gent. lib. iii, cap. 50.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit. Dicit enim Dionysius <sup>2</sup> quod angelus est "speculum purum, clarissi-

(1) Eunomius et Aetius et ab his dicti anomæi sæculo iv, non solum Dei visionem intuitivam, sed et comprehensivam tribuebant solis naturæ viribus, contra quos acerrime pugnarunt Chrysostomus, Basilius, Gregorius Nazianzenus, Ambrosius, Epiphanius et alii sancti Patres. Horum errorem ex parte, nimirum quantum ad visio-

num, suscipiens totam, si fas est dicere, pulchritudinem Dei. Sed unumquodque videtur, dum videtur ejus speculum. Cum igitur angelus per sua naturalia intelligat se ipsum, videtur quod etiam per sua naturalia intelligat divinam essentiam.

2. Præterea, illud quod est maxime visibile, fit minus visibile nobis propter defectum nostri visus vel corporalis, vel intellectualis. Sed intellectus angeli non patitur aliquem defectum. Cum ergo Deus secundum se sit maxime intelligibilis, videtur quod ab angelo sit maxime intelligibilis. Si igitur alia intelligibilia per sua naturalia intelligere potest, multo magis Deum.

3. Præterea, sensus corporeus non potest elevari ad intelligendam substantiam incorpoream, quia est supra ejus naturam. Si igitur videre Deum per essentiam sit supra naturam cujuslibet intellectus creati, videtur quod nullus intellectus creatus ad videndum Dei essentiam pertingere possit. Quod est erroneum, ut ex supradictis patet <sup>3</sup>. Videtur ergo quod intellectui creato sit naturale divinam essentiam videre.

Sed contra est, quod dicitur <sup>4</sup>: *Gratia Dei vita æterna*. Sed vita æterna consistit in visione divinæ essentia, secundum illud <sup>5</sup>: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum*, etc. Ergo videre Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam.

**CONCLUSIO.** — Cum divina essentia sit supra conditionem cujuscumque creati intellectus, non potest intellectus creatus per sua naturalia ipsam cognoscere, sed tantum per gratiam.

Respondeo dicendum quod impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitæ ex-

nem, suscitavit sæculo xiv Beguardi et Beguinæ, quos damnavit concilium Viennense sub Clemente V, an. 1311.

(2) De div. nom. cap. 4.

(3) Art. nimirum i, ubi *alienum a fide* insinuat, ut ostendimus ibi.

(4) Rom. vi, 23.

(5) Joan. xvii, 3.



cedat modum naturæ cognoscentis <sup>1</sup>, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quædam enim sunt quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali, et hujusmodi sunt omnia corporalia. Quædam vero sunt quorum naturæ sunt per se subsistentes, non in materia aliqua; quæ tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes <sup>2</sup>. Et hujusmodi sunt substantiæ incorporeæ, quas angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens. Ea igitur quæ non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quod anima nostra per quam cognoscimus, est forma alicujus materiæ. Quæ tamen habet duas virtutes cognoscitivas. Unam, quæ est actus alicujus corporei organi; et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali; unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva ejus est intellectus, qui non est actus alicujus organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quæ quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali; quod est supra facultatem sensus. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes; quod est supra naturalem facultatem intellectus animæ humanæ secundum statum præsentis vitæ, quo corpori unitur. Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi inquantum Deus per suam

gratiam se intellectui creato conjungit, ut intelligibile ab ipso <sup>3</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod iste modus cognoscendi Deum est angelo connaturalis, ut scilicet cognoscat eum per similitudinem ejus in ipso angelo refulgentem. Sed cognoscere Deum per aliquam similitudinem creatam non est cognoscere essentiam Dei, ut supra ostensum est (art. 2). Unde non sequitur quod angelus per sua naturalia possit cognoscere essentiam Dei.

Ad *secundum* dicendum, quod intellectus angeli non habet defectum, si defectus accipiatur privative, ut scilicet careat eo quod habere debet. Si vero accipiatur negative, sic quælibet creatura invenitur deficiens Deo comparata, dum non habet illam excellentiam quæ invenitur in Deo.

Ad *tertium* dicendum, quod sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster, vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliquantulum elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et hujus signum est, quod visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit; nullo enim modo potest percipere naturam, nisi ut hanc. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura, tamen potest ipsum esse secernere per intellectum, dum cognoscit quod aliud est ipse, et aliud est ejus esse. Et ideo, cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione per modum resolutionis cujusdam; potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatam subsistens.

(1) Hic non agitur de qualicumque excessu in modo essendi, sed de generico et universali; scilicet res cognita non debet habere immaterialitatem alterius generis quam cognoscens.

(2) Quia nempe illarum esse ab essentia differt, ut indebitum essentiæ, ac ei tantum ab

extrinseco adveniens, cum per creationem sit acceptum; non sic autem in Deo.

(3) Hinc ordo naturalis ab ordine supernaturali distinguitur; quod hodierni philosophi, quos vocant rationalistas, prorsus rejiciunt.

**ART. V. — UTRUM INTELLECTUS CREATUS AD VIDENDUM DEI ESSENTIAM ALIQUO CREATO LUMINE INDIGEAT<sup>1</sup>.**

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 51, 52, 55, et Opusc. III, cap. 105, ut et Sent. IV, dist. 49, qu. II, art. 7, et de Verit. qu. VIII, art. 3 ad 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus creatus ad videndum essentiam Dei aliquo lumine creato non indigeat. Illud enim quod est per se lucidum in rebus sensibilibus, alio lumine non indiget, ut videatur. Ergo nec in intelligibilibus. Sed Deus est lux intelligibilis. Ergo non videtur per aliquod lumen creatum.

2. Præterea, cum Deus videtur per medium, non videtur per suam essentiam. Sed cum videtur per aliquod lumen creatum, videtur per medium. Ergo non videtur per suam essentiam.

3. Præterea, illud quod est creatum, nihil prohibet alicui creaturæ esse naturale. Si ergo per aliquod lumen creatum Dei essentia videtur, poterit illud lumen esse naturale alicui creaturæ. Et ita illa creatura non indigebit aliquo alio lumine ad videndum Deum; quod est impossibile. Non est ergo necessarium quod omnis creatura ad videndum Dei essentiam, lumen superadditum requirat.

Sed *contra* est, quod dicitur in Psalm. xxxv, 10: *In lumine tuo videbimus eam*.

**CONCLUSIO.** — Cum essentia divina naturam cujusque creati intellectus excedat, indiget creatus intellectus ad eam intuendam aliquo creato lumine.

Respondeo dicendum quod omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione, quæ sit supra suam naturam. Sicut, si aer debeat accipere formam ignis, oportet quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur, ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem<sup>2</sup>. Cum igitur virtus naturalis intellectus

creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est (art. præc.), oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivæ illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen, vel lux. Et istud est lumen, de quo dicitur<sup>3</sup>, quod *claritas Dei illuminabit eam*, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, id est, Deo similes; secundum illud<sup>4</sup>: *Cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est*.

Ad primum ergo dicendum, quod lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam; non quod per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quæ secundum se inintelligibilis est; sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum, per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum<sup>5</sup>. Sicut etiam et lumen corporale necessarium est in visu exteriori, inquantum facit medium transparens in actu, ut possit moveri a colore.

Ad secundum dicendum, quod lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam, quasi similitudo in qua Deus videatur, sed quasi perfectio quædam intellectus confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideo potest dici quod non est medium in quo Deus videatur, sed *quo* videtur. Et hoc non tollit immediatam visionem Dei.

Ad tertium dicendum, quod dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriæ non potest esse naturale creaturæ, nisi creatura esset naturæ divinæ. Quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis, ut dictum est (in corp. art.).

**ART. VI. — UTRUM VIDENTIUM ESSENTIAM DEI UNUS ALIO PERFECTIUS VIDEAT<sup>6</sup>.**

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. II, art. 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 56.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod videntium essentiam Dei unus alio

(3) Apoc. xxi, 23.

(4) I. Joan. III, 2.

(5) Ex his patet lumen gloriæ, juxta divum Thomam, esse qualitatem supernaturalem intellectui a Deo infusam, eique per modum habitus inhærentem. Attamen non est de fide quod lumen illud sit habitus, quia concilium id non expressit, quamvis non nisi periculose negari possit, ait Sylvius.

(6) Respons. affirmativ. est de fide contra Jo-

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem convellas hæresim beguardorum et beguinarum dicentium: animam non indigere lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum; quod damnatum est in conc. Vienn., Clem. tit. de hæretic. *Ad nostrum*.

(2) De fide est intellectum creatum indigere lumine aliquo creato ad videndam Dei essentiam, ut patet in conc. Vienn. sup. cit.



perfectius non videat. Dicitur enim <sup>1</sup>: *Videbimus eum sicuti est*. Sed ipse uno modo est. Ergo uno modo videbitur ab omnibus. Non ergo perfectius et minus perfecte.

2. Præterea, Augustinus dicit <sup>2</sup> quod "unam rem non potest unus alio plus intelligere." Sed omnes videntes Deum per essentiam, intelligunt Dei essentiam. Intellectui enim videtur Deus, non sensu; ut supra habitum est (art. 3). Ergo videntium divinam essentiam unus alio non clarius videt.

3. Præterea, quod aliquid altero perfectius videatur, ex duobus contingere potest; vel ex parte objecti visibilis, vel ex parte potentiæ visivæ videntis. Ex parte autem objecti, per hoc quod objectum perfectius in vidente recipitur; scilicet secundum perfectiorem similitudinem. Quod in proposito locum non habet. Deus enim non per aliquam similitudinem, sed per ejus essentiam præsens est intellectui essentiam ejus videnti. Relinquitur ergo quod, si unus alio perfectius eum videat, hoc sit secundum differentiam potentiæ intellectivæ. Et ita sequitur quod ejus potentia intellectiva naturaliter est sublimior, clarius eum videat. Quod est inconveniens; cum hominibus promittatur in beatitudine æqualitas angelorum.

Sed *contra* est, quod vita æterna in visione Dei consistit; secundum illud <sup>3</sup>: *Hæc est vita æterna*, etc. Ergo si omnes æqualiter Dei essentiam vident in vita æterna, omnes erunt æquales. Cujus contrarium dicit Apostolus <sup>4</sup>: *Stella differt a stella in claritate*.

CONCLUSIO. — Cum videntium divinam essentiam unus alio majori gloriæ lumine illustretur, perfectius etiam unus alio ipsam videbit.

Respondeo dicendum quod videntium Deum per essentiam unus alio perfectius eum videbit. Quod quidem non erit per

aliquam Dei similitudinem perfectiorem in uno quam in alio, cum illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, ut ostensum est (art. 2), sed hoc erit per hoc quod intellectus unius habebit majorem virtutem, seu facultatem ad videndum Deum, quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriæ <sup>5</sup>, quod intellectum in quadam deiformitate constituit, ut ex superioribus patet (art. præc.). Unde intellectus plus participans de lumine gloriæ perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriæ, qui plus habet de charitate; quia ubi est major charitas, ibi est majus desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de charitate <sup>6</sup>, perfectius Deum videbit, et beator erit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum dicitur, *Videbimus eum sicuti est*, hoc adverbium, *sicuti*, determinat modum visionis ex parte rei visæ; ut sit sensus, *videbimus eum ita esse sicuti est*; quia ipsum esse ejus videbimus, quod est ejus essentia. Non autem determinat modum visionis ex parte videntis; ut sit sensus, quod ita erit perfectus modus videndi, sicut est in Deo perfectus modus essendi.

Et per hoc patet etiam solutio ad *secundum*. Cum enim dicitur quod rem unam unus alio melius non intelligit, hoc habet veritatem si referatur ad modum rei intellectæ; quia quicumque intelligit rem esse aliter quam sit, non vere intelligit. Non autem si referatur ad modum intelligentis; quia intelligere unius est perfectius quam intelligere alterius.

Ad *tertium* dicendum, quod diversitas videndi non erit ex parte objecti; quia idem objectum omnibus præsentabitur, scilicet Dei essentia; nec ex diversa

vinianum qui, cum vellet cum stoicis hominum merita et peccata esse æqualia, ita et præmia et supplicia. Hunc debellarunt S. Hieronymus et S. Augustinus, et a papa Siricio et concilio Milevit. fuit damnatus. Item et contra Lutherum, qui, cum contenderet homines justificari non per propriam justitiam, sed per justitiam Christi imputatam, et hæc sit omnibus æqualis, consequenter dicebat omnes homines esse æqualiter beatos, quod anathemate profligatum est (Conc. Trid., sess. vi. can. 32).

(1) I. Jo. iii, 2. (2) Quæst. lib. lxxxiii, qu. 32.

(3) Joan. xvii, 3.

(4) I. Cor. xv, 4.

(5) Ita ut duo beati quorum unus est altero naturaliter perspicacior, si æquali lumine gloriæ donantur, æqualiter Deum videbunt. Ita communiter post S. Thomam, Bannes, Cumel, Sylvius, Billuart et omnes thomistæ contra scotistas et paucos alios.

(6) Supple, de charitate viæ, per quam homo meretur visionem. Inæqualitas enim charitatis patriæ consequenter ad visionem ipsam se habet ut effectus, juxta modum quo differt a charitate viæ.



participatione objecti per differentes similitudines; sed erit per diversam facultatem intellectus, non quidem naturalem, sed gloriosam, ut dictum est (art. 1).

**ART. VII. — UTRUM VIDENTES DEUM PER ESSENTIAM, IPSUM COMPREHENDANT** <sup>1</sup>.

De his etiam, Sent. iv, dist. 49, quæst. i, art. 3, et Cont. gent. lib. iii, cap. 53.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant. Dicit enim Apostolus <sup>2</sup>: *Sequor autem, si quo modo comprehendam*. Non autem frustra sequebatur. Dicit enim ipse <sup>3</sup>: *Sic curro, non quasi in incertum*. Ergo ipse comprehendit; et eadem ratione alii, quos ad hoc invitat dicens: *Sic currite ut comprehendatis*.

2. Præterea, ut dicit Augustinus ad Paulinam <sup>4</sup>: " Illud comprehenditur, quod ita totum videtur, ut nihil ejus lateat videntem. " Sed si Deus per essentiam videtur, totus videtur, et nihil ejus latet videntem, cum Deus sit simplex. Ergo a quocumque videtur per essentiam, comprehenditur.

3. Præterea, si dicatur quod videtur totus, sed non totaliter, Contra: Totaliter vel dicit modum videntis, vel modum rei visæ. Sed ille qui videt Deum per essentiam, videt eum totaliter, si significetur modus rei visæ; quia videt eum sicuti est, ut dictum est (art. 6). Similiter videt eum totaliter, si significetur modus videntis; quia tota virtute sua intellectus Dei essentiam videt. Quilibet ergo videns Deum per essentiam, totaliter eum videbit. Ergo eum comprehendet.

Sed contra est, quod dicitur <sup>5</sup>: *Fortissime, magne, potens; Dominus exercituum, nomen tibi; magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu*. Ergo comprehendere potest.

**CONCLUSIO.** — Cum lumen gloriæ, quo perfuncti divinam intuentur essentiam, infinitum non sit, impossibile est quemquam creatum intellectum illam comprehendere, et ipsam cognoscere quantum cognoscibilis est.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem confusas præsumptionem hæreticalem anorum, qui se naturam Dei comprehendere, sicut semetipsos, dicebant. Item cujusdam Augustini de Roma, archiepiscopi Nazareni, ut refertur in concil. Basil., sess. xxii, dicentis, quod anima Christi videt Deum tam clare et intense, quam clare et intense Deus seipsum videt.

(2) Philipp. iii, 12. (3) 1 Cor. ix, 26.

Respondeo dicendum quod comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato; attingere vero mente Deum qualitercumque magna est beatitudo, ut dicit Augustinus <sup>6</sup>. — Ad cujus evidentiam sciendum est, quod illud comprehenditur quod perfecte cognoscitur; perfecte autem cognoscitur quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. Unde si id quod est cognoscibile per scientiam demonstrativam, opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta; non comprehenditur. Puta, si hoc quod est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis, aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud. Si vero aliquis ejus opinionem accipiat probabiliter, per hoc quod a sapientibus vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum; quia non pertinet ad illum perfectum modum cognitionis quo cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinæ essentiæ, quo cognoscibilis est. Quod sic patet. — Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur, cujus esse est infinitum, ut supra ostensum est (quæst. vii, art. 2), infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. Intantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, inquantum majori vel minori lumine gloriæ perfunditur. Cum igitur lumen gloriæ creatum in quocumque intellectu creato receptum, non possit esse infinitum; impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est quod Deum comprehendat <sup>7</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod *comprehensio* dicitur dupliciter. Uno modo stricte et proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente. Et sic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu, nec aliquo alio; quia

(4) Lib. de videndo Deum, ep. cxii, cap. 9. — Hæc epistola ob suam prolixitatem liber appellatur.

(5) Jer. xxxii, 18.

(6) De Verb. Dom. serm. xxxviii, cap. 3.

(7) Tum ratione infinitatis ejus, quia *quicquid scientia comprehenditur, scientiæ comprehensione finitur*, ait, lib. xii De civ. Dei, cap. 18, August.: tum ratione limitatæ cognitionis nostræ quæ cum ejus infinitate comparari non potest.

cum sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinitus est. Et sic de comprehensione nunc quæritur. Alio modo *comprehensio* largius sumitur, secundum quod comprehensio insecutioni opponitur. Qui enim attingit aliquem, quando jam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur a beatis, secundum illud <sup>1</sup>: *Tenui eum, nec dimittam*. Et sic intelliguntur auctoritates Apostoli de comprehensione. Hoc modo *comprehensio* est una de tribus dotibus animæ, quæ respondet spei; sicut visio fidei, et fruitio charitatis. Non enim apud nos omne quod videtur, jam tenetur vel habetur; quia videntur interdum distantia, vel quæ non sunt in potestate nostra. Neque iterum omnibus quæ habemus, fruimur; vel quia non delectamur in eis; vel quia non sunt ultimus finis desiderii nostri, ut desiderium nostrum impleant et quietent. Sed hæc tria habent beati in Deo; quia vident ipsum, et videndo tenent sibi præsentem, in potestate habentes semper eum videre; et tenentes fruuntur, sicut ultimo fine desiderium implentes.

Ad *secundum* dicendum, quod non propter hoc Deus *incomprehensibilis* dicitur, quasi aliquid ejus sit quod non videatur; sed quia non ita perfecte videtur, sicut visibilis est <sup>2</sup>. Sicut cum aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid ejus quod non cognoscatur, nec subiectum, nec prædicatum, nec compositio; sed tota non ita perfecte cognoscitur sicut cognoscibilis est. Unde Augustinus definiendo comprehensionem dicit <sup>3</sup>; quod illud comprehenditur videndo, quod ita totum videtur ut nihil ejus lateat videntem; aut ejus fines circumscribi vel circumscribi possunt. Tunc enim fines alicujus circumscribuntur, quando ad finem, in modo cognoscendi illam rem, pervenitur.

(1) Cant. iii, 14.

(2) Ad comprehensionem intollectivam tria requiruntur: 1. claritas seu evidentia cognitionis; 2. certitudo cognitionis; 3. adæquatio rei intelligibilis in genere cognitionis, ut scilicet cognitio tantum se extendat in cognoscendo objectum, quantum objectum secundum se et secundum ea quæ continet est cognoscibile.

(3) Epist. cxii, cap. 9.

(4) Hic per rationem ostenditur merito dictum a Domino Marc. xiii: *De die illo*, scilicet judicii.

Ad *tertium* dicendum, quod *totaliter* dicit modum objecti, non quidem ita quod totus modus objecti non cadat sub cognitione, sed quia modus objecti non est modus cognoscentis. Qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo quod infinite existit, et infinite cognoscibilis est; sed hic infinitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinite cognoscat. Sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licet ipse eam demonstrative non cognoscat.

#### ART. VIII. — UTRUM VIDENTES DEUM PER ESSENTIAM, OMNIA IN DEO VIDEANT <sup>4</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 49, quæst. viii, art. 5, et De verit. qu. ii, art. 4, et Cont. gent. lib. iii, cap. 54 et 57.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod videntes Deum per essentiam, omnia in Deo videant. Dicit enim Gregorius <sup>5</sup>: "Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident?" Sed Deus est vident omnia. Ergo qui vident Deum, omnia vident.

2. Præterea, quicumque videt speculum, videt ea quæ in speculo resplendent. Sed omnia quæcumque fiunt vel fieri possunt, in Deo resplendent, sicut in quodam speculo; ipse enim omnia in seipso cognoscit <sup>6</sup>. Ergo quicumque videt Deum, omnia videt quæ sunt, et quæ fieri possunt.

3. Præterea, qui intelligit id quod est majus, potest intelligere minima, ut dicitur <sup>7</sup>. Sed omnia quæ Deus facit vel facere potest, sunt minus quam ejus essentia. Ergo quicumque intelligit Deum, potest intelligere omnia quæ Deus facit, vel facere potest.

4. Præterea, rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur ejus naturale desiderium. Et ita, videndo Deum non erit beata; quod est inconveniens. Videndo igitur Deum omnia scit.

*nemo scit, neque angeli Dei.* Angeli dicunt (Ps. cxlii): *Quis est iste rex gloriæ?* (Is. lxiii): *Quis est iste qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra?* In his locis manifeste innuitur, quod videntes divinam essentiam non vident omnia in illa. Adde et illud (Ephes. iii): *Quæ sit dispensatio sacramenti absconditi in Deo, ut innotescat principibus et potestatibus in cælestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.* (5) Dial. iv, cap. 33.

(6) Ut ex professo infra, quæst. xiv, art. 4, dicitur. (7) De anima, lib. iii, cap. 4, text. 7.



Sed *contra* est, quod angeli vident Deum per essentiam, et tamen non omnia sciunt. "Inferiores enim angeli purgantur a superioribus a nescientia: „ ut dicit Dionysius <sup>1</sup>. Ipsi etiam nesciunt futura contingentia et cogitationes cordium <sup>2</sup>. Hoc enim solius Dei est. Non ergo quicumque vident Dei essentiam, vident omnia.

CONCLUSIO. — Cum nullus intellectus creatus videndo Deum, illum comprehendat; non potest etiam in ipso videre omnia quæ facit, vel facere potest, sed plura, vel pauciora, secundum quod perfectius vel imperfectius eum videt.

Respondeo dicendum quod intellectus creatus videndo divinam essentiam, non videt in ipsa omnia quæ facit Deus, vel facere potest. Manifestum est enim quod sic aliqua videntur in Deo, secundum quod sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo, sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sic igitur videntur omnia in Deo, sicut effectus in sua causa. Sed manifestum est quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures ejus effectus in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit: quod non convenit ei qui debilioris intellectus est, sed oportet quod ei singula explanentur. Ille igitur intellectus, potest in causa cognoscere omnes causæ effectus, et omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit<sup>3</sup>. Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest, ut ostensum est (art. præc.). Nullus igitur intellectus creatus, videndo Deum, potest cognoscere omnia quæ Deus facit, vel potest facere. Hoc enim esset comprehendere ejus virtutem. Sed horum quæ Deus facit, vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt <sup>4</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam objecti, scilicet Dei, quod, quantum in

se est, sufficienter continet omnia et demonstrat. Non tamen sequitur quod unusquisque videns Deum omnia cognoscat; quia non perfecte comprehendit ipsum.

Ad *secundum* dicendum, quod videns speculum non est necessarium quod omnia in speculo videat, nisi speculum visu suo comprehendat.

Ad *tertium* dicendum, quod licet majus sit videre Deum quam omnia alia, tamen majus est videre sic ipsum quod omnia in eo cognoscantur, quam videre sic ipsum, quod non omnia, sed pauciora vel plura cognoscantur in eo. Jam enim ostensum est (in corp. art.) quod multitudo cognitorum in Deo consequitur modum videndi ipsum vel magis perfectum, vel minus perfectum.

Ad *quartum* dicendum, quod naturale desiderium rationalis creaturæ est ad sciendum omnia illa quæ pertinent ad perfectionem intellectus; et hæc sunt species et genera rerum et rationes earum; quæ in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam <sup>5</sup>. Cognoscere autem alia, singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati; nec ad hoc ejus naturale desiderium tendit; nec iterum, cognoscere illa quæ nondum sunt, sed fieri a Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons et principium totius esse et veritatis; ita repletur naturale desiderium sciendi, quod nihil aliud quæreretur, et beatus esset. Unde dicit Augustinus <sup>6</sup>: "Infelix homo qui scit omnia illa, scilicet creaturas, te autem nescit! Beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beator est, sed propter te solum beatus."

ART. IX. — UTRUM EA QUÆ VIDENTUR IN DEO, A VIDENTIBUS DIVINAM ESSENTIAM PER ALIQUAS SIMILITUDINES VIDEANTUR <sup>7</sup>.

De his etiam De verit. quæst. viii, art. 5, et 2 2, quæst. clxxv, art. 4.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ videntur in Deo a viden-

(1) Cælest. hier. cap. 7.

(2) Nesciunt etiam diem judicii, singulos prædestinatos, et aliquid mysterii Incarnationis etiam ignorarunt.

(3) Nec aliter incomprehensibilitatem Dei explicant Patres quam quod non totaliter omnes illius modi vel omnia opera cognoscuntur.

(4) Sic Sancti tanto plura de effectibus Dei cognoscunt, quanto perfectius eum vident.

(5) Quilibet beatus videt ergo in Deo totam mundi machinam, ejus compositionem et ordinem, et generaliter omnia quæ ad perfectionem universi pertinent (Cf. Cont. gent. lib. iii, c. 59).

(6) Conf. lib. v, cap. 4.

(7) Articulus ille per rationem demonstrat merito dictum ab Apostolo (I. Cor. xiii): *Videmus nunc per speculum in anigmate, tunc autem facie ad faciem.*



tibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum; sic enim intellectus in actu fit intellectum in actu; et sensus in actu, sensibile in actu; inquantum ejus similitudine informatur, ut pupilla similitudine coloris. Si igitur intellectus videntis Deum per essentiam intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet quod earum similitudinibus informetur.

2. Præterea, ea quæ prius vidimus, memoriter tenemus. Sed Paulus videns in raptu essentiam Dei, ut dicit Augustinus<sup>1</sup>, postquam desiit essentiam Dei videre, recordatus est multorum quæ in illo raptu viderat; unde ipse dicit quod *audivit arcana verba, quæ non licet homini loqui*<sup>2</sup>. Ergo oportet dicere quod aliquæ similitudines eorum quæ recordatus est, in ejus intellectu remanserint. Et eadem ratione, quando præsentia viderat Dei essentiam, eorum quæ in ipsa videbat, aliquas similitudines vel species habebat.

Sed *contra* est, quod per unam speciem videtur speculum et ea quæ in speculo apparent. Sed omnia sic videntur in Deo, sicut in quodam speculo intelligibili. Ergo si ipse Deus non videtur per aliquam similitudinem, sed per suam essentiam, nec ea quæ in ipso videntur per aliquas similitudines sive species videntur.

**CONCLUSIO.** — Deum videntes non vident in eo alia per species eorum, sed per ipsam essentiam divinam, eorum intellectui unitam.

Respondeo dicendum quod videntes Deum per suam essentiam, ea quæ in ipsa essentia Dei vident, non vident per aliquas species; sed per ipsam essentiam divinam intellectui eorum unitam<sup>3</sup>. Sic enim cognoscitur unumquodque, secundum quod similitudo ejus est in cognoscente. Sed hoc contingit dupliciter. Cum enim quæcumque uni et eidem sunt similia, sibi invicem sint similia; virtus cognoscitiva dupliciter assimilari potest alicui cognoscibili. Uno modo secundum se, quando directe ejus similitudine informatur, et tunc cognoscitur illud secundum se. Alio

modo secundum quod informatur specie alicujus quod est ei simile. Et tunc non dicitur res cognosci in seipsa, sed in suo simili. Alia enim est cognitio qua cognoscitur aliquis homo in seipso, et alia qua cognoscitur in sua imagine. Sic ergo, cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes, est cognoscere eas in seipsis, seu in propriis naturis. Sed cognoscere eas prout earum similitudines præexistunt in Deo<sup>4</sup>, est videre eas in Deo. Et hæc duæ cognitiones differunt. Unde secundum illam cognitionem, qua res cognoscuntur a videntibus Deum per essentiam, in ipso Deo non videntur per aliquas similitudines alias, sed per solam essentiam divinam intellectui præsentem; per quam et Deus videtur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod intellectus creatus videntis Deum assimilatur rebus quæ videntur in Deo, inquantum unitur essentiæ divinæ, in qua rerum omnium similitudines præexistunt.

Ad *secundum* dicendum, quod aliquæ potentiae cognoscitivæ sunt, quæ ex speciebus primo conceptis alias formare possunt; sicut imaginatio ex præconceptis speciebus montis et auri, format speciem montis aurei; et intellectus ex præconceptis speciebus generis et differentiae, format rationem speciei; et similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem ejus cujus est imago. Et sic Paulus, vel quicumque alius, videns Deum, ex ipsa visione essentiæ divinæ potest formare in se similitudines rerum quæ in essentia divina videntur; quæ remanserunt in Paulo, etiam postquam desiit Dei essentiam videre<sup>5</sup>. Ista tamen visio, qua videntur res per hujusmodi species sic conceptas, est alia a visione qua videntur res in Deo.

**ART. X.** — UTRUM VIDENTES DEUM PER ESSENTIAM, SIMUL VIDEANT OMNIA QUÆ IN IPSO VIDENT<sup>6</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. iii, cap. 59.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod videntes Deum per essentiam, non simul videant omnia quæ in ipso

dum erit), sed etiam Confess. (lib. xiii, cap. 15).

(4) Res præexistunt in Deo, tanquam in earum causa effectiva aut exemplari.

(5) Hæc de re plenius in 2<sup>a</sup>, quæst. clxxiv. art. 3, ubi tractatur ex professo.

(6) Cum Deus non intelligat successive, sed

(1) Sup. Gen. ad litt., lib. xii, cap. 3. — Colligitur æquivalenter ex cap. 3, sed expressius sap. 28.

(2) II Cor. xii, 4.

(3) Hæc est beati Augustini sententia, non solum ubi cognitionem matutinam a vespertina distinguit (qua de re quæst. lviii dicen-

vident. Quia, secundum Philosophum <sup>1</sup>, "contingit multa scire, intelligere vero unum." Sed ea quæ videntur in Deo, intelliguntur. Intellectu enim videtur Deus. Ergo non contingit a videntibus Deum, simul multa videri in Deo.

2. Præterea, Augustinus dicit <sup>2</sup> quod "Deus movet creaturam spirituales per tempus; hoc est per intelligentiam et affectionem. Sed creatura spiritualis est angelus qui Deum videt. Ergo videntes Deum successive intelligunt et afficiuntur. Tempus enim successionem importat.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>3</sup>: "Non erunt volubiles nostræ cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus."

CONCLUSIO. — Quæcumque videntur in verbo, non successive, sed simul videri necesse est.

Respondeo dicendum quod ea quæ videntur in verbo, non successive, sed simul videntur. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod ideo nos simul non possumus multa intelligere, quia multa per diversas species intelligimus; diversis autem speciebus non potest intellectus unius simul actu informari ad intelligendum per eas; sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris figurari. Unde contingit quod quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur. Sicut diversæ partes alicujus totius, si singulæ propriis speciebus intelligantur, successive intelliguntur, et non simul. Si autem omnes intelligantur una specie totius, simul intelliguntur. Ostensum est autem (art. præc.), quod ea quæ videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essen-

tiam Dei. Unde simul et non successive videntur <sup>4</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sic unum tantum intelligimus, inquantum una specie intelligimus. Sed multa una specie intellecta simul intelliguntur. Sicut in specie hominis intelligimus animal et rationale; et in specie domus parietem et tectum.

Ad *secundum* dicendum, quod angeli, quantum ad cognitionem naturalem, qua cognoscunt res per species diversas eis inditas, non simul omnia cognoscunt <sup>5</sup>. Et sic moventur secundum intelligentiam per tempus. Sed secundum quod vident res in Deo, simul eas vident.

**ART. XI. — UTRUM ALIQUIS IN HAC VITA POSSIT VIDERE DEUM PER ESSENTIAM <sup>6</sup>.**

De his etiam Sent. iv, dist. 49, quæst. ii, art. 7, et De verit. quæst. x, art. 11, et quodlib. i, quæst. i, art. 1, et Cont. gent. lib. iii, cap. 45.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis in hac vita possit Deum per essentiam videre. Dicit enim Jacob <sup>7</sup>: *Vidi Deum facie ad faciem*. Sed videre facie ad faciem est videre per essentiam, ut patet per illud quod dicitur <sup>8</sup>: *Videmus nunc per speculum et in ænigmate; tunc autem facie ad faciem*. Ergo Deus in hac vita per essentiam videri potest.

2. Præterea <sup>9</sup> dicit Dominus de Moyse: *Ore ad os loquor ei*. Sed qui ore ad os loquitur Deo, palam, et non per ænigmata et figuras, videt Deum. Sed hoc videre est Deum per essentiam videre. Ergo aliquis in statu hujus vitæ potest Deum per essentiam videre.

3. Præterea, illud in quo alia omnia cognoscimus, et per quod de aliis dijudicamus, est nobis secundum se notum. Sed omnia etiam nunc in Deo cognoscimus. Dicit enim Augustinus <sup>10</sup>: "Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo

simul quæcumque intelligit, ac intellectus beatorum fiat deiformis, hinc sequitur quod ab eis intellecta non successive sed simul intelligantur. Unde hæc verba prophetæ (Dan. xii): *Qui ad iustitiam erudiunt plurimos, erunt sicut stellæ in perpetuas æternitates*.

(1) Top. lib. ii, cap. 4.

(2) Sup. Gen. ad litt. lib. viii, cap. 22.

(3) De Trin. lib. xxv, cap. 16.

(4) Notandum est quod hic agitur tantum de his quæ beati vident eadem illa visione qua beatificantur. Res autem non ita se habet circa ea quæ vident visione causata ex ipsius Dei clara visione. Vident enim successive quæ illis ita revelantur.

(5) Quidquid per species cognoscunt, successive vident angeli, etiamsi illæ similitudines

causentur ex conjunctione intellectus angelici ad verbum, sive per operationem ipsius intellectus angelici, sive (quod est verius) per influxum Verbi, ut ait B. Thomas (De verit., quæst. viii, art. 5).

(6) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem confundas hæresim beguardorum et beguinarum, dicentium hominem in præsentī vitā posse consequi finalem beatitudinem, ac proinde divinam essentiam clare videre; quod jure damnatum est a papa Clemente V in concilio Viennensi; item ab Evaristo papa, Epist. i ad episcopos africanos, sic: *Eam lucem inaccessibilem quam Pater et Filius inhabitant, nullus in hoc mortali corpore constitutus potest aliquatenus continere*.

(7) Gen. xxxii, 30. (8) I. Cor. xiii, 12.

(9) Num. xii, 18. (10) Conf. lib. xii, cap. 25.



videmus verum esse quod dico; ubi, quæso, illud videmus? Nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate. „ Idem etiam in libro De vera religione dicit <sup>1</sup> quod “ secundum veritatem divinam de omnibus judicamus. „ Et <sup>2</sup> dicit, quod “ rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporeales et sempiternas; quæ nisi supra mentem essent, incommutabiles profecto non essent. „ Ergo et in hac vita ipsum Deum videmus.

4. Præterea, secundum Augustinum <sup>3</sup>, visione intellectuali videntur ea quæ sunt in anima per suam essentiam. Sed visio intellectualis est de rebus intelligibilibus, non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse <sup>4</sup> dicit. Ergo, cum Deus sit per essentiam suam in anima nostra, per essentiam suam videtur a nobis.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>5</sup>: *Non videbit me homo et vivet*. Gloss. (ord.): “ Quamdiu hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturæ suæ speciem non potest. „

CONCLUSIO. — Non potest Deus ab homine puro in hac mortali vita per essentiam videri.

Respondeo dicendum quod ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur. Cujus ratio est: quia, sicut supra dictum est (art. 4), modus cognitionis sequitur modum naturæ rei cognoscentis. Anima autem nostra, quamdiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali. Unde naturaliter non cognoscit aliqua, nisi quæ habent formam in materia, vel quæ per hujusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quod per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest. Ostensum est enim supra (art. 1 et 9) quod cognitio Dei per quamcumque similitudinem creatam non est visio essentiæ ipsius. Unde impossibile est animæ hominis secundum hanc

vitam viventis essentiam Dei videre. Et hujus signum est, quod anima nostra quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilius abstractorum fit capacior. Unde in somniis et alienationibus a sensibus corporis, magis divinæ revelationes percipiuntur, et prævisiones futurorum <sup>6</sup>. Quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilem, quod est essentia divina, esse non potest, quamdiu in hac mortali vita vivitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, secundum Dionysium <sup>7</sup>, sic in Scripturis dicitur aliquis Deum vidisse, inquantum formatæ sunt aliquæ figuræ, vel sensibiles, vel imaginariæ, secundum aliquam similitudinem aliquid divinum repræsentantes. Quod ergo dicit Jacob: *Vidi Dominum facie ad faciem*, referendum est non ad ipsam divinam essentiam, sed ad figuram in qua repræsentabatur Deus. Et hoc ipsum ad quamdam prophetiæ eminentiam pertinet, ut videatur loquens Deus, licet imaginaria visione, ut infra patebit cum de gradibus prophetiæ loquemur (2 2., quæst. clxxxiv). Vel hoc dicit Jacob ad designandam quamdam eminentiam intelligibilem contemplationis supra communem statum.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut Deus miraculose aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur; ita etiam supernaturaliter et præter communem ordinem mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suæ essentiæ elevavit; ut dicit Augustinus <sup>8</sup> de Moyse, qui fuit magister Judæorum; et de Paulo, qui fuit magister Gentium <sup>9</sup>. Et de hoc plenius tractabitur, cum de raptu ejus agemus (2 2., quæst. clxxv, art. 3).

Ad *tertium* dicendum, quod omnia dicimur in Deo videre et secundum ipsum de omnibus judicare, inquantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et judicamus. Nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est divini luminis. Sicut etiam

(1) Cap. 31.

(2) De Trin. lib. II, c. 2.

(3) Sup. Gen. ad litt. lib. XII, cap. 25.

(4) Ibidem. (5) Exod. xxxiii, 20.

(6) Doctrina beati Thomæ intelligenda est quantum ad apprehensionem seu receptionem subtilium impressionum, sed non quantum ad judicium. Judicium enim perfectam vigilantiam postulat.

(7) De cælest. hier. cap. 4.

(8) Sup. Gen. ad litt. lib. XII, cap. 26, et in lib. de videndo Deum, epist. cxii, cap. 12.

(9) Moysem et Paulum in hac vita existentes vidisse divinam essentiam non pauci sentiunt. Ita S. Augustinus (Ep. cxii, cap. 12 et 13, et Sup. Gen. ad litt. lib. XII, cap. 27), Ambrosius (Hexam. lib. I, cap. 2), Basilius (Exam. homil. I) et beatus Thomas (hic et 2 2., quæst. clxxxiv, art. 4, et qu. clxxv, art. 3). Sententiam negativam ut viorem plures theologi affirmant.



omnia sensibilia dicimur videre et judicare in sole, id est, per lumen solis. Unde dicit Augustinus<sup>1</sup>: "Disciplinarum spectamina videri non possunt, nisi aliquo velut suo sole illustrentur; „ videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter, non est necesse quod videatur substantia solis; ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium quod videatur essentia Dei.

Ad *quartum* dicendum, quod visio intellectualis est eorum quæ sunt in anima per suam essentiam, sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in anima beatorum, non autem in anima nostra; sed per præsentiam, essentiam, et potentiam.

**ART. XII. — UTRUM PER RATIONEM NATURALEM DEUM IN HAC VITA COGNOSCERE POSSIMUS<sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. 1, dist. 3, quæst. 1, et super Boetium, De Trin. quæst. 1, art. 2.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod per naturalem rationem Deum in hac vita cognoscere non possumus. Dicit enim Boetius<sup>3</sup>, quod "ratio non capit simplicem formam. „ Deus autem maxime est simplex forma, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 7). Ergo ad ejus cognitionem ratio naturalis pervenire non potest.

2. Præterea, ratione naturali sine phantasmate nihil intelligit anima, ut dicitur<sup>4</sup>. Sed Dei, cum sit incorporeus, phantasma in nobis esse non potest. Ergo cognosci non potest a nobis cognitione naturali.

3. Præterea, cognitio quæ est per rationem naturalem, communis est bonis et malis, sicut natura eis communis est. Sed cognitio Dei competit tantum bonis. Dicit enim Augustinus<sup>5</sup> quod "humanæ mentis acies in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei emundetur. „ Ergo Deus per rationem naturalem cognosci non potest.

Sed *contra* est, quod dicitur<sup>6</sup>: *Quod notum est Dei, manifestum est in illis*; id

est, quod cognoscibile est de Deo per rationem naturalem.

**CONCLUSIO.** — Possumus Deum in hac vita, naturali lumine cognoscere secundum quod omnium prima et eminentissima causa est, non autem secundum quod in se est.

Respondeo dicendum quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat; quia creaturæ sensibiles sunt effectus Dei virtutem causæ non adæquantes. Unde ex sensibilibus cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt ejus effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perducere possumus, ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea quæ necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata<sup>7</sup>. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quæ ab eo causantur, et quod hæc non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut sciat de ea quid est. Potest tamen de ea cognoscere, ut sciat an est<sup>8</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui.

Ad *tertium* dicendum, quod cognitio Dei per essentiam, cum sit per gratiam, non competit nisi bonis. Sed cognitio ejus quæ est per rationem naturalem, potest competere bonis et malis. Unde dicit Augustinus<sup>9</sup>: "Non approbo quod in oratione dixi<sup>10</sup>: Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi

(1) Soliloq. lib. I, cap. 8.

(2) Conferatur quod dictum est quæst. II, art. 2 et 3.

(3) De cons. lib. V, pros. 4.

(4) De anima, lib. III, text. 30.

(5) De Trin. lib. I, cap. 2.

(6) Rom. I, 19.

(7) Puta quod sit immensus, infinitus, æternus, independens, et summe intelligens, vel summe potens, ac omnino perfectus.

(8) Annon alium quoque sensum Boetius videtur indicare? cum sic plenius ait: *Ratio non capit simplicem formam, sed intelligentia quasi desuper spectans, concepta forma, quæ subsunt cuncta dijudicat.* Intelligentiæ, id est rationi intuitivæ, saltem tribuens velut *oculo celsiori* quod rationi propriè dictæ, id est rationi discursivæ, non concedit.

(9) Retract. lib. I, cap. 4.

(10) Sol. lib. III, c. I.

enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera; „ scilicet per rationem naturalem.

**ART. XIII. — UTRUM PER GRATIAM HABEATUR ALTIOR COGNITIO DEI, QUAM EA QUÆ HABETUR PER RATIONEM NATURALEM <sup>1</sup>.**

De his etiam infra quæst. XXXII, art. 1, ut et Sent. 1, dist. 3, quæst. 1, art. 4, et De verit. quæst. x, art. ult. et super Boetium, de Trin. quæst. 1, art. 4.

Ad decimum tertium sic proceditur.

1. Videtur quod per gratiam non habeatur altior cognitio Dei quam ea quæ habetur per naturalem rationem. Dicit enim Dionysius <sup>2</sup> quod „ ille qui melius unitur Deo in hac vita, unitur ei sicut omnino ignoto. „ Quod etiam de Moyse dicit; qui tamen excellentiam quamdam obtinuit in gratiæ cognitione. Sed conjungi Deo, ignorando de eo quid est, hoc contingit etiam per rationem naturalem. Ergo per gratiam <sup>3</sup> non plenius cognoscitur a nobis Deus quam per rationem naturalem.

2. Præterea, per rationem naturalem in cognitionem divinorum pervenire non possumus, nisi per phantasmata; similiter etiam nec secundum cognitionem gratiæ. Dicit enim Dionysius <sup>4</sup> quod „ impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. „ Ergo per gratiam non plenius cognoscimus Deum, quam per rationem naturalem.

3. Præterea, intellectus noster per gratiam fidei Deo adhæret. Fides autem non videtur esse cognitio. Dicit enim Gregorius <sup>5</sup> quod „ ea quæ non videntur, fidem habent et non agnitionem. „ Ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo.

Sed *contra* est, quod dicit Apostolus <sup>6</sup>: *Nobis revelavit Deus per spiritum suum*; illa scilicet quæ „ nemo principum hujus sæculi novit; „ id est, philosophorum; „ ut exponit Glossa <sup>7</sup>.

**CONCLUSIO. —** Perfectior cognitio de Deo in hac vita habetur per gratiam, quam per naturalem rationem.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim Raymundi Lulli asserentis nos melius cognoscere ea quæ per rationem, quam ea quæ per fidem nobis innotescunt; item hodiernorum philosophorum, quos vocant rationalistas, qui rationem super fidem extollere non dubitant.

(2) De myst. theol., lib. 1, cap. 1.

(3) Pro gratuito dono sumptam, qualis est fi-

Respondeo dicendum quod per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis, quam per rationem naturalem. Quod sic patet. Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit; scilicet phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile; cujus virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. Et quantum ad utrumque, juvatur humana cognitio per revelationem gratiæ. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti; et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis exprimentia res divinas quam ea quæ naturaliter a sensibilibus accipimus; sicut apparet in visionibus prophetalibus; et interdum etiam aliquæ res sensibiles formantur divinitus, aut etiam voces, ad aliquid divinum exprimendum; sicut in baptismo visus est Spiritus sanctus in specie columbæ <sup>8</sup>, et vox Patris audita est: *Hic est filius meus dilectus* <sup>9</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet per revelationem gratiæ in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto jungamur; tamen plenius ipsum cognoscimus, inquantum plures et excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur; et inquantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quæ ratio naturalis non pertingit; ut Deum esse trinum et unum.

Ad *secundum* dicendum, quod ex phantasmatibus vel a sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formatis, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit. Et sic, per revelationem ex phantasmatibus plenior cognitio accipitur ex infusione divini luminis.

Ad *tertium* dicendum, quod fides cognitio quædam est, inquantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed hæc determinatio ad unum non procedit ex visione credentis

des ipsa etiam peccatoris, non pro gratia justificante.

(4) Cælest. hier., cap. 1.

(5) Rom. xxvi in Evang.

(6) 1. Cor. ii, 10.

(7) Hier. in illum loc.

(8) Quid sentiendum sit de illa columba ex professo docet divus Thomas, part. iii, q. xxxix, art. 7.

(9) Matth. iii, 17.



sed a visione ejus cui creditur. Et sic, inquantum deest visio, deficit a ratione cognitionis, quæ est in scientia<sup>1</sup>. Nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum primorum priucipiorum.

### QUÆSTIO XIII.

#### DE NOMINIBUS DEI, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Consideratis his quæ ad divinam cognitionem pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum nominum. Unumquodque enim nominatur a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus. — Circa hoc ergo quærentur duodecim:

1. Utrum Deus sit nominabilis a nobis. —
2. Utrum aliqua nomina dicta de Deo prædicentur de ipso substantialiter. —
3. Utrum aliqua nomina dicta de Deo, proprie dicantur de ipso; an omnia attribuatur ei metaphorice. —
4. Utrum multa nomina dicta de Deo sint synonyma. —
5. Utrum nomina aliqua dicantur de Deo et creaturis univoce, vel æquivoce. —
6. Supposito quod dicantur analogice, utrum dicantur de Deo per prius vel de creaturis. —
7. Utrum aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore. —
8. Utrum hoc nomen, *Deus*, sit nomen naturæ, vel operationis. —
9. Utrum hoc nomen, *Deus*, sit nomen communicabile. —
10. Utrum accipiat univoce vel æquivoce secundum quod significat Deum per naturam, et per participationem, et secundum opinionem. —
11. Utrum hoc nomen, *Qui est*, sit maxime proprium nomen Dei. —
12. Utrum propositiones affirmativæ possint formari de Deo.

#### ART. I. — UTRUM ALIQUOD NOMEN DEO CONVENIAT<sup>2</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 22, quæst. I, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullum nomen Deo conveniat. Dicit enim Dionysius<sup>3</sup>, quod "neque nomen ejus est, neque opinio." Et Prov. xxx, 4, dicitur: *Quod nomen ejus, et quod nomen filii ejus, si nosti?*

2. Præterea, omne nomen aut dicitur in abstracto, aut in concreto. Sed nomina significantia in concreto non competunt Deo, cum simplex sit; neque nomina significantia in abstracto, quia non significant aliquid perfectum subsistens. Ergo nullum nomen potest dici de Deo.

3. Præterea, nomina significant sub-

(1) Hinc fides aliquando significatur visionis nomine, ut et cognitionis, propter primam conditionem, et e contra aliquando negatur vel cognitio, vel visio, propter secundam rationem.

(2) In hoc articulo per rationem ostenditur recte dictum ab Isaia (xlii): *Ego Dominus, hoc est nomen meum*, et nihilominus bene dictum a conc. Later. sub Innocentio III (De sum. Trin. et Fid. cath.): *Firmiter credimus et simpliciter confitemur quod... Deus est ineffabilis*.

stantiam cum qualitate; verba autem et participia significant cum tempore; pronomina autem cum demonstratione, vel relatione. Quorum nihil competit Deo; quia sine qualitate est, et sine omni accidente, et sine tempore, et sentiri non potest, ut demonstrari possit, nec relative significari; cum relativa sint aliquorum antedictorum recordativa, vel nominum, vel participiorum, vel pronominum demonstrativorum. Ergo Deus nullo modo potest nominari a nobis.

Sed *contra* est, quod dicitur<sup>4</sup>: *Quasi vir pugnator, Omnipotens nomen ejus*.

CONCLUSIO. — Cum Deus in hac vita secundum quod in se est, minime a nobis cognoscatur, sed secundum quod principium omnium eminentissimum est, aliquibus nominibus hoc significantibus nominari potest; nullum est autem nomen divinam essentiam adæquate representans, Deo ab hominibus impositum.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum<sup>5</sup>, "voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines<sup>6</sup>." Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem supra (quæst. præc., art. 11) quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, et per modum excellentiæ et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis; non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundum quod est; sicut hoc nomen, *homo*, exprimit sua significatione essentiam hominis secundum quod est; significat enim ejus definitionem declarantem ejus essentiam. Ratio enim, quam significat nomen, est definitio.

Ad primum ergo dicendum, quod ea ratione dicitur Deus non habere nomen, vel esse supra nominationem<sup>7</sup>, quia es-

(3) De div. nom. cap. 1.

(4) Exod. xv, 3.

(5) Periher. lib. I, c. 1.

(6) Unde extant liber Dionysii De div. nom. et Epist. Hier. cxxxvi ad Marcellum, De decem Dei nominibus.

(7) Hæc doctrina confirmari potest ex Scripturis et Patribus (Gen. xxxii): *Cur quæris nomen meum?* (Prov. xxx): *Quod est nomen ejus aut nomen filii ejus, si nosti?* Vid. Aug. in Ps. lxxxv; Basil. Epist. lxxx; Anselm. Monol. cap. 63.



sentia ejus est supra id quod de Deo intelligimus et voce significamus.

Ad secundum dicendum, quod quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, et ex ipsis eum nominamus; nomina quæ Deo attribuimus, hoc modo significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis, ut supra dictum est (quæst. præc., art 4). Et quia in hujusmodi creaturis ea quæ sunt perfecta et subsistentia, sunt composita; forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis *quo* aliquid est; inde est quod omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretionem, prout competit compositis; quæ autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut *quo* aliquid est; sicut albedo significat ut *quo* aliquid est album. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei nomina abstracta ad significandam simplicitatem ejus; et nomina concreta ad significandam subsistentiam et perfectionem ipsius. Quamvis utraque nomina deficiant a modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam.

Ad tertium dicendum, quod significare substantiam cum qualitate, est significare suppositum cum natura, vel forma determinata in qua subsistit. Unde, sicut de Deo dicuntur aliqua in concretionem ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius, sicut jam dictum est (in solut. præc.), ita dicuntur de Deo nomina significantia substantiam cum qualitate. Verba vero et participia con-significantia tempus, dicuntur de ipso, ex eo quod æternitas includit omne tempus. Sicut enim simplicia subsistentia non possumus apprehendere et significare, nisi per modum compositorum: ita simplicem æternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere, nisi per modum temporalium rerum; et hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales. Pronomina vero demonstrativa dicuntur de Deo, secundum quod faciunt demonstrationem ad id quod intelligitur, non

ad id quod sentitur. Secundum enim quod a nobis intelligitur, secundum hoc sub demonstratione cadit. Et sic, secundum illum modum quo nomina, et participia, et pronomina demonstrativa de Deo dicuntur; secundum hoc et pronomina vel nominibus relativis significari potest.

ART. II. — UTRUM ALIQUOD NOMEN DICATUR DE DEO SUBSTANTIALITER <sup>1</sup>.

De his etiam De potent. quæst. vii, art. 4 et 5, ut et Sent. I, dist. 2, art. 2, et Cont. gent. lib. I, cap. 51.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo substantialiter. Dicit enim Damascenus <sup>2</sup>: "Oportet singula eorum quæ de Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere; aut habitudinem quamdam, aut aliquid eorum quæ assequuntur naturam, vel operationem."

2. Præterea, dicit Dionysius <sup>3</sup>: "Omnium sanctorum theologorum hymnum invenies ad beatos thearchiæ processus manifestative et laudative Dei nominationes dividendem." Et est sensus quod nomina quæ in divinam laudem sancti doctores assumunt, secundum processus ipsius Dei distinguuntur. Sed quod significat processum alicujus rei, nihil significat ad ejus essentiam pertinens. Ergo nomina dicta de Deo non dicuntur de ipso substantialiter.

3. Præterea, secundum hoc nominatur aliquid a nobis, secundum quod intelligitur. Sed non intelligitur Deus a nobis in hac vita secundum suam substantiam. Ergo nec aliquod nomen impositum a nobis dicitur de Deo secundum suam substantiam.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>4</sup>: "Deo hoc est esse quod fortem esse, vel sapientem esse; et si quid de illa simplicitate dixeris, qua ejus substantia significatur." Ergo omnia nomina hujusmodi significant divinam substantiam.

CONCLUSIO. — Cum divinam substantiam imperfecte cognoscamus, nomina negativa vel relativa de Deo non dicuntur substantialiter; sed sola nomina positiva et absoluta divinam substantiam (licet imperfecte) significant.

probatum est a Scripturis, quæ passim Deum vocant sanctum, bonum, suavem, etc.

(2) De fid. orth. lib. I, cap. 4. (3) De div. nom. cap. 1. (4) De Trin. lib. vii, cap. 1 et 7.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem confundas hæresim Algazelis somniantis quod perfectiones Deo attributæ, puta sanctitas, bonitas, nihil dicunt positive in Deo; quod re-

Respondeo dicendum quod de nominibus quæ de Deo dicuntur negative, vel quæ relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam ejus nullo modo significant, sed remotionem alicujus ab ipso, vel relationem ejus ad alium, vel potius alicujus ad ipsum. — Sed de nominibus quæ absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens, et hujusmodi multipliciter aliqui sunt opinati <sup>1</sup>. Quidam enim dixerunt, quod hæc omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt quod, cum dicimus Deum esse viventem, significamus quod Deus non hoc modo est sicut res inanimatæ; et similiter accipiendum est in aliis. Et hoc posuit <sup>2</sup> Rabbi Moyses <sup>3</sup>. Alii vero dicunt quod hæc nomina imposita sunt ad significandum habitudinem ejus ad creata; ut cum dicimus, *Deus est bonus*, sit sensus, *Deus est causa bonitatis in rebus*; et eadem est ratio in aliis. — Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens propter tria. 1<sup>o</sup> quidem, quia secundum neutram harum positionum posset assignari ratio, quare quædam nomina magis de Deo dicerentur quam alia. Sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorum. Unde si nihil aliud significatur, cum dicitur, *Deus est bonus*, nisi *Deus est causa bonorum*; poterit similiter dici quod Deus est corpus, quia est causa corporum. Item per hoc quod dicitur, quod est corpus, removetur quod sit ens in potentia tantum, sicut materia prima. 2<sup>o</sup> Quia sequeretur quod omnia nomina dicta de Deo, per posterius dicerentur de ipso; sicut *sanum* per posterius dicitur de medicina; eo quod significat hoc tantum quod sit causa sanitatis in animali, quod per prius dicitur sanum. 3<sup>o</sup> Quia hoc est contra intentionem loquentium de Deo. Aliud enim intendunt dicere, cum dicunt Deum viventem, quam quod sit causa vitæ nostræ, vel quod differat a corporibus inanimatis. — Et ideo aliter di-

cendum est, quod hujusmodi quidem nomina significant substantiam divinam; et prædicantur de Deo substantialiter <sup>4</sup>; sed deficiunt a repræsentatione ipsius. Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturæ ipsum repræsentant. Ostensum est autem supra (quæst. III, art. 2) quod Deus in se præhabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quælibet creatura in tantum eum repræsentat, et est ei similis, inquantum perfectionem aliquam habet; non tamen ita quod repræsentet eum sicut aliquid ejusdem speciei, vel generis; sed sicut excellens principium, a cujus forma effectus deficiunt; cujus tamen aliqualem similitudinem consequuntur; sicut formæ corporum inferiorum repræsentant virtutem solarem. Et hoc supra expositum est, cum de perfectione divina agebatur (quæst. IV, art. 3). Sic igitur prædicta nomina divinam substantiam significant; imperfecte tamen, sicut et creaturæ imperfecte eam repræsentant. Cum igitur dicitur, *Deus est bonus*, non est sensus, Deus est causa bonitatis; vel Deus non est malus. Sed est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, præexistit in Deo; et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum, inquantum causat bonitatem; sed potius, e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit; secundum illud Augustini <sup>5</sup>: "Inquantum bonus est, sumus."

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus ideo dicit quod hæc nomina non significant quid est Deus, quia a nullo istorum nominum exprimitur quid est Deus perfecte; sed unumquodque imperfecte eum significat, sicut et creaturæ imperfecte eum repræsentant.

Ad secundum dicendum, quod in significatione nominum aliud est quandoque a quo imponitur nomen ad significandum; et aliud, ad quod significandum

(1) Ex his intelligitur nomina Dei esse triplicia, scilicet positiva atque absoluta, ut bonus, sapiens; alia relativa, ut creator; alia negativa, ut incorporeus. (2) In lib. Doct. dub.

(3) Unus nimirum ex magistris vel doctoribus Iudæorum, qui Moyses Ben Maimon, vel Mai-

monides, seu Moyses filius Maimonis appellatur.

(4) Hæc nomina significant aliquid positivum in Deo vere et realiter existens, ipsam nimirum divinam substantiam, quamvis imperfecte.

(5) De doctr. christ. lib. I, cap. 32



nomen imponitur. Sicut hoc nomen *lapis* imponitur ab eo quod lædit pedem<sup>1</sup>, non tamen imponitur ad hoc significandum quod significat lædens pedem; sed ad significandam quamdam speciem corporum, alioquin omne lædens pedem esset lapis. Sic igitur dicendum est quod hujusmodi divina nomina imponuntur quidem a processibus deitatis: sicut enim secundum diversos processus perfectionum, creaturæ Deum repræsentant, licet imperfecte, ita intellectus noster secundum unumquemque processum Deum cognoscit et nominat. Sed tamen hæc nomina non imponit ad significandum ipsos processus; ut cum dicitur, *Deus est vivens*, sit sensus: ab eo procedit vita; sed ad significandum ipsum rerum principium prout in eo præexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur vel significetur.

Ad *tertium* dicendum quod essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se est; sed cognoscimus eam secundum quod repræsentatur in perfectionibus creaturarum. Et sic nomina a nobis imposita eam significant

**ART. III. — UTRUM ALIQUOD NOMEN DICATUR DE DEO PROPRIE<sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. I, dist. 8, quæst. IV, art. 3, et dist. 22, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 30, et de potent. quæst. VII, art. 4 ad 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo proprie. Omnia enim nomina quæ de Deo dicimus, sunt a creaturis accepta, ut dictum est (art. 1). Sed nomina creaturarum metaphorice dicuntur de Deo; sicut cum dicitur: Deus est lapis, vel leo, vel aliquid hujusmodi. Ergo nomina dicta de Deo dicuntur metaphorice.

2. Præterea, nullum nomen proprie dicitur de aliquo, a quo verius removeatur quam de eo prædicetur. Sed omnia hujusmodi nomina, *bonus*, *sapiens*, et similia, verius removentur a Deo, quam de eo prædicentur; ut patet per Dionysium<sup>3</sup>. Ergo nullum istorum nominum proprie dicitur de Deo.

3. Præterea, nomina corporum non dicuntur de Deo nisi metaphorice, cum

(1) Sic apud Isidorum, lib. XVI Etymol. vel Originum, cap. 3, explicatur.

(2) Hic nomen proprium opponitur metaphorice; propterea illius questionis non est sensus: Utrum aliquod nomen dicatur de Deo vel adæquate vel ita proprie, ut soli illi conveniat; sed

sit incorporeus. Sed omnia hujusmodi nomina implicant quasdam corporales conditiones; significant enim cum tempore, et cum compositione, et cum aliis hujusmodi, quæ sunt conditiones corporum. Ergo omnia hujusmodi nomina dicuntur de Deo metaphorice.

Sed *contra* est, quod dicit Ambrosius<sup>4</sup>: "Sunt quædam nomina quæ evidentè proprietatem divinitatis ostendunt; et quædam quæ perspicuam divinæ majestatis expriment unitatem<sup>5</sup>; alia vero sunt quæ translativè per similitudinem de Deo dicuntur." Non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphorice, sed aliqua dicuntur proprie.

**CONCLUSIO.** — Quia nomina Deo attributa modum significandi creaturarum retinent, Deo proprie ex modo ipso significandi non competunt; sed quoad significatum proprie de Deo dicuntur

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso; quæ quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis. Intellectus autem noster eo modo apprehendit eas secundum quod sunt in creaturis; et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus igitur quæ Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et hujusmodi; et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant hujusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis; et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo. Habent enim modum significandi qui creaturis competit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quædam nomina significant hujusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipse modus imperfectus, quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur; sicut *lapis* significat aliquid materialiter ens; et hujusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphorice<sup>6</sup>. Quædam vero nomina

utrum aliquod nomen dicatur de Deo, non metaphorice, sed proprie. (3) Cælest. hier. cap. 2.

(4) Prolog. de fide, lib. II.

(5) Edit. venet. veritatem.

(6) Sicut cum *lapis angularis* vel *in caput anguli factus* appellatur, Matth. XXI, 42; Marc. XII,



significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione; ut *ens, bonum, vivens*, et hujusmodi. Et talia proprie dicuntur de Deo.

Ad *secundum* dicendum, quod ideo hujusmodi nomina dicit Dionysius<sup>1</sup> negari de Deo; quia id quod significatur per nomen, non convenit eo modo ei quo nomen significat, sed excellentiori modo. Unde<sup>2</sup> dicit Dionysius, "quod Deus est super omnem substantiam et vitam."

Ad *tertium* dicendum, quod ista nomina quæ proprie dicuntur de Deo, important condiciones corporales non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi. Ea vero quæ metaphorice de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato<sup>3</sup>.

**ART. IV. — UTRUM NOMINA DICTA DE DEO SINT NOMINA SYNONYMA<sup>4</sup>.**

De his etiam De potent. quest. vii. art. 4, et Cont. gent. lib. i. cap. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ista nomina dicta de Deo sint nomina synonyma. Synonyma enim nomina dicuntur, quæ omnino idem significant. Sed ista nomina dicta de Deo, omnino idem significant in Deo; quia bonitas Dei est ejus essentia, et similiter sapientia. Ergo ista nomina sunt omnino synonyma.

2. Præterea, si dicatur quod ista nomina non significant idem secundum rem, sed secundum rationes diversas: Contra. Ratio cui non respondet aliquid in re, est vana. Si ergo istæ rationes sunt multæ, et res est una, videtur quod rationes istæ sint vanæ.

3. Præterea, magis est unum quod est unum re et ratione, quam quod est unum re et multiplex ratione. Sed Deus est maxime unus. Ergo videtur quod non sit unus re et multiplex ratione. Et sic nomina dicta de Deo non significant rationes diversas: et ita sunt synonyma.

10; Luc. xx, 17; Act. iv, 11; Ephes. ii, 20, ut et 1. Petri, ii, 4, ac deinceps; ubi etiam *lapis vivus* dicitur esse super quem et nos tanquam *lapides vivi* ædificamur, etc.

(1) Loc. cit.

(2) Ibidem.

(3) Hinc deduci possunt duæ istæ regulæ: illa nomina, quæ licet in modo significandi important imperfectionem, non tamen eam important in suo significato, ut vita, sapientia, bonitas, justitia, etc. proprie Deo convenient. E contra nomina, in quorum significato includitur defectus

Sed *contra*. Nomina synonyma sibi invicem adjuncta nugationem adducunt; sicut si dicatur. *vestis, indumentum*. Si igitur omnia nomina dicta de Deo sunt synonyma, non posset convenienter dici Deus bonus, vel aliquid hujusmodi; cum tamen scriptum sit<sup>5</sup>: *Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi*.

CONCLUSIO. — Nomina quæ proprie de Deo dicuntur, synonyma nequaquam sunt.

Respondeo dicendum quod hujusmodi nomina dicta de Deo non sunt synonyma. Quod quidem facile esset videre, si diceremus quod hujusmodi nomina sunt inducta ad removendam vel ad designandam habitudinem causæ respectu creaturarum; sic enim essent diversæ rationes horum nominum secundum diversa negata, vel secundum diversos effectus connotatos. Sed secundum quod dictum est (art. 2) hujusmodi nomina substantiam divinam significare, licet imperfecte, etiam plane apparet, secundum præmissa (art. 1), quod habent rationes diversas. Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Quæ quidem perfectiones in Deo præexistunt unite et simpliciter; in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium repræsentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus [nostri] respondet unum omnino simplex, secundum hujusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significant unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma.

Et sic patet solutio ad *primum*. Quia

seu modus ille imperfectus, quo creaturæ participant perfectionem, non dicuntur de Deo proprie, sed metaphorice.

(4) Synonyma a grammaticis vocantur plura nomina quæ rem eandem sub eadem ratione significant. Si omnia Dei nomina essent synonyma, videretur idipsum prorsus et re scilicet et ratione repeti, dum vocatur in Scriptura: *Bonus, suavis, longanimis, fortis, patiens, justus*, etc. et sic eadem nomina coacervando nugationem sentirst, quod repugnat. (5) Jer. xxxii, 18.

nomina synonyma dicuntur, quæ significant unum secundum unam rationem. Quæ enim significant rationes diversas unius rei, non primo et per se unum significant; quia nomen non significat rem, nisi mediante conceptione intellectus, ut dictum est (art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quod rationes plures horum nominum non sunt cassæ et vanæ; quia omnibus eis respondet unum quid simplex, per omnia hujusmodi multipliciter et imperfecte representatum.

Ad *tertium* dicendum, quod hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea quæ sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et unite. Et ex hoc contingit quod est unus<sup>1</sup> re et multiplex secundum rationem; quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum representant.

**ART. V. — UTRUM EA QUÆ DE DEO DICUNTUR ET CREATURIS UNIVOCE DICANTUR DE IPSIS<sup>2</sup>.**

De his etiam De potent. quæst. vii, art. 6, et Cont. gent. lib. i, cap. 32, 33, 34, et Opusc. ii, cap. 27.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ dicuntur de Deo et creaturis, univoce de ipsis dicantur. Omne enim æquivocum reducitur ad univocum, sicut multa ad unum. Nam si hoc nomen *canis* æquivoce<sup>3</sup> dicitur de latrabili et marino, oportet quod de aliquibus univoce dicatur; scilicet de omnibus latrabilibus. Aliter enim esset procedere in infinitum. Inveniuntur autem quædam agentia univoca, quæ conveniunt cum suis effectibus in nomine et definitione, ut homo generat hominem. Quædam vero agentia æquivoca; sicut sol causat calidum, cum tamen ipse non sit calidus nisi æquivoce. Videtur igitur quod primum agens, ad quod omnia agentia reducuntur, sit agens univocum. Et ita quæ de Deo et creaturis dicuntur, univoce prædicantur.

2. Præterea, secundum æquivoca non

attenditur aliqua similitudo. Cum igitur creaturæ ad Deum sit aliqua similitudo, secundum illud<sup>4</sup>: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, videtur quod aliquid univoce de Deo et creaturis dicatur.

3. Præterea, mensura est homogœnea mensurato, ut dicitur<sup>5</sup>. Sed Deus est prima mensura omnium entium, ut<sup>6</sup> dicitur. Ergo Deus est homogœnus creaturis. Et ita aliquid univoce de Deo et creaturis dici potest.

Sed *contra*. Quidquid prædicatur de aliquibus secundum idem nomen, et non secundum eandem rationem, prædicatur de eis æquivoce. Sed nullum nomen convenit Deo secundum illam rationem, secundum quam dicitur de creatura. Nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in Deo. Genus autem variatum mutat rationem, cum sit pars definitionis. Et eadem ratio est in aliis. Quidquid ergo de Deo et creaturis dicitur, æquivoce dicitur.

Præterea, Deus plus distat a creaturis quam quæcumque creaturæ ab invicem. Sed propter distantiam quarundam creaturarum contingit quod nihil univoce de eis prædicari potest; sicut de his quæ non conveniunt in aliquo genere. Ergo multo minus de Deo et creaturis aliquid univoce prædicatur, sed omnia prædicantur æquivoce.

**CONCLUSIO.** — Nomina de Deo et creaturis dicta, non univoce nec pure æquivoce, sed analogice dicuntur, secundum analogiam creaturarum ad ipsum.

Respondeo dicendum quod impossibile est aliquid prædicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non ad æquans virtutem causæ agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter; ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa sit simpliciter et eodem modo; sicut sol secundum unam suam virtutem multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, ut supra dictum est (art.

(1) Hinc juxta S. Thomæ mentem attributa divina inter se, et ab essentia non distinguuntur, non nisi ratione. Sed thomistæ distinguunt duplicem rationis distinctionem, unam rationis ratiocinantis, alteram rationis ratiocinatæ. Prima est quæ fit sine fundamento in se, ut si distinguas inter Tullium et Ciceronem; secunda est quæ fit cum fundamento in se, et ita attributa divina inter se et ab essentia distinguunt.

(2) Univoca participant rationem ejusdem formæ aut ejusdem generis, sicut homo et brutum participant rationem animalis, et duo calida participant rationem caloris. Hinc animal univoce dicitur de homine et brutis, et calor univoce dicitur de duobus calidis.

(3) Pure æquivoca sunt a se invicem omnino extranea et diversa, et tantum nomine sibi conveniunt. (4) Gen. i, 26. (5) Met. i, x, text. 1. (6) Ibid



præc.), omnes rerum perfectiones quæ sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo præexistunt unite et simpliciter. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam, secundum rationem definitionis, ab aliis; puta cum hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia, et ab esse ipsius, et ab omnibus hujusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia, vel potentia, vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam; non autem cum dicitur de Deo; sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eandem rationem hoc nomen, *sapiens*, de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nulum nomen univoce de Deo et creaturis prædicatur. — Sed nec etiam pure æquivoce, ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari, sed semper incideret fallacia æquivocationis<sup>1</sup>. Et hoc est tam contra Philosophum qui multa demonstrative de Deo probat<sup>2</sup>, quam etiam contra Apostolum dicentem<sup>3</sup>: *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Dicendum est igitur quod hujusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis, secundum analogiam, id est, proportionem. — Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum<sup>4</sup>; sicut *sanum* dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis; cujus hoc quidem signum est, illud vero causa: vel ex eo quod unum habet proportionem ad al-

terum<sup>5</sup>; sicut *sanum* dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis, quæ est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis, analogice, et non æquivoce pure, neque pure univoce. Non enim possumus nominare Deum, nisi ex creaturis, ut supra dictum est (art. 1). Et sic quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturæ ad Deum, ut ad principium et causam, in qua præexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram æquivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quæ analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis, nec totaliter diversa, sicut in æquivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportionem ad aliquid unum. Sicut *sanum* de urina dictum significat signum sanitatis animalis; de medicina verò dictum significat causam ejusdem sanitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet in prædicationibus oporteat æquivoca ad univocum reduci<sup>6</sup>, tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate præcedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum. Agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei, alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur; sed est causa particularis respectu hujus individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino æquivocum; quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogicum: sicut in prædicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum, sed analogicum, quod est ens.

Ad secundum dicendum, quod simili-

<sup>1</sup> (1) Fallacia æquivocationis est, dum quis utitur in argumento voce æquivoca; ut si quis ita arguat: aries est animal, sed machina bellica est aries; ergo machina bellica est animal. Nam istud nomen *aries* æquivoce sumitur pro animali et pro machina bellica qua antiqui muros deciebant (Goudin).

(2) Nempe quod sit aliquis primus motor; quod immobilis esse debeat; quod perpetuus et æternus; quod alia omnia ex illo sint, etc. ut videre est Physic. lib. viii, text. 45, ac deinceps, ut et Met. l. xii, a text. 29 usque ad finem libri

(3) Rom. i, 20.

(4) Est analogia duorum vel plurium ad tertium.

(5) Est analogia duorum vel plurium inter se.

(6) Finis hujus responsionis principio contradicere videtur, sed hæc contradictio tantum apparet. Nam, ut ait Cajetanus, in hac responsione facta est duplex comparatio in prædicationibus: prima in principio posita est inter univoca et pure æquivoca; secunda est inter univoca et non univoca, et hæc facta est in fine, et ideo nulla est contradictio.



tudo creaturæ ad Deum est imperfecta; quia etiam nec idem secundum genus repræsentat, ut supra dictum est (quæst. iv, art. 3).

Ad *tertium* dicendum, quod Deus non est mensura proportionata mensuratis. Unde non oportet quod Deus et creaturæ sub uno genere contineantur.

Ea vero, quæ sunt in contrarium, concludunt quod non univoce hujusmodi nomina de Deo et creaturis prædicentur; non autem quod æquivoce.

**ART. VI. — UTRUM NOMINA PER PRIUS DICANTUR DE CREATURIS QUAM DE DEO.**

De his etiam Cont. gent. lib. i, cap. 34.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo. Secundum enim quod cognoscimus aliquid, secundum hoc illud nominamus; cum nomina, secundum Philosophum, sint "signa intellectuum"<sup>1</sup>. Sed per prius cognoscimus creaturam quam Deum. Ergo nomina a nobis imposita per prius conveniunt creaturis quam Deo.

2. Præterea, secundum Dionysium<sup>2</sup>, Deum ex creaturis nominamus. Sed nomina a creaturis translata in Deum, per prius dicuntur de creaturis quam de Deo; sicut *leo*, *lapis*, et hujusmodi. Ergo omnia nomina quæ de Deo et de creaturis dicuntur, per prius de creaturis quam de Deo dicuntur.

3. Præterea, omnia nomina quæ communiter de Deo et creaturis dicuntur, dicuntur de Deo sicut de causa omnium, ut dicit Dionysius<sup>3</sup>. Sed quod dicitur de aliquo per causam, per posterius de illo dicitur. Per prius enim dicitur animal *sanum*, quam medicina quæ est causa sanitatis. Ergo hujusmodi nomina per prius dicuntur de creaturis quam de Deo.

Sed *contra* est, quod dicitur<sup>4</sup>: *Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas<sup>5</sup> in cælo et in terra nominatur*. Et eadem ratio videtur de nominibus aliis quæ de Deo et creaturis dicuntur. Ergo hujusmodi nomina per prius de Deo quam de creaturis dicuntur.

**CONCLUSIO.** — Nomina, quæ metaphorice de Deo dicuntur, cum similitudinem ejus ad creaturas significant, de ipsis creaturis prius dicuntur. Nomina vero Deo et creaturis communia, de Deo essentialiter dicta, quoad significatum, prius de Deo dicuntur; quoad modum autem significandi, de creaturis prius.

Respondeo dicendum quod in omnibus nominibus quæ de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum; et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur<sup>6</sup>, necesse est quod illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis, secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum, vel magis vel minus: sicut *sanum* quod dicitur de animali, cadit in definitione *sani* quod dicitur de medicina, quæ dicitur sana, inquantum causat sanitatem in animali; et in definitione *sani* quod dicitur de urina, quæ dicitur sana, inquantum est signum sanitatis animalis. Sic ergo omnia nomina quæ metaphorice de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quam de Deo: quia dicta de Deo nihil aliud significant quam similitudines ad tales creaturas. Sicut enim *ridere* dictum de prato, nihil aliud significat quam quod pratum similiter se habet in decore, cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem proportionis; sic nomen *leonis* dictum de Deo, nihil aliud significat quam quod Deus similiter se habet ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Et sic patet quod, secundum quod dicuntur de Deo, eorum significatio definiri non potest, nisi per illud quod de creaturis dicitur. — De aliis autem nominibus quæ non metaphorice dicuntur de Deo, esset etiam eadem ratio, si dicerentur de Deo causaliter tantum, ut quidam posuerunt. Sic enim quod dicitur: *Deus est bonus*, nihil aliud esset quam: *Deus est causa bonitatis creaturæ*; et sic hoc nomen, *bonum*, dictum de Deo, clauderet in suo intellectu bonitatem creaturæ. Unde *bonum* per prius dicere-

(1) Perih. lib. i, cap. 1. (2) De div. nom. cap. 1.

(3) De myst. theolog. cap. 1. (4) Ephes. iii, 14.

(5) Quasi ex eo probetur nomen Patris, Deo prius convenire quam creaturis, si rem significatam spectemus; quia scilicet ad similitudinem

Dei Patris alii vocantur patres. Est tamen et alius sensus, nimirum quod ex Deo Patre omnis familia tam angelorum in cælis quam hominum in terris existat seu originem accipiat.

(6) Metaph. lib. iv, text. 28.

tur de creatura quam de Deo. — Sed supra ostensum est (art. 2) quod hujusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur: *Deus est bonus*, vel *sapiens*, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiæ, vel bonitatis, sed quod hæc in eo eminentius præexistunt. Unde secundum hoc dicendum est quod quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis; quia a Deo hujusmodi perfectiones in creaturas manant; sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus <sup>1</sup>. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis, ut supra dictum est (art. 3).

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit quantum ad impositionem nominis.

Ad secundum dicendum, quod non est eadem ratio de nominibus quæ de Deo metaphorice dicuntur, et de aliis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procederet, si hujusmodi nomina de Deo solum causaliter dicerentur, et non essentialiter, sicut *sanum* de medicina.

#### ART. VII. — UTRUM NOMINA

QUÆ IMPORTANT RELATIONEM AD CREATURAS,  
DICANTUR DE DEO EX TEMPORE <sup>2</sup>.

De his etiam infra, quæst. xxxiv, art. 3 ad 2, et quæst. xliii, art. 2 ad 2, ut et Sent. i, dist. 30, art. 1 et 2, et dist. 37, quæst. ii, art. 3, et dist. 38, art. 4 ad 1, et Sent. iii, dist. 32, art. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina quæ important relationem ad creaturas, non dicantur de Deo ex tempore. Omnia enim hujusmodi nomina significant divinam substantiam, ut communiter dicitur. Unde et Ambrosius <sup>3</sup> dicit quod hoc nomen, *Dominus*, est nomen potestatis, quæ est divina substantia, et *Creator* significat Dei actionem, quæ est ejus essentia. Sed divina substantia non est temporalis, sed æterna. Ergo hujusmodi nomina non dicuntur de Deo ex tempore, sed ab æterno.

2. Præterea, cuicumque convenit aliquid ex tempore, potest dici factum.

(1) Quia creaturas prius cognoscimus quam Deum, ideo prius illi nomina imponimus quam Deo.

(2) In hoc articulo non agitur de nominibus Dei essentialibus, neque de illis quibus significatur sola relatio interna; omnino enim constat

Quod enim ex tempore est album, fit album. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo de Deo nihil prædicatur ex tempore.

3. Præterea, si aliqua nomina dicuntur de Deo ex tempore, propter hoc quod important relationem ad creaturas, eadem ratio videtur de omnibus quæ relationem ad creaturas important. Sed quædam nomina importantia relationem ad creaturas dicuntur de Deo ab æterno. Ab æterno enim scivit creaturam et dilexit, secundum illud <sup>4</sup>: *In charitate perpetua dilexi te*. Ergo et alia nomina quæ important relationem ad creaturas, ut *Dominus* et *Creator*, dicuntur de Deo ab æterno.

4. Præterea, hujusmodi nomina relationem significant. Oportet igitur quod relatio illa vel sit aliquid in Deo, vel in creatura tantum. Sed non potest esse quod sit in creatura tantum, quia sic Deus denominaretur *Dominus* a relatione opposita quæ est in creaturis. Nihil autem denominatur a suo opposito. Relinquitur ergo quod relatio est aliquid in Deo. Sed in Deo nihil potest esse ex tempore, cum ipse sit supra tempus. Ergo videtur quod hujusmodi nomina non dicantur de Deo ex tempore.

5. Præterea, secundum relationem dicitur aliquid relative; puta secundum dominium *dominus*; sicut secundum albedinem *albus*. Si igitur relatio dominii non est in Deo secundum rem, sed solum secundum rationem, sequitur quod Deus non sit realiter Dominus. Quod patet esse falsum.

6. Præterea, in relativis quæ non sunt simul natura, unum potest esse altero non existente: sicut scibile existit non existente scientia, ut dicitur in Prædicamentis <sup>5</sup>. Sed relativa quæ dicuntur de Deo et creaturis, non sunt simul natura. Ergo potest aliquid dici relative de Deo ad creaturam, etiam creatura non existente. Et sic hujusmodi nomina, *Dominus* et *Creator*, dicuntur de Deo ab æterno, et non ex tempore.

Sed contra est, quod dicit Augustinus <sup>6</sup> quod hæc relativa appellatio, *Dominus*, Deo convenit ex tempore.

ea omnia, perinde ut rem per illa significatam, Deo competere ab æterno, sed de illis quæ significant relationem ad creaturas.

(3) De fide, lib. i, cap. 1.

(4) Jer. xxxi, 3.

(5) Cap. vii, text. 5.

(6) De Trin. lib. lv, cap. 16.



CONCLUSIO. — Deus cum sit extra ordinem universi, sic quod omnes creaturæ ad ipsum referantur, et non e contra; nomina quæ hujusmodi relationem important, de Deo dicuntur ex tempore, et non ab æterno; nisi sequantur actionem intellectus vel voluntatis ipsius Dei.

Respondeo dicendum quod quædam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, et non ab æterno. — Ad cuius evidentiam sciendum est quod quidam posuerunt relationem non esse *rem naturæ*, sed *rationis* tantum. Quod quidem apparet esse falsum, ex hoc quod ipsæ res naturalem ordinem et habitudinem habent ad invicem. — Verumtamen sciendum est quod, cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habet ad hoc quod sit res naturæ aut rationis. 1<sup>o</sup> Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum, quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua, nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicimus *idem, eidem, idem*. Nam secundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo; et sic apprehendit quamdam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quæ sunt inter ens et non ens, quas format ratio, inquantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus quæ consequuntur actum rationis; ut genus, et species, et hujusmodi. — 2<sup>o</sup> Quædam vero relationes sunt quantum ad utrumque extremum res naturæ; quando scilicet est habitudo inter aliqua duo, secundum aliquid realiter conveniens utrique; sicut patet de omnibus relationibus quæ consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium, et hujusmodi; nam quantitas est in utroque extremorum. Et simile est de relationibus quæ consequuntur actionem et passionem; ut motivum et mobile, pater et filius, et similia. — 3<sup>o</sup> Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturæ, et in altero est res rationis tantum: et hoc contingit quandocumque

duo extrema non sunt unius ordinis; sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile; quæ quidem, inquantum sunt res quædam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis. Et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res. Sed res ipsæ in se consideratæ sunt extra ordinem hujusmodi. Unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum, sed secundum rationem tantum, inquantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiæ et sensus. Unde Philosophus dicit <sup>1</sup> quod non dicuntur relative, eo quod ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi inquantum ponitur animal ad dexteram. Unde hujusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali. — Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturæ, et omnes creaturæ ordinentur ad ipsum, et non e converso; manifestum est quod creaturæ realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio ejus ad creaturas; sed secundum rationem tantum, inquantum creaturæ referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet hujusmodi nomina importantia relationem ad creaturam prædicari de Deo ex tempore <sup>2</sup>, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturæ mutationem; sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.

Ad *primum* ergo dicendum, quod relativa quædam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut *dominus* et *servus*, *pater* et *filius*, et hujusmodi; et hæc dicuntur relativa secundum *esse*. Quædam vero sunt imposita ad significandas res quas consequuntur quædam habitudines; sicut *movens* et *motum*, *caput* et *capitatum*, et alia hujusmodi; quæ dicuntur relativa secundum *dicti*. Sic igitur et circa nomina divina hæc differentia est consideranda dupliciter. Nam quædam significant ipsam habitudinem ad creaturam,

tiam non præsupponunt dicuntur ab æterno, veluti quæ intellectus et voluntatis operationes significant, ut scientia, amor, aut quæ non actiones, sed agendi potentiam expriment, ut omnipotens, opifex et similia.

(1) Met. lib. v, text. 20.

(2) Hæc duplex dari potest regula: nomina quæ præsupponunt rei creatæ existentiam, dicuntur de Deo ex tempore, ut creare, punire, conservare, regere, etc. Quæ vero eam existen-



ut *Dominus*; et huiusmodi non significant substantiam divinam directe, sed indirecte; inquantum præsupponunt ipsam; sicut dominium præsupponit potestatem, quæ est divina substantia. Quædam vero significant directe essentiam divinam, et ex consequenti important habitudinem; sicut *Salvator*, *Creator*; et huiusmodi significant actionem Dei, quæ est ejus essentia. Utraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur quantum ad habitudinem quam important vel principaliter, vel consequenter; non autem quantum ad hoc quod significant essentiam, vel directe, vel indirecte <sup>1</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut relationes quæ de Deo dicuntur ex tempore, non sunt in Deo, nisi secundum rationem; ita nec *feri* nec *factum esse* dicitur de Deo, nisi secundum rationem, nulla mutatione circa ipsum existente; sicut est illud <sup>2</sup>: *Domine, refugium factus es nobis*.

Ad *tertium* dicendum, quod operatio intellectus et voluntatis est in operante. Et ideo nomina quæ significant relationes consequentes actionem intellectus vel voluntatis, dicuntur de Deo ab æterno. Quæ vero consequuntur actiones procedentes secundum modum intelligendi ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore; ut *Salvator*, *Creator*, et huiusmodi.

Ad *quartum* dicendum, quod relationes significatæ per huiusmodi nomina quæ dicuntur de Deo ex tempore, sunt in Deo secundum rationem tantum. Oppositæ autem relationes in creaturis sunt secundum rem. Nec est inconveniens quod a relationibus realiter existentibus in creatura Deus denominetur; tamen secundum quod cointelliguntur per intellectum nostrum oppositæ relationes in Deo; ut sic Deus dicatur relative ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum; sicut Philosophus dicit in *Metaph.* <sup>3</sup> quod *scibile* dicitur relative, quia *scientia* refertur ad ipsum.

Ad *quintum* dicendum, quod cum ea

(1) Controversia agitur circa hæc nomina: *Dominus*, *Creator*, *Salvator*, et quæritur utrum ab æterno Deo convenient, an ex tempore. Quæ difficultas tolli posse videtur hac distinctione: Si ista nomina intelligantur significare potentiam domiandi, creandi, salvandi, ab æterno Deo convenient; si autem præsentem aut præteritam, ex tempore. Unde divus Thomas non sim-

ratione referatur Deus ad creaturam, qua creatura refertur ad ipsum, cum relatio subjectionis realiter sit in creatura; sequitur quod Deus non secundum rationem tantum, sed realiter sit *Dominus*. Eo enim modo dicitur *Dominus*, quo creatura ei subjecta est.

Ad *sextum* dicendum, quod ad cognoscendum utrum relativa sint simul natura vel non, non oportet considerare ordinem rerum de quibus relativa dicuntur, sed significationes ipsorum relativorum. Si enim unum in sui intellectu <sup>4</sup> claudat aliud, et e converso, tunc sunt simul natura; sicut duplum et dimidium, et pater et filius, et similia. Si autem unum in sui intellectu claudat aliud, et non e converso, tunc non sunt simul natura. Et hoc modo se habet scientia et scibile. Nam scibile dicitur secundum potentiam; scientia autem secundum habitum vel secundum actum. Unde scibile secundum modum suæ significationis præexistit scientiæ. Sed si accipitur scibile secundum actum, tunc est simul cum scientia secundum actum. Nam scitum non est aliquid, nisi sit ejus scientia. Licet igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione domini clauditur quod habeat servum, et e converso; ista duo relativa, *dominus* et *servus*, sunt simul natura. Unde Deus non fuit *dominus*, antequam haberet creaturam sibi subjectam.

#### ART. VIII. — UTRUM HOC NOMEN, DEUS, SIT NOMEN NATURE.

De his etiam Sent. 1, dist. 2, in exposit. lit. sive textus; et dist. 18, art. 5 ad 6, et dist. 6 et dist. 32, quæst. II, art. 2.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, Deus, non sit nomen naturæ. Dicit enim Damascenus <sup>5</sup> quod *Deus* dicitur a *θεῖν*, quod est *curare* et *fovere universa*; vel ab *αἰθεῖν*, id est *ardere*; Deus enim noster *ignis consumens est*; vel a *θεᾶσθαι*, quod est *considerare omnia*. Hæc autem omnia ad operationem pertinent. Ergo hoc nomen, *Deus*, operationem significat et non naturam.

pliciter ait quod creator et salvator dicuntur de Deo ex tempore, sed addit: *Quantum ad habitudinem quam important*, ad res nimirum præsentis aut præteritis, et non quantum ad hoc quod significant essentiam directe vel indirecte.

(2) Ps. LXXXIX, 1.

(3) Loc. cit.

(4) Id est in sui notitia; ita ut intelligi non possit sine altero. (5) Fid. orth. lib. 1, cap. 12

2. Præterea, secundum hoc aliquid nominatur a nobis, secundum quod cognoscitur. Sed divina natura est nobis ignota. Ergo hoc nomen, *Deus*, non significat naturam divinam.

Sed *contra* est quod dicit Ambrosius <sup>1</sup>, quod *Deus* est nomen naturæ <sup>2</sup>.

CONCLUSIO. — Hoc nomen, *Deus*, quoad id ad quod imponitur, divinam substantiam importat; operationem vero quoad id a quo nomen imponitur.

Respondeo dicendum quod non est semper idem id a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur. Sicut enim substantiam rei ex proprietatibus vel operationibus ejus cognoscimus; ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliqua ejus operatione vel proprietate. Sicut substantiam lapidis denominamus ab aliqua actione ejus, quia lædit pedem; non tamen hoc nomen impositum est ad significandum hanc actionem, sed substantiam lapidis. Si qua vero sunt, quæ secundum se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo, et hujusmodi, non ab aliis denominantur. Unde in talibus idem est quod nomen significat, et id a quo imponitur nomen ad significandum. — Quia igitur *Deus* non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus ejus, ex his possumus eum nominare, ut supra dictum est (art. 1). Unde hoc nomen, *Deus*, est nomen operationis, quantum ad id a quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia. Omnes enim loquentes de Deo, hoc intendunt nominare *Deum*, quod habet providentiam universalem de rebus. Unde dicit Dionysius <sup>3</sup>, quod "deitas est quæ omnia videt providentia et bonitate perfecta." Ex hac autem operatione hoc nomen, *Deus*, assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quæ posuit Damascenus, pertinent ad providentiam, a qua imponitur hoc nomen, *Deus*, ad significandum.

(1) Lib. de fide, ex prologo lib. II.

(2) Idem docent Athanasius (Dialog. I cont. Mandon.); *Vocabulum Deus, naturam significat omnia contemplantem aut providentem*; S. Augustinus (De doct. christ. lib. I, cap. 6), Fulgentius (De fide ad Petrum, cap. 1).

(3) De div. nom. c. 12. (4) Met. I, IV, text. 28.

Ad secundum dicendum, quod secundum quod naturam alicujus rei ex ejus proprietatibus et effectibus cognoscere possumus; sic eam nomine possumus significare. Unde, quia substantiam lapidis ex ejus proprietate possumus cognoscere secundum seipsam, sciendo quid est lapis; hoc nomen *lapis*, ipsam lapidis naturam secundum quod in se est, significat. Significat enim definitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis. Ratio enim quam significat nomen, est definitio, ut dicitur <sup>4</sup>. Sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod in se est, ut sciamus de ea quid est; sed per modum eminentiæ et causalitatis et negationis, ut supra dictum est (quæst. XII, art. 12). Et sic hoc nomen, *Deus*, significat naturam divinam <sup>5</sup>. Impositum est enim nomen hoc ad significandum aliquid supra omnia existens; quod est principium omnium, et remotum ab omnibus. Hoc enim intendunt significare nominantes *Deum*.

#### ART. IX. — UTRUM HOC NOMEN, DEUS, SIT COMMUNICABILE.

De his etiam infra, quæst. XXXIX, art. 4 ad 1, ut et Sent. I, dist. 21, quæst. II, art. 1 ad 4, et De potent. quæst. VII, art. 3 ad 1.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *Deus*, sit communicabile. Cuicumque enim communicatur res significata per nomen, communicatur et nomen ipsum. Sed hoc nomen *Deus*, ut dictum est (art. præc.), significat divinam naturam, quæ est communicabilis aliis; secundum illud <sup>6</sup>: *Magna et pretiosa promissa nobis donavit, ut per hæc efficiamur divinæ consortes naturæ*. Ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile.

2. Præterea, sola nomina propria non sunt communicabilia. Sed hoc nomen, *Deus*, non est nomen proprium, sed appellativum. Quod patet ex hoc quod habet plurale; secundum illud <sup>7</sup>: *Ego dixi, dii estis* <sup>8</sup>. Ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile.

3. Præterea, hoc nomen, *Deus*, imponitur ab operatione, ut dictum est (art.

(5) Ex instituto significantis, non ex ipso significato vocis. Quo sensu Chrysostomus (Hom. II ad Hebr.) negat significare substantiam.

(6) II. Pet. I, 4.

(7) Psal. LXXXI, 6.

(8) Usurpatum a Christo ipso tanquam in lege scriptum, ut (Joan. X, 34) patet. Præter illud etiam (I. Cor. VIII, 3): *Etsi sunt qui dicuntur dii*, etc.



prox. cit.). Sed alia nomina quæ imponuntur Deo ab operationibus, sive ab effectibus, sunt communicabilia; ut *bonus*, *sapiens*, et hujusmodi. Ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile.

Sed *contra*, est quod dicitur <sup>1</sup>: *Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt*; et loquitur de nomine deitatis <sup>2</sup>. Ergo hoc nomen, *Deus*, est nomen incommunicabile.

CONCLUSIO. — Hoc nomen, *Deus*, secundum rem est multis incommunicabile, communicabile autem secundum existimationem.

Respondeo dicendum quod aliquod nomen potest esse communicabile dupliciter. Uno modo proprie; alio modo per similitudinem. Proprie quidem communicabile est quod secundum totam significationem nominis est communicabile multis. Per similitudinem autem communicabile est quod est communicabile secundum aliquid eorum quæ includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen, *leo*, proprie communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura quam significat hoc nomen, *leo*. Per similitudinem vero communicabile est illis qui participant quid leoninum, ut puta audaciam, vel fortitudinem, qui metaphorice *leones* dicuntur. — Ad sciendum autem quæ nomina proprie sint communicabilia, considerandum est quod omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis, vel secundum rem, vel secundum rationem saltem. Sicut natura humana communis est multis secundum rem, et rationem. Natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum. Potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens. Et hoc ideo, quia intellectus intelligit naturam cujuslibet speciei per abstractionem a singulari. Unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus, est præter intellectum naturæ speciei. Unde servato intellectu naturæ speciei, potest intelligi ut in pluribus existens. Sed singulare, ex hoc ipso quod est singulare, est divisum ab om-

nibus aliis. Unde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare, est incommunicabile et re et ratione <sup>3</sup>. Non enim potest in apprehensione cadere pluralitas hujus individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum est communicabile multis proprie, sed solum secundum similitudinem; sicut aliquis metaphorice potest dici *Achilles*, inquantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, scilicet fortitudinem <sup>4</sup>. Formæ vero, quæ non individuuntur per aliud suppositum, sed per seipsas, quia scilicet sunt formæ subsistentes, si intelligerentur secundum quod sunt in seipsis, non possent communicari nec re, nec ratione; sed forte per similitudinem, sicuti dictum est de individuis. Sed quia formas simplices per se subsistentes non possumus intelligere secundum quod sunt, sed intelligimus eas ad modum rerum compositarum habentium formas in materia; ideo, ut dictum est (art. 1), imponimus eis nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito. Unde quantum pertinet ad rationem nominum, eadem ratio est de nominibus quæ a nobis imponuntur ad significandum naturas rerum compositarum, et de nominibus quæ a nobis imponuntur ad significandum naturas simplices subsistentes. — Unde cum hoc nomen, *Deus*, impositum sit ad significandum naturam divinam, ut dictum est (art. præc.), natura autem divina multiplicabilis non sit (ut supra ostensum est, quæst. xi, art. 3), sequitur quod hoc nomen, *Deus*, incommunicabile quidem sit secundum rem <sup>5</sup>, sed communicabile secundum opinionem; quemadmodum hoc nomen, *sol*, esset communicabile secundum opinionem ponentium multos soles. Et secundum hoc dicitur <sup>6</sup>: *His qui natura non sunt dii, serviebatis*. Gloss. (interlin.): “ Non sunt dii natura, sed opinione hominum. „ Est nihilominus communicabile hoc nomen, *Deus*, non secundum suam totam significationem, sed secundum aliquid ejus per quamdam similitudinem; ut *dii* dicantur qui participant aliquid divinum per

(1) Sap. xiv, 21.

(2) Ut ex adjunctis patet vers. 21 et 22, ubi additur: *Et non suffecerat eos errasse circa Dei scientiam*.

(3) Id est, nec realiter multiplicari, nec intelligi multiplicatum potest.

(4) Quæ tanta nempe fuit, ut fortissimi quique duces eo nomine appellati fuerint.

(5) Nempe alteri Deo qui sit alius essentialiter. Nam aliqui tribus personis ad eandem et indivisam essentiam pertinentibus communicatur secundum rem.

(6) Galat. vi, 8.



similitudinem; secundum illud: *Ego dixi, dii estis*<sup>1</sup>. — Si vero esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum non ex parte naturæ, sed ex parte suppositi, secundum quod consideratur ut *hoc aliquid*, illud nomen esset omnibus modis incommunicabile; sicut forte est nomen *tetragrammaton*<sup>2</sup> apud Hebræos. Et est simile si quis imponeret nomen soli, designans hoc individuum.

Ad primum ergo dicendum, quod natura divina non est communicabilis, nisi secundum similitudinis participationem.

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen, *Deus*, est nomen appellativum et non proprium, quia significat naturam divinam, ut in habente, licet ipse Deus secundum rem non sit nec universalis, nec particularis. Nomina enim non sequuntur modum essendi qui est in rebus, sed modum essendi secundum quod in cognitione nostra est. Et tamen secundum rei veritatem est incommunicabile, secundum quod dictum est de hoc nomine, *sol* (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod hæc nomina, *bonus*, *sapiens*, et similia, imposita quidem sunt a perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas; non tamen sunt imposita ad significandum divinam naturam, sed ad significandum ipsas perfectiones absolute. Et ideo etiam secundum rei veritatem sunt communicabilia multis. Sed hoc nomen, *Deus*, impositum est ab operatione propria Deo, quam experimur continue, ad significandam divinam naturam.

**ART. X** — UTRUM HOC NOMEN, DEUS, UNIVOCE DICATUR DE DEO PER PARTICIPATIONEM, SECUNDUM NATURAM ET SECUNDUM OPINIONEM<sup>3</sup>.

De his etiam supra art. 5, ut et infra, quæst. xxix, art. 4, et lib. I Sent. in prologo, art. 2 ad 2, et dist. 35, art. 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 32, 33, 34, et De verit. quæst. II, art. 11, et De potent. quæst. VII, art. 7, et Opusc. V, cap. 27.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *Deus*, univoce dicatur

de Deo per naturam et per participationem, et secundum opinionem. Ubi enim est diversa significatio, non est contradictio affirmantis et negantis; æquivocatio enim impedit contradictionem. Sed catholicus dicens: idolum non est Deus, contradicit pagano dicenti: idolum est Deus. Ergo *Deus*, utrobique sumptum, univoce dicitur.

2. Præterea, sicut idolum est Deus secundum opinionem et non secundum veritatem, ita fruitio carnalium delectationum dicitur felicitas secundum opinionem et non secundum veritatem. Sed hoc nomen, beatitudo, univoce dicitur de hac beatitudine opinata, et de hac beatitudine vera. Ergo et hoc nomen, *Deus*, univoce dicitur de Deo secundum veritatem, et de Deo secundum opinionem.

3. Præterea, univoca dicuntur quorum est ratio una<sup>4</sup>. Sed catholicus, cum dicit unum esse Deum, intelligit nomine Dei rem omnipotentem, et super omnia venerandam; et hoc idem intelligit gentilis, cum dicit idolum esse Deum. Ergo hoc nomen univoce dicitur utrobique.

4. Sed *contra*. Illud quod est in intellectu, est similitudo ejus quod est in re, ut dicitur de Periherm.<sup>5</sup> Sed animal dictum de animali vero, et de animali picto, æquivoce dicitur. Ergo hoc nomen, *Deus*, dictum de Deo vero, et de Deo secundum opinionem, æquivoce dicitur.

5. Præterea, nullus potest significare id quod non cognoscit. Sed gentilis non cognoscit veram deitatem. Ergo cum dicit, Idolum est Deus, non significat veram deitatem. Hanc autem significat catholicus dicens unum esse Deum. Ergo hoc nomen, *Deus*, non dicitur univoce, sed æquivoce de Deo vero, et de Deo secundum opinionem.

**CONCLUSIO.** — Cum Deus participative et æstimative non nisi ex veri Dei ratione intelligatur, hoc nomen, *Deus*,

Persas *Syra*, apud magos *Orsi*, apud Armenos *Vors*, apud Arabas et Turcas *Alla*.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæreses ophitarum, cañanorum, sethianorum, angelicorum, heliognosticorum, collyridianorum, demoniorum et omnium aliorum hæreticorum qui creaturas esse adorandas asseruerunt.

(4) Vel plenius ex initio Categoriarum, quorum commune nomen, et ratio essentialis secundum illud nomen eadem (λόγος αὐτός). (5) Lib. I, cap. 1.

(1) Ps. LXXXI, 6.

(2) Id est *quadrilitterum*, quod quatuor litteris constat; nempe nomen *Jehova* ex Jod, He, Vau, He, veluti præcipuum et sanctissimum nomen Dei apud Hebræos. Id notatu dignum observat Gonet, apud omnes ferme gentes Dei nomen quatuor litteris constare. Sic apud Hebræos *Jehova*, apud Græcos *Teos*, apud Latinos *Deus*, apud Gallos *Dieu*, apud Italos *Idio*, apud Hispanos *Dios*, apud Germanos, Anglos, et Flandros *Goth* seu *Goël*, apud Ægyptios *Theu*, apud

de Deo participative, vel opinative, et vero Deo, nec univoce, nec pure æquivoce, sed analogice dicitur.

Respondeo dicendum quod hoc nomen, *Deus*, in præmissis tribus significationibus <sup>1</sup> non accipitur neque univoce, neque æquivoce, sed analogice. Quod ex hoc patet: quia univocorum est omnino eadem ratio, æquivocorum est omnino ratio diversa; in analogicis vero oportet quod nomen secundum unam significationem acceptum ponatur in definitione ejusdem nominis secundum alias significationes accepti; sicut ens de substantia dictum ponitur in definitione entis secundum quod de accidente dicitur; et *sanum* dictum de animali, ponitur in definitione sani, secundum quod dicitur de urina et de medicina. Hujus enim *sani* quod est in animali, urina est significativa, et medicina factiva. Sic accidit in proposito. Nam hoc nomen, *Deus*, secundum quod pro Deo vero sumitur, in ratione Dei ponitur secundum quod dicitur Deus secundum opinionem vel participationem. Cum enim aliquem nominamus Deum secundum participationem, intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei <sup>2</sup>. Similiter cum idolum nominamus Deum, hoc nomine, *Deus*, intelligimus significari aliquid de quo homines opinantur quod sit Deus. Et sic manifestum est quod alia et alia est significatio nominis; sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Unde manifestum est quod analogice dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen multiplicitas non attenditur secundum uominis prædicationem, sed secundum significationem. Hoc enim nomen, *homo*, de quocumque prædicetur, sive vere, sive false, dicitur uno modo. Sed tunc multipliciter diceretur, si per hoc nomen, *homo*, intenderemus significare diversa; puta, si unus intenderet significare per hoc nomen, *homo*, id quod vere est homo; et alius intenderet significare

(1) Scilicet de Deo secundum naturam, de Deo secundum opinionem, et de Deo per participationem analogice semper dicitur nomen Deus. De Deo dicitur secundum naturam, cum dicimus: Dominus ipse est Deus; de Deo dicitur secundum opinionem quando dicimus: Beelzebub est Deus Acaron; de Deo dicitur secundum participationem in hac propositione: Judices sunt dii.

(2) Nempe quoad auctoritatem dominii, vel

eodem nomine lapidem, vel aliquid aliud. Unde patet quod catholicus dicens, idolum non esse Deum, contradicit pagano hoc asserenti; quia uterque utitur hoc uomine, *Deus*, ad significandum verum Deum. Cum enim paganus dicit idolum esse Deum, non utitur hoc nomine secundum quod significat Deum opinabilem. Sic euim verum diceret, cum etiam catholici interdum in tali significatione hoc nomine utantur, ut cum dicitur <sup>3</sup>: *Omnes dii gentium dæmonia*.

Et similiter dicendum ad secundum et tertium. Nam illæ rationes procedunt secundum diversitatem prædicationis nominis, et non secundum diversam significationem.

Ad quartum dicendum, quod animal dictum de animali vero et de picto, non dicitur pure æquivoce: sed Philosophus <sup>4</sup> largo modo accipit æquivoca <sup>5</sup> secundum quod includunt in se analogia; quia et ens, quod analogice dicitur, aliquando dicitur æquivoce prædicari de diversis prædicamentis.

Ad quintum dicendum, quod ipsam naturam Dei, prout in se est, neque catholicus, neque paganus cognoscit; sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis, vel excellentiæ, vel remotionis, ut supra dictum est (quæst. xii, art. 12.) Et secundum hoc, in eadem significatione accipere potest gentilis hoc nomen, *Deus*, cum dicit: Idolum est Deus, in qua accipit ipsum catholicus, dicens: Idolum non est Deus. Si vero aliquis esset qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret: nisi forte sicut proferimus nomina quorum significationes ignoramus.

**ART. XI.** — UTRUM HOC NOMEN, QUI EST, SIT MAXIME NOMEN DEI PROPRIUM <sup>6</sup>. De his etiam Sent. i, dist. 8, quæst. i, art. 1 et 3, ut et De potent. quæst. vi, art. 1, et quæst. vii, art. etiam 1, tum in corp. tum ad 1, et quæst. x, art. 1 ad 9, et super lib. Dion. De div. nom. cap. 5, litt. 3.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *qui est*, non sit

quoad bonitatis imitationem; ut (Genes. vi) *filii Dei filii Seth propter illius probitatem, virtutem, pietatem*. (3) Psal. xcvi, 5.

(4) In antepæd. cap. de æquivoc.

(5) Aristoteles appellat hæc analogia æquivoca a consilio, pura autem æquivoca vocat æquivoca a casu.

(6) In hoc articulo divus Thomas per rationem ostendit merito dictum (Ex. iii, 13): *Qui est, misit me ad vos*.



maxime proprium nomen Dei. Hoc enim nomen, *Deus*, est nomen incommunicabile, ut dictum est (art. 9). Sed hoc nomen, *qui est*, non est nomen incommunicabile. Ergo hoc nomen, *qui est*, non est maxime proprium nomen Dei.

2. Præterea, Dionysius dicit <sup>1</sup> quod "boni nominatio excellenter est manifestativa omnium Dei processionum." Sed hoc maxime Deo convenit quod sit universale rerum principium. Ergo hoc nomen, *bonum*, est maxime proprium Dei; et non hoc nomen, *qui est*.

3. Præterea, omne nomen divinum videtur importare relationem ad creaturas; cum Deus non cognoscatur a nobis, nisi per creaturas. Sed hoc nomen, *qui est*, nullam importat habitudinem ad creaturas. Ergo hoc nomen, *qui est*, non est maxime proprium nomen Dei.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>2</sup> quod Moysi quærenti: *Si dixerint mihi, Quod est nomen ejus, quid dicam eis?* respondit ei Dominus: *Sic dices eis: Qui est, misit me ad vos.* Ergo hoc nomen, *qui est*, est maxime proprium nomen Dei.

CONCLUSIO. — Hoc nomen, *qui est*, triplici ratione est maxime proprium nomen Dei.

Respondeo dicendum quod hoc nomen, *qui est*, tripliciratione est maxime proprium nomen Dei. — Primo quidem propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cum esse Dei sit ipsa ejus essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est (quæst. iii, art. 4), manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum. Unumquodque enim denominatur a sua forma. — Secundo propter ejus universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia; vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliquid supra ipsum secundum rationem. Unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere

in statu viæ, secundum quod in se est; sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde et Damascenus dicit <sup>3</sup>: Quod "principaliter omnibus quæ de Deo dicuntur nominibus, est, *qui est*. Totum enim in seipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiæ infinitum et indeterminatum." Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiæ rei; sed hoc nomen, *qui est*, nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes. Et ideo nominat ipsum pelagus substantiæ infinitum. — Tertio vero ex ejus consignificatione. Significat enim esse in presenti. Et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cujus esse non novit præteritum vel futurum <sup>4</sup>, ut dicit Augustinus <sup>5</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen, *qui est*, est magis proprium nomen Dei, quam hoc nomen, *Deus*, quantum ad id a quo imponitur, scilicet ab esse; et quantum ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est (in corp. art.). Sed quantum ad id ad quod significandum est impositum, est magis proprium hoc nomen Deus, quod imponitur ad significandum naturam divinam. Et adhuc magis proprium est nomen *tetragrammaton* <sup>6</sup>, quod est impositum ad significandam ipsam Dei, substantiam incommunicabilem, et (ut sic liceat loqui) singularem.

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen, *bonum*, est principale nomen Dei, inquantum est causa; non tamen simpliciter. Nam *esse* absolute præintelligitur causæ.

Ad tertium dicendum, quod non est necessarium quod omnia nomina divina importent habitudinem ad creaturas; sed sufficit quod imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus a

(1) De div. nom. cap. 3.

(2) Exod. iii, 13. (3) Orth. fid. lib. i, cap. 12.

(4) Plerique præstantiores auctores sive pagani ut Plato, Numerius, Plutarchus, sive Judæi ut Philo, et Rab. Moses, Maimonides, sive christiani ut S. Dionysius, Clemens Alexandrinus, S. Hilarius, S. Gregorius Nazianzenus, S. Epiphanius, S. Cyrillus, S. Hieronymus, S. Ambrosius, quorum verba refert divus Petavius in suo

tractatu *De Deo*, uno ore proclamant nullum verbum tam apte significare quid proprie sit Deus.

(5) De Trin. lib. v, cap. 2, et Quæst. lib. lxxxii, quæst. 17.

(6) Nomen *qui est* idem esse ac Tetragrammaton censent Clemens Alexandrinus (Strom. lib. v), Theodoretus (quæst. xxv in Exod.), Eugubinus et recentiores fere omnes.



Deo in creaturas; inter quas prima est ipsum esse, a qua sumitur hoc nomen, *qui est*.

**ART. XII. — UTRUM PROPOSITIONES AFFIRMATIVÆ POSSINT FORMARI DE DEO <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. 1, dist. 4, quæst. 1, art. 1, et Cont. gent. lib. 1, cap. 36. Rursusque Sent. lib. 1, dist. 22, art. 2 ad 1, et dist. 34, qu. III, art. 1 in corp. et De potent. qu. VII, art. 5 ad 1.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod propositiones affirmativæ non possint formari de Deo. Dicit enim Dionysius <sup>2</sup>, quod "negationes de Deo sunt veræ, affirmationes autem incompactæ."

2. Præterea, Boetius dicit <sup>3</sup> quod "forma simplex subjectum esse non potest." Sed Deus maxime est forma simplex, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 7 et 8). Ergo non potest esse subjectum. Sed omne illud de quo propositio affirmativa formatur, accipitur ut subjectum. Ergo de Deo propositio affirmativa formari non potest.

3. Præterea, omnis intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus. Sed Deus habet esse absque omni compositione, ut supra probatum est (quæst. II, art. 7). Cum igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compositione, videtur quod propositio affirmativa vere de Deo formari non possit.

Sed *contra* est quod fidei non subest falsum <sup>4</sup>. Sed propositiones quædam affirmativæ subduntur fidei; utpote quod "Deus est trinus et unus; et quod est omnipotens." Ergo propositiones affirmativæ possunt vere formari de Deo.

**CONCLUSIO. —** Cum humanus intellectus nequeat Deum, ut unus est, cognoscere, sed sub diversis rationibus; multas de ipso propositiones affirmativas veras formare potest.

Respondeo dicendum quod propositiones affirmativæ possunt vere formari de Deo. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in qualibet propositione affirmativa vera oportet quod prædicatum et subjectum significant idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationem. Et hoc patet tam in propo-

sitionibus quæ sunt de prædicato accidentali, quam in illis quæ sunt de prædicato substantiali. Manifestum est enim quod homo et albus sunt idem subjecto, et differunt ratione; alia enim est ratio hominis, et alia ratio albi. Et similiter cum dico: homo est animal. Illud enim ipsum quod est homo, vere animal est. In eodem enim supposito est et natura sensibilis, a qua dicitur animal; et natura rationalis, a qua dicitur homo. Unde et hic etiam prædicatum et subjectum sunt idem supposito, sed diversa sunt ratione. Sed in propositionibus, in quibus idem prædicatur de seipso, hoc aliquo modo invenitur, inquantum intellectus id quod ponit ex parte subjecti, trahit ad partem suppositi; quod vero ponit ex parte prædicati, trahit ad naturam formæ in supposito existentis; secundum quod dicitur quod "prædicata tenentur formaliter, et subjecta materialiter." Huic vero diversitati quæ est secundum rationem, respondet pluralitas prædicati et subjecti; identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem. Deus autem in se consideratus est omnino unus et simplex, sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit; eo quod non potest ipsum, ut in seipso est, videre. Quamvis autem intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simpliciter. Hanc ergo pluralitatem quæ est secundum rationem, repræsentat per pluralitatem prædicati et subjecti; unitatem vero repræsentat intellectus per compositionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dionysius dicit affirmationes de Deo esse incompactas, vel inconvenientes secundum aliam translationem <sup>5</sup>, inquantum nullum nomen Deo competit secundum modum significandi, ut supra dictum est (art. 3).

Ad *secundum* dicendum, quod intellectus noster non potest formas simplices subsistentes, secundum quod in seipsis sunt, comprehendere; sed apprehendit eas secundum modum compositorum;

traordinariam et absolutam Dei potentiam, ut 22., quæst. 1, art. 3 ex professo dicitur.

(5) In translatione Joannis Scoti, monachi benedictini qui temporibus Caroli Calvi vixit, legitur *incompactæ*, quam vocem Dionysius Carthusianus interpretatur per *inconvenientes*.

(1) Hic per rationem demonstratur a sacris litteris et concilio merito formari de Deo propositiones affirmativas. ut: *Deus multus est ad ignoscendum* Is. LV; *Fidelis Deus in omnibus verbis suis et sanctus in omnibus operibus suis* (Ps. CXLIV).

(2) De cælest. hier. cap. 2. (3) Lib. de Trinit.

(4) Nec subesse omnino potest, etiam per ex-

in quibus est aliquid quod subijcitur, et est aliquid quod inest. Et ideo apprehendit formam simplicem in ratione subjecti, et attribuit ei aliquid.

Ad *tertium* dicendum, quod hæc propositio, "Intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus, " est duplex; ex eo quod hoc adverbium *aliter* potest determinare hoc verbum *intelligere* ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est; et est sensus: "Quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. " Sed hoc non habet locum in proposito; quia intellectus noster formans propositionem de Deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter, non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cum intelligit simplicia quæ sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite; non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus formans compositionem de Deo.

## QUÆSTIO XIV.

### DE SCIENTIA DEI, IN SEXDECIM ARTICULOS DIVISA.

Pest considerationem eorum quæ ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quæ pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quædam est quæ manet in operante, quædam vero quæ procedit in exteriorem effectum; primo agemus de scientia et voluntate (nam intelligere in intelligente est et velle in volente), et postmodum de potentia Dei, quæ consideratur ut principium operationis divinæ in effectum exteriorem procedentis. Quia vero intelligere, quoddam vivere est, post considerationem divinæ scientiæ considerandum est de vita divina. Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate et falsitate. Rursum, quia omne cognitum in cognoscente est; rationes autem rerum secundum quod sunt in Deo cognoscente, idem vocantur, cum consideratione scientiæ erit etiam adjungenda consideratio de ideis. — Circa scientiam vero queruntur sexdecim:

1. Utrum in Deo sit scientia. — 2. Utrum Deus intelligat seipsum — 3. Utrum comprehendat se. — 4. Utrum suum intelligere sit sua substantia. — 5. Utrum intelligat alia a se. — 6. Utrum habeat de eis propriam cognitionem. 7. Utrum scientia Dei sit discursiva. — 8. Utrum scientia Dei sit causa rerum. — 9. Utrum scientia Dei sit eorum quæ non sunt. — 10. Utrum sit malorum. — 11. Utrum sit singularium. — 12. Utrum sit infinitorum. — 13. Utrum sit contingentium futurorum. — 14. Utrum sit enuntiabilem. — 15. Utrum scientia Dei sit variabilis. — 16. Utrum Deus de rebus habeat speculativam scientiam vel practicam.

#### ART. I. — UTRUM IN DEO SIT SCIENTIA<sup>1</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 35, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 44, et De potent. quæst. viii, art. 5, et Opusc. iii, cap. 23 et 35, et in Met. lib. xii, lect. 6, comment. 5 et 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit scientia. Scientia enim habitus est, qui Deo non competit, cum sit medius inter potentiam et actum. Ergo scientia non est in Deo.

2. Præterea, scientia, cum sit conclusionum, est quædam cognitio ab alio causata, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo. Ergo scientia non est in Deo.

3. Præterea, omnis scientia vel universalis, vel particularis est. Sed in Deo non est universale et particulare, ut ex superioribus patet (quæst. iii, art. 5). Ergo in Deo non est scientia.

Sed *contra* est, quod Apostolus dicit<sup>2</sup>: *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei!*

CONCLUSIO. — Cum Deus sit omnino immaterialis, in ipso scientia est perfectissimo modo.

Respondeo dicendum quod in Deo perfectissima est scientia. Ad cujus evidentiam considerandum est quod cognoscencia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius. Nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus<sup>3</sup> quod anima est quodammodo omnia<sup>4</sup>.

(1) Rom. xi, 33.

(2) De anima, lib. iii, text. 37.

(3) Id accipiendum est quasi anima sit omnia non realiter, sed notionaliter, quia omnium rerum formas et imagines recipere potest, ut ajunt Conimbricenses in eum locum.

(1) Hoc articulo divus Thomas docet esse in Deo scientiam perfectissimam. Est de fide hæc doctrina in Scripturis tradita (I. Reg. i): *Deus scientiarum dominus est.* (Esther xiv): *Domine, qui habes omnium scientiam.* (Rom. xi): *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei.*



— Coarctatio autem formæ est per materiam. Unde et supra diximus quod formæ, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde <sup>1</sup> dicitur, quod plantæ non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia; et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia, et immixtus; ut dicitur <sup>2</sup>. Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet (quæst. vii, art. 1), sequitur quod ipse sit in summo cognitionis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quia perfectiones procedentes a Deo in creaturas altiori modo sunt in Deo, ut supra dictum est (quæst. vi, art. 4), oportet quod quodcumque nomen sumpsum a quacumque perfectione creaturæ Deo attribuitur, secludatur ab ejus significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum qui competit creaturæ. Unde scientia non est qualitas in Deo, vel habitus, sed substantia et actus purus.

Ad *secundum* dicendum, quod ea quæ sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite, ut supra dictum est (quæst. iii, art. 4). Homo autem secundum diversa cognita, habet diversas cognitiones. Nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam vero, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia. Sed hæc omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit, ut infra patebit (art. 7). Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest; ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam prædicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur quidquid perfectionis est. Et secundum hoc

dicitur <sup>3</sup>: *Apud ipsum est sapientia et fortitudo; et ipse habet consilium et intelligentiam.*

Ad *tertium* dicendum, quod scientia est secundum modum cognoscentis; scitum enim est in sciente secundum modum scientis. Et ideo cum modus divinæ essentiæ sit altior quam modus quo creaturæ sunt, scientia divina non habet modum creatæ scientiæ; ut scilicet sit universalis <sup>4</sup>, vel particularis, vel in habitu, vel in potentia, vel secundum aliquem talem modum disposita.

#### ART. II. — UTRUM DEUS INTELLIGAT SE

De his etiam De verit. quæst. ii, art. 2, et Cont. gent. lib. i, cap. 47 et 48, et lib. iv, cap. 11. Ut et Sent. i, dist. 25, art. 2, et in Met. lib. xii, lect. 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non intelligat se. Dicitur enim <sup>5</sup> quod “ omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. „ Sed Deus non exit extra essentiam suam, nec aliquo modo movetur; et sic non competit sibi redire ad essentiam suam. Ergo ipse non est sciens essentiam suam.

2. Præterea, intelligere est quoddam pati et moveri, ut dicitur <sup>6</sup>. Scientia etiam est assimilatio ad rem scitam; et scitum etiam est perfectio scientis. Sed nihil movetur, vel patitur, vel perficitur a seipso, “ neque similitudo sibi ipsi est, „ ut Hilarius dicit <sup>7</sup>. Ergo Deus non est sciens seipsum.

3. Præterea, præcipue Deo sumus similes secundum intellectum; quia secundum mentem <sup>8</sup> sumus ad imaginem Dei, ut dicit Augustinus <sup>9</sup>. Sed intellectus noster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia, ut dicitur <sup>10</sup>. Ergo Deus non intelligit se, nisi forte intelligendo alia.

Sed *contra* est quod dicitur <sup>11</sup>: *Quæ sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei.*

CONCLUSIO. — Deus cum sit actus purus in summo immaterialitatis, intelligit se per seipsum.

Respondeo dicendum quod Deus se per seipsum intelligit. Ad ejus evidentiam sciendum est quod, licet in operationibus quæ transeunt in exteriorem

(1) De anima, lib. ii, text. 124.

(2) De anima, lib. iii, text. 4. (3) Job xii, 13.

(4) Attamen recte dicitur universalis extensive inquantum se ad omnia extendit.

(5) Lib. de causis, proposit. 13.

(6) De anima, lib. iii, text. 12 et 28.

(7) De Trin. lib. iii, ad fin.

(8) Id est secundum intellectum, sed tamen imperfecte, quia intellectus noster non est actus purus, sicut intellectus Dei.

(9) De Trin. lib. xv, cap. 1.

(10) De anima, lib. i, text. xv. (11) I. Cor. ii.



effectum, objectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quæ sunt in operante, objectum quod significatur ut terminus operationis est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in lib. De anima quod "sensible in actu est sensus in actn; et intelligibile in actu est intellectus in actu" <sup>1</sup>. „Ex hoc enim aliquid in actn sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili; quia utrumque est in potentia" <sup>2</sup>. — Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectnm <sup>3</sup> sint idem omnibus modis; ita scilicet nt neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus; et sic seipsum per seipsum intelligit.

Ad primum ergo dicendum, quod redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa <sup>4</sup>. Forma enim, inquantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur; inquantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivæ, quæ non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas, sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivæ per se subsistentes cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur <sup>5</sup>, quod "sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam." Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum.

(1) De anima, lib. III, text. 36. (2) Sensus est in potentia ad sensible et intellectus in potentia ad intelligibile. (3) Hoc est, id quod intelligitur.

(4) Formæ in se non subsistentes sunt super aliud effusæ et nullatenus ad seipsas collectæ; sed formæ in se subsistentes, ita ad res alias effunduntur, eas perficiendo, vel eis influendo, quod in seipsis per se n.aneant. Et secundum hunc modum, observat Sylvius, Deus maxime ad essentiam suam redit, quia omnibus providens ac per hoc quodammodo in omnia exiens

Ad secundum dicendum, quod moveri et pati sumuntur æquivoce, secundum quod intelligere dicitur esse quoddam moveri, vel pati <sup>6</sup>, ut dicitur <sup>7</sup>. Non enim intelligere est motus qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud; sed actus perfecti, existens in ipso agente. Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili, vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui qui quandoque est in potentia; quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili, et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quæ est similitudo rei intellectæ, et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei, sed est sua perfectio et snm intelligere.

Ad tertium dicendum, quod esse naturale non est materiæ primæ, quæ est in potentia tantum nisi secundum quod est reducta in actum, per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine rerum naturalium; eo quod est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad naturalia. Unde intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilem operationem, nisi inquantum perficitur per speciem intelligibilem alicujus. Et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem sicut et alia. Manifestum est autem quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere; et per actum cognoscit potentiam intellectivam. Deus autem est sicut actus purus, tam in ordine existentium quam in ordine intelligibilium. Et ideo per seipsum, seipsum intelligit.

### ART. III. — UTRUM DEUS COMPREHENDAT SEIPSUM <sup>8</sup>.

De his etiam in Sent. III, dist. 14, art. 2, qu. 1, II, et V, Cont. gent. lib. I, cap. 3, et De verit. qu. II, art. 2 ad 5, et qu. XX, art. 4 corp. et Opusc. II, cap. 206, 213, 264, et Opusc. IX, cap. 79.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non comprehendat seipsum.

et procedens, in seipso fixus et immotus permanet, ait auctor (De verit. quæst. II, art. 2 ad 2).

(5) Lib. de causis. (6) Pati intellectus noster dicitur, quia recipit id, ad quod erat in potentia.

(7) De anima, lib. III, text. 12 et 28.

(8) Secundum hoc, ait divus ipse Thomas, comprehendere dicitur, non quia per comprehensionem talem, ipsi cognito finis aliquis statuatur, sed propter perfectionem cognitionis, cui nihil deest (De verit. quæst. II, art. 2 ad 5).

Dicit enim Augustinus <sup>1</sup> quod id quod comprehendit se, finitum est sibi. Sed Deus est omnibus modis infinitus. Ergo non comprehendit se.

2. Si dicatur quod Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus: contra. Verius est unumquodque secundum quod est apud Deum, quam secundum quod est apud nos. Si igitur Deus sibi ipsi est finitus, nobis autem infinitus, verius est Deum esse finitum quam infinitum. Quod est contra prius determinata (quæst. vii, art. 1). Non ergo Deus comprehendit seipsum.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit ibidem <sup>2</sup>: "Omne quod intelligit se, comprehendit se. Sed Deus intelligit se." Ergo comprehendit se.

CONCLUSIO. — Deus perfecte seipsum comprehendit, cum cognoscat seipsum quantum cognoscibilis est.

Respondeo dicendum quod Deus perfecte comprehendit seipsum. Quod sic patet. Tunc enim dicitur aliquid comprehendere, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius; et hoc est, quando res cognoscitur ita perfecte sicut cognoscibilis est. Sicut propositio demonstrabilis comprehenditur, quando scitur per demonstrationem; non autem, quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem quod Deus ita perfecte cognoscit seipsum, sicut perfecte cognoscibilis est. Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus. Non enim cognoscitur aliquid, secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu, ut dicitur <sup>3</sup>. Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo; quia per hoc quod actu est et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est (art. 1). Unde manifestum est quod tantum seipsum cognoscit quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfecte comprehendit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod *comprehendere*, si proprie accipiatur, significat aliquid habens et includens alterum. Et sic oportet quod omne com-

prehensum sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendere dicitur Deus a seipso, ut intellectus suus sit aliud quam ipse, et capiat ipsum et includat. Sed hujusmodi locutiones per negationem sunt exponendæ. Sicut enim Deus dicitur esse in seipso, quia a nullo exteriori continetur; ita dicitur comprehendere a seipso, quia nihil est sui quod lateat ipsum. Dicit enim Augustinus <sup>4</sup> quod "totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem."

Ad *secundum* dicendum, quod cum dicitur, Deus finitus est sibi, intelligendum est secundum quamdam similitudinem proportionis; quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quod ipse intelligat se esse aliquid finitum.

ART. IV. — UTRUM IPSUM INTELLIGERE DEI SIT EJUS SUBSTANTIA <sup>5</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. i, cap. 46 et 47, et lib. iv, cap. 11 et 12, et Opusc. ii, cap. 29, 30, 31.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod ipsum *intelligere* Dei non sit ejus substantia. *Intelligere* enim est quædam operatio. Operatio autem aliquid significat procedens ab operante: substantia autem operantis non procedit ab operante. Ergo ipsum *intelligere* Dei non est ipsa substantia.

2. Præterea, cum aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum vel principale intellectum, sed intelligere quoddam secundarium et accessorium. Si igitur Deus sit ipsum suum *intelligere*, *intelligere* Dei erit sicut cum intelligimus intelligere. Et sic non erit aliquid magnum *intelligere* Dei.

3. Præterea, omne intelligere est aliquid intelligere. Cum ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud quam suum *intelligere*, intelligit se intelligere et intelligere se intelligere se, et sic in infinitum. Non ergo ipsum *intelligere* Dei est ejus substantia.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus <sup>6</sup>: "Deo hoc est esse, quod sapientem esse." Hoc autem est sapientem esse

enim oporteret quod Dei essentia se haberet ad intellectionem sicut potentia ad actum, et quod aliquid aliud a Deo esset ipsius perfectio; hoc autem dici non potest, ita est Deus purus actus, et sua ipsius perfectio. (6) De Trin. lib. vii, c. 7.

(1) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 14.

(2) Loc. cit. (3) Met. lib. ix, text. 20.

(4) Lib. de videndo Deum, Epist. cxii ad Paulinam, cap. 9.

(5) Intelligere Dei est ejus substantia; alioquin



quod intelligere. Ergo Deo hoc est esse quod intelligere. Sed *esse* Dei est ejus substantia, ut supra ostensum est (quæstio III, art. 4). Ergo *intelligere* Dei est ejus substantia.

**CONCLUSIO.** — Deus cum nullo a se distincto perficiatur, et sit suum esse, ejus intelligere non distinguitur ab ipsa ejus substantia.

Respondeo dicendum quod est necesse dicere quod *intelligere* Dei est ejus substantia. Nam si *intelligere* Dei sit aliud quam ejus substantia, oporteret, ut dicit Philosophus <sup>1</sup>, quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiæ divinæ, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum; quod est omnino impossibile. Nam *intelligere* est perfectio et actus intelligentis. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est (art. 2), intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante, sicut actus et perfectio ejus; prout esse est perfectio existentis. Sicut enim esse sequitur formam; ita *intelligere* sequitur speciem intelligibilem <sup>2</sup>. In Deo autem non est forma quæ sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 4 et 7). Unde cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est (quæst. III, art. 7), ex necessitate sequitur quod ipsum ejus *intelligere* sit ejus essentia et ejus esse. — Et sic patet ex omnibus præmissis quod in Deo intellectus, intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum *intelligere*, sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur *intelligens*, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod *intelligere* non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso.

Ad *secundum* dicendum, quod cum intelligitur illud *intelligere* quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum; sicut cum intelligimus *intelligere* nostrum. Et ideo non est simile de ipso *intelligere* divino, quod est subsistens.

(1) Metaph. lib. XII, text. 39.

(2) Id est, sicut esse existentiae sequitur essentiam tanquam ultima ejus perfectio, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem tanquam ultima perfectio, vel speciei, vel intellectus specie informati.

(3) De fide est, contra philosophos qui Providentiam negant, Deum alia a se cognoscere.

Et per hoc patet responsio ad *tertium*. Nam *intelligere* divinum, quod est in seipso subsistens, est sui ipsius, et non alicujus alterius, ut sic oporteat procedere in infinitum.

**ART. V.** — UTRUM DEUS COGNOSCAT ALIA A SE <sup>3</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 35, art. 2, et De verit. quæst. II, art. 4, et Cont. gent. lib. I, c. 48 et 49.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se. Quæcumque enim sunt alia a Deo, sunt extra ipsum. Sed Augustinus dicit <sup>4</sup>, quod "neque quidquam Deus extra seipsum intuetur." Ergo non cognoscit alia a se.

2. Præterea, intellectum est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia a se, aliquid aliud erit perfectio Dei, et nobilius ipso. Quod est impossibile.

3. Præterea, ipsum intelligere speciem habet ab intelligibili; sicut et omnis alius actus a suo objecto. Unde et ipsum intelligere tanto est nobilius, quanto etiam nobilius est ipsum quod intelligitur. Sed Deus est ipsum suum intelligere, ut ex dictis patet (art. præc.). Si igitur Deus intelligit aliquid aliud a se, ipse Deus specificatur per aliquid aliud a se; quod est impossibile. Non igitur intelligit alia a se.

Sed *contra* est quod dicitur <sup>5</sup>: *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus*.

**CONCLUSIO.** — Deus, cum perfecte seipsum intelligat, omnia alia a se non per speciem propriam, sed per essentiam suam intelligit.

Respondco dicendum quod necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit; alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quæ virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ut ex

Dicitur enim de illo (Job XXVIII) quod fines mundi intuetur et omnia quæ *sub celo sunt respicit*. (Ps. I): *Oculi ejus in pauperem respiciunt*. (Hebr. IV): *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus; omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus*. (4) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46.

(5) Hebr. IV, 13.



supradictis patet (quæst. II, art. 3), necesse est quod Deus alia a se cognoscat. — Et hoc etiam evidentius fit, si adjungatur, quod ipsum esse causæ agentis primæ, scilicet Dei, est ejus intelligere. Unde quicumque effectus præexistant in Deo, sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso ejus intelligere, et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem. Nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum ejus in quo est. — Ad sciendum autem qualiter alia a se cognoscat, considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo in seipso, alio modo in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili; sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis <sup>1</sup>, sicut cum pars videtur in toto per speciem totius; vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri. — Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini dicentis quod "Deus nihil extra se intuetur", non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se, intueatur; sed quia id quod est extra seipsum, non intuetur nisi in seipso <sup>2</sup>, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod intellectum est perfectio intelligentis; non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu; ut forma et perfectio ejus. Lapis enim non est in anima, sed species ejus, ut dicitur <sup>3</sup>. Ea vero quæ sunt alia a Deo, intelliguntur a Deo, inquantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est (in corp. art.). Unde

(1) Quocumque modo contineat; vel realiter, ut in exemplo partis patet; vel representative, ut speculi exemplo indicatur.

(2) Divina essentia est principale a Deo cognitum, in quo alia omnia cognoscuntur, ut ait ipse divus Thomas (Cont. gent. lib. I, cap. 71).

(3) De anima, lib. III, text. 38 vel cap. 8.

(4) Ea quæ sunt alia a Deo, non sunt principale objectum divini intellectus; ideoque non sequitur quod Deus, vel divinus intellectus specifi-

non sequitur quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus, quam ipsa essentia Dei.

Ad tertium dicendum, quod ipsum intelligere non specificatur per id quod in alio intelligitur; sed per principale intellectum <sup>4</sup> in quo alia intelliguntur. Intantum enim ipsum intelligere specificatur per objectum suum, inquantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis. Nam omnis operatio specificatur per formam quæ est principium operationis, sicut calefactio per calorem. Unde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quæ facit intellectum in actu. Et hæc est species principalis intellecti, quæ in Deo nihil est aliud quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet, quod ipsum intelligere divinum, vel potius ipse Deus, specificetur per aliud quam per essentiam divinam.

#### ART. VI. — UTRUM DEUS COGNOSCAT ALIA A SE PROPRIA COGNITIONE <sup>5</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 35, art. 3, et dist. 36, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 50 et 63, usque ad 92. Ut et lib. III, cap. 75 et 76, et De verit. quæst. II, art. 4 et 5, et Opusc. II, cap. 134 et 135.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se propria cognitione. Sic enim cognoscit alia a se, ut dictum est (art. præc.), secundum quod alia ab ipso in eo sunt. Sed alia ab eo sunt in ipso sicut in prima causa communi et universali. Ergo alia cognoscuntur a Deo, sicut in causa prima et universali. Hoc autem est cognoscere in universali, et non secundum propriam cognitionem. Ergo Deus cognoscit alia a se in universali, et non secundum propriam cognitionem.

2. Præterea, quantum distat essentia creaturæ ab essentia divina, tantum distat essentia divina ab essentia creaturæ. Sed per essentiam creaturæ non potest cognosci essentia divina, ut supra dictum est (quæst. XII, art. 1). Ergo nec

cetur per aliquid aliud a se, quamvis aliud a se intelligat.

(5) Hoc articulo divus Thomas per rationem interimit hæresim Averrois et Algazelis dicentium quod Deus non cognoscit res singulares in propria forma. De fide est Deum omnia cognoscere propria cognitione, ut patet ex Scripturis. (Gen. I): *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*. Psalm. XLIX et CXXXVIII idem as-

per essentiam divinam potest cognosci essentia creaturæ. Et sic, cum Deus nihil cognoscat nisi per essentiam suam, sequitur quod non cognoscat creaturam secundum ejus essentiam, ut cognoscat de ea quid est. Quod est propriam cognitionem de re habere.

3. Præterea, propria cognitio non habetur de re, nisi per propriam ejus rationem. Sed cum Deus cognoscat omnia per essentiam suam, non videtur quod unumquodque per propriam rationem cognoscat. Idem enim non potest esse propria ratio multorum et diversorum. Non ergo habet propriam cognitionem Deus de rebus, sed communem. Nam cognoscere res non secundum propriam rationem, est cognoscere res solum in communi.

Sed *contra*. Habere propriam cognitionem de rebus, est cognoscere res non solum in communi, sed secundum quod sunt ab invicem distinctæ. Sic autem Deus cognoscit res. Unde dicitur <sup>1</sup> quod *pertingit usque ad divisionem spiritus et animæ, compagum quoque et medullarum; et discretor est cogitationum et intentionum cordis; et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus.*

CONCLUSIO. — Cum Deus omnia alia a se per suam essentiam cognoscat, quæ rerum perfectiones singulas continet, omnia alia non in communi, sed propria et distincta cognitione cognoscit.

Respondeo dicendum quod circa hoc quidam erraverunt, dicentes quod Deus alia a se non cognoscit nisi in communi, scilicet inquantum sunt entia. Sicut enim ignis, si cognosceret seipsum, ut est principium caloris, cognosceret naturam caloris, et omnia alia, inquantum sunt calida; ita Deus, inquantum cognoscit se ut principium essendi, cognoscit naturam entis, et omnia alia, inquantum sunt entia. — Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in communi et non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum reducit, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens, ut patet <sup>2</sup>. Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se esset in universali tantum et non in speciali, sequeretur quod ejus

intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens nec ejus esse; quod est contra ea quæ superius ostensa sunt (quæst. iv, art. 1, et art. 3, 4 et 5 huj. quæst.). — Oportet igitur dicere quod alia a se cognoscat propria cognitione; non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed secundum quod unum ab alio distinguitur. Et ad hujus evidentiam considerandum est, quod quidam volentes ostendere quod Deus per unum cognoscit multa, utuntur quibusdam exemplis; ut puta, quod si centrum cognosceret seipsum, cognosceret omnes lineas progredientes a centro; vel lux, si cognosceret seipsam, cognosceret omnes colores. — Sed hæc exempla, licet quantum ad aliquid similia sint, scilicet quantum ad universalem causalitatem, tamen deficiunt quantum ad hoc quod multitudo et diversitas non causantur ab illo uno principio universali, quantum ad id quod principium distinctionis est, sed solum quantum ad id in quo communicant. Non enim diversitas coloris causatur ex luce solum, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis; et similiter diversitas linearum est ex diverso situ. Et inde est quod hujusmodi diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solum in communi. Sed in Deo non sic est. Supra enim ostensum est (quæst. iv, art. 2) quod quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum præexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id in quo creaturæ communicant, scilicet ipsum esse ad perfectionem pertinet, sed etiam ea per quæ creaturæ ab invicem distinguuntur, sicut vivere et intelligere, et hujusmodi, quibus viventia a non viventibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma per quam quælibet res in propria specie constituitur, perfectio quædam est. Et sic omnia in Deo præexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quæ res distinguuntur. — Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat <sup>3</sup>, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria,

(3) Eminenter sive virtualiter velut omnium causa.

(1) Hebr. iv, 12.

(2) Phys. lib. 1, text. 2.



ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectos; ut si dicerem, homo ad animal; vel senarius, qui est numerus perfectus, ad numeros imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione; sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione; et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione. Sic igitur cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius; Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscujusque consistit secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodo-cumque participabilis est ab aliis sua perfectio. Nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est, quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione <sup>1</sup>, secundum quod ab aliis distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod sic cognoscere aliquid sicut in cognoscente est, potest dupliciter intelligi. Uno modo secundum quod hoc adverbium, *sicut*, importat modum cognitionis ex parte rei cognitæ; et sic falsum est. Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud esse quod habet in cognoscente <sup>2</sup>. Oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo; sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet extra cognoscentem; sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile, quod habet in intellectu, inquantum

(1) Seu secundum proprias et singulares quarumlibet conditiones, per quas alie ab aliis distinguuntur.

(2) Tum sensus est quod in rebus a se cognitibus Deus tantum intelligat illud esse quod habent in ipso cognoscente; quod est falsum, quia etiam intelligit illud earum esse, quod habent extra ipsum et in propria natura.

(3) Tum sensus est quod Deus res non cognoscit nisi secundum quod in ipso præ-

cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidis in propria natura. Si vero intelligatur secundum quod hoc adverbium, *sicut*, importat modum ex parte cognoscentis <sup>3</sup>, verum est quod sic solum cognoscens cognoscit cognitum, secundum quod est in cognoscente. Quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis. Sic igitur dicendum est quod Deus non solum cognoscit res esse in seipso, sed per id quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura; et tanto perfectius, quanto perfectius est unumquodque in ipso.

Ad secundum dicendum, quod essentia creaturæ comparatur ad essentiam Dei, ut actus imperfectus ad perfectum. Et ideo essentia creaturæ non sufficienter ducit in cognitionem essentiæ divinæ; sed e converso.

Ad tertium dicendum, quod idem non potest accipi ut ratio diversorum, per modum adæquationis <sup>4</sup>. Sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscujusque, secundum quod diversimode est participabilis, vel imitabilis a diversis creaturis.

#### ART. VII. — UTRUM SCIENTIA DEI SIT DISCURSIVA <sup>5</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 55, 56, 57, et De potent. quæst. IX, art. 2 ad 10, et quodl. XI, art. 2 ad 2, et Opusc. II, cap. 29.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei sit discursiva. Scientia enim Dei non est secundum scire in habitu, sed secundum intelligere in actu. Sed secundum Philosophum <sup>6</sup>, "Scire in habitu contingit multa simul, sed intelligere actu unum tantum." Cum ergo Deus multa cognoscat, quia et se et alia, ut ostensum est (art. 3 et 5), videtur quod non simul omnia intelligat, sed de uno in aliud discurrat.

2. Præterea, cognoscere effectum per causam est scientiæ discurrentis. Sed Deus cognoscit alia per seipsum, sicut

existit harum similitudo, et iste est verus.

(4) Adde ad rei elucidationem: sed bene per modum excedentis.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem evertas hæresim agnoetarum dicentium: Deus quod non extat, quod extat sciens, quod extitit memoria tenens, non eodem modo semper se habet, ut qui cognitionem transferat ad præsentia, præterita et futura.

(6) Topic. lib. II, cap. 4.



effectum per causam. Ergo cognitio sua est discursiva.

3. Præterea, perfectius Deus scit unamquamque creaturam quam nos sciamus. Sed nos in causis creatis cognoscimus earum effectus; et sic de causis ad causata discurremus. Ergo videtur similiter esse in Deo.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>1</sup> quod Deus "non particulatim vel sigillatim omnia videt, velut alternante conceptu hinc illuc, inde huc; sed omnia videt simul."

CONCLUSIO. — Scientia Dei nullo modo discursiva est, sed omnia simul perfecte intelligit.

Respondeo dicendum, quod in scientia divina nullus est discursus; quod sic patet. In scientia enim nostra duplex est discursus. Unus secundum successionem tantum; sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud. Alius discursus est secundum causalitatem; sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum <sup>2</sup>. — Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim quæ successive intelligimus, si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus, si in aliquo uno ea intelligamus; puta si partes intelligamus in toto, vel si diversas res videamus in speculo. Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse; ut habitum est (art. 4 et 5). Unde simul et non successive omnia videt. — Similiter etiam et secundus discursus Deo competere non potest. Primo quidem, quia secundus discursus præsupponit primum; procedentes enim a principiis ad conclusiones non simul utrumque considerant. Deinde quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est quod quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum. Et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus vero discursus est quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas: et tunc cessat discursus.

(1) De Trin. lib. xv, cap. 14.

(2) In universum scientia discursiva est, quando ex cognitione unius venit in cognitionem alterius.

(3) Id est, licet non possit nisi unum simul et semel intelligi, quando per propriam speciem intelligitur, etc.

(4) Ita ut simul cognoscantur causa et effectus.

sus. Unde cum Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, ejus cognitio non est discursiva.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet sit unum tantum intelligere in seipso <sup>3</sup>, tamen contingit multa intelligere in aliquo uno, ut dictum est (in corp. art. et art. præc.).

Ad *secundum* dicendum, quod Deus non cognoscit per causam, quasi prius cognitam, effectus incognitos; sed eos cognoscit in causa <sup>4</sup>. Unde ejus cognitio est sine discursu, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod effectus causarum creatarum videt quidem Deus in ipsis causis multo melius quam nos, non tamen ita quod cognitio effectuum causetur in ipso ex cognitione causarum creatarum, sicut in nobis. Unde ejus scientia non est discursiva.

#### ART. VIII. — UTRUM SCIENTIA DEI SIT CAUSA RERUM <sup>5</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 33, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 61 et 62, et De verit. quæst. II, art. 14.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei non sit causa rerum. Dicit enim Origenes (super Epist. ad Rom. sup. illud: *Quos vocavit, hos et justificavit*): "Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus esse futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo, antequam fiat."

2. Præterea, posita causa, ponitur effectus. Sed scientia Dei est æterna. Si ergo scientia Dei est causa rerum creatarum, videtur quod creaturæ sint ab æterno.

3. Præterea, "scibile est prius scientia, et mensura ejus;," ut dicitur <sup>6</sup>. Sed id quod est posterius et mensuratum, non potest esse causa. Ergo scientia Dei non est causa rerum.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus <sup>7</sup>: "Universas creaturas et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus; sed ideo sunt, quia novit."

CONCLUSIO. — Cum esse et intelligere in Deo indistincta sint, ipsum per

(5) In hoc articulo habes quomodo per rationem destruas hæresim araldistarum dicentium: Deum agere ex necessitate; quod damnatum est a Scripturis (Apoc. IV): *Omnia creasti, et propter voluntatem tuam erant et creata sunt.* (Ephes. I): *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* (6) Met. lib. x, text. 9.

(7) De Trin. lib. xv, cap. 13.

suam scientiam causare res oportet, adjuncta tamen voluntate.

Respondeo dicendum quod scientia Dei est causa rerum <sup>1</sup>. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificia. Scientia autem artificis est causa artificiorum; eo quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis; sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, inquantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis; sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum, quæ est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur <sup>2</sup>. Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum *esse* sit suum *intelligere*. Unde necesse est quod ejus scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam. Unde scientia Dei secundum quod est causa rerum, consuevit nominari *scientia approbationis* <sup>3</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Origenes locutus est attendens rationem scientiæ; cui non competit ratio causalitatis, nisi adjuncta voluntate, ut dictum est (in corp. art.). Sed quod dicit ideo præscire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiæ, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea præscierit; non tamen res futuræ sunt causa quod Deus sciat <sup>4</sup>.

(1) Duplex distinguitur in Deo scientia. Una quæ est nuda objecti notitia, ut ait divus Thomas, et alia cui voluntas conjuncta est. Posteriori modo scientiam considerat auctor, cum respondeat scientiam Dei esse causam rerum (Cf. Sent. lib. 1, dist. 38, qu. 1, art. 1, et Cont. gent. lib. 1, cap. 62 et 67, et De verit. quæst. 11, art. 5 et 14).

(2) Met. lib. ix, text. 10.

(3) Quidquid enim existit, bonum est, ut ait (Gen. 1): *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*. Novit etiam Deus peccata quorum creaturarum perversa voluntas est causa, sed ea novit scientia *improbationis*, quia ea improbat et condemnat.

Ad *secundum* dicendum, quod scientia Dei est causa rerum, secundum quod res sunt in scientia. Non fuit autem in scientia Dei quod res essent ab æterno. Unde quamvis scientia Dei sit æterna, non sequitur tamen quod creaturæ sint ab æterno.

Ad *tertium* dicendum, quod res naturales sunt mediæ inter scientiam Dei et scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est. Unde sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra et mensura ejus; ita scientia Dei est prior quam res naturales, et mensura ipsarum. Sicut etiam aliqua domus est media inter scientiam artificis quæ eam fecit, et scientiam illius qui ejus cognitionem ex ipsa jam facta caput.

#### ART. IX. — UTRUM DEUS

HABEAT SCIENTIAM NON ENTIUM <sup>5</sup>.

De his etiam Sent. 1, dist. 38, art. 4, et De verit. quæst. 1, art. 8, et Cont. gent. lib. 1, cap. 66

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non habeat scientiam nisi entium. Scientia enim Dei non est nisi verorum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo scientia Dei non est non entium.

2. Præterea, scientia requirit similitudinem inter scientem et scitum. Sed ea quæ non sunt, non possunt habere aliquam similitudinem ad Deum, qui est ipsum esse. Ergo ea quæ non sunt, non possunt sciri a Deo.

3. Præterea, scientia Dei est causa scitorum ab ipso. Sed non est causa non entium, quia non ens non habet causam. Ergo Deus non habet scientiam de non entibus.

Sed *contra* est, quod dicit Apostolus <sup>6</sup>: *Qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt*.

CONCLUSIO. — Cognoscit Deus non entia secundum quid, quomodocumque

(4) E contra ideo res futuræ sunt, quia Deus novit illas esse futuras. Ita docent S. Augustinus, De conf. lib. 1, cap. 38; De Trinit. lib. vi, cap. 10, et De civ. lib. v, cap. 9; Gregorius, Mor. lib. xx, cap. 24; Boet. De cons. philos. lib. v, pros. 3; Alexand. de Hales, part. 1, qu. xxiv, n. 5, et qu. xxvi, n. 4; Bonaventura, 1, dist. 59; Rich., dist. 36 et 38; Scot., dist. 39.

(5) De fide est Deum cognoscere omnia quæcumque sunt quocumque modo, ut patet ex Scripturis (Dan. xiii): *Tu, Domine, omnia nostri antequam fiant*. (Eccles. xxiii, 27): *Domino enim Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita*.

(6) Rom. iv, 17.

non sint, scientia visionis; non entia vero simpliciter, notitia simplicis intelligentiæ.

Respondeo dicendum quod Deus scit omnia quæcumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quæ non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quæ actu sunt. Ea vero quæ non sunt actu, sunt in potentia, vel ipsius Dei, vel creaturæ; sive in potentia activa, sive in passiva; sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quæcumque igitur possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quæcumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam. — Sed horum quæ actu non sunt, est attendenda quædam diversitas. Quædam enim licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt; et omnia ista dicitur Deus scire *scientia visionis* <sup>1</sup>. Quia cum intelligere Dei, quod est ejus esse, æternitate mensuretur, quæ sine successione existens totum tempus comprehendit, præsens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quæ sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi præsentialiter. Quædam vero sunt, quæ sunt in potentia Dei, vel creaturæ, quæ tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed *simplicis intelligentiæ* <sup>2</sup>. Quod ideo dicitur, quia ea quæ videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod sunt in potentia, sic habent veritatem ea quæ non sunt actu; verum est enim ea esse in potentia; et sic sciuntur a Deo.

(1) Scientia *visionis* est ea qua cognoscit Deus seipsum et omnes creaturas, sive præsentes, sive præteritas, sive futuras.

(2) Scientia *simplicis intelligentiæ* est cognitio rerum mere possibilium quæ nec existere, nec exitura sunt. Circa hanc divisionem gravis est controversia inter theologos. Thomistæ contendunt eam esse adæquatam, quia, præter scientiam simplicis intelligentiæ et visionis juxta ipsos nulla alia datur. Molina, Suarez, alique magno numero id negant, quia præter duas illas scientias contendunt dari quamdam *scientiam mediam*, qua Deus videt res sub conditione futuras, et quidem independentem ab omni suo decreto, atque eas in se videt, prout videt in se omnes res possibles.

(3) Scientia ipsa quæ est efficax et causa re-

Ad secundum dicendum, quod cum Deus sit ipsum esse, intantum unumquodque est, inquantum participat de Dei similitudine; sicut unumquodque intantum est calidum, inquantum participat calorem. Sic et ea quæ sunt in potentia, etiamsi non sunt in actu, cognoscuntur a Deo.

Ad tertium dicendum, quod Dei scientia est causa rerum voluntate adjuncta <sup>3</sup>. Unde non oportet quod quæcumque scit Deus, sint, vel fuerint, vel futura sint; sed solum ea quæ vult esse, vel permittit esse. Et iterum, non est in scientia Dei quod illa sint, sed quod esse possint.

#### ART. X. — UTRUM DEUS COGNOSCAT MALA <sup>4</sup>.

De his etiam Sent. 1, dist. 3, quæst. 1, art. 2. De verit. quæst. 11, art. 1 ad 5, et Cont. gent. lib. 1, cap. 71, et quodl. 11, quæst. 11, art. unico.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat mala. Dicit enim Philosophus <sup>5</sup>, quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem. Sed "malum est privatio boni," ut dicit Augustinus <sup>6</sup>. Igitur cum intellectus Dei nunquam sit in potentia, sed semper actu, ut ex dictis patet (art. 4), videtur quod Deus non cognoscat mala.

2. Præterea, omnis scientia vel est causa sciti, vel causatur ab eo. Sed scientia Dei non est causa mali, nec causatur a malo. Ergo scientia Dei non est malorum.

3. Præterea, omne quod cognoscitur, cognoscitur per suam similitudinem, vel per suum oppositum <sup>7</sup>. Quidquid autem cognoscit Deus, cognoscit per suam essentiam, ut ex dictis patet (art. 5). Divina autem essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur.

rum, juxta Thomistas est scientia visionis; alii vero theologi contendunt scientiam efficacem esse scientiam simplicis intelligentiæ.

(4) De fide est Deum cognoscere omnia mala, ut patet ex Scripturis. Legitur enim de malo naturæ (Sap. viii, 8): *Signa et monstra scit ante quam fiant*; de malo pænæ (Eccles. xi, 14): *Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt*; de malo culpæ (Ps. lxxviii, 6): *Tu scis insipientiam meam, et delicta mea a te non sunt abscondita*. Hanc negarunt doctrinam albanenses, qui dixerunt Deum ex se non præscire aliquod malum, sed per suum adversarium, scilicet dæmonem. (5) De anima, lib. 11, text. 25.

(6) Conf. lib. 11, cap. 7, et in Enchir. cap. 11.

(7) Directe quidem per suam similitudinem, sed indirecte per oppositum.



Divinæ enim essentia nihil est contrarium, ut dicit Augustinus<sup>1</sup>. Ergo Deus non cognoscit mala.

4. Præterea, quod cognoscitur non per seipsum, sed per aliud, imperfecte cognoscitur. Sed malum non cognoscitur a Deo per seipsum; quia sic oporteret quod malum esset in Deo; oportet enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud, scilicet per bonum, imperfecte cognoscetur ab ipso; quod est impossibile, quia nulla cognitio Dei est imperfecta. Ergo scientia Dei non est malorum.

Sed *contra* est quod dicitur<sup>2</sup>: *Infernus et perditio coram Deo*<sup>3</sup>

CONCLUSIO. — Deum, cum quæcumque bona cognoscat, mala etiam per bona scire oportet, quæ bonis accidunt.

Respondeo dicendum quod quicumque perfecte cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia quæ possunt illi accidere. Sunt autem quædam bona, quibus accidere potest ut per mala corrumpantur. Unde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est. Unde cum hoc sit esse mali, quod est privatio boni; per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala; sicut per lucem cognoscuntur tenebræ. Unde dicit Dionysius<sup>4</sup>, quod "Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras quam a lumine."

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum Philosophi est sic intelligendum, quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem per privationem in ipso existentem. Et hoc congruit cum eo quod supra dixerat, quod punctum et omne indivisibile per privationem divisionis cognoscitur. Quod contingit ex hoc, quia formæ simplices et indivisibiles non sunt actu in intellectu nostro, sed potentia tantum. Nam si essent actu in intel-

lectu nostro, non per privationem cognoscerentur. Et sic simplicia cognoscuntur a substantiis separatis<sup>5</sup>. Deus igitur non cognoscit malum per privationem in se existentem, sed per bonum oppositum.

Ad *secundum* dicendum, quod scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscitur malum.

Ad *tertium* dicendum, quod licet malum non opponatur essentia divinæ quæ non est corruptibilis per malum, opponitur tamen effectibus Dei, quos per essentiam suam cognoscit; et eos cognoscens mala opposita cognoscit.

Ad *quartum* dicendum, quod cognoscere aliquid per aliud tantum, est imperfectæ cognitionis, si illud sit cognoscibile per se. Sed malum non est per se cognoscibile; quia de ratione mali est quod sit privatio boni. Et sic neque definiri, neque cognosci potest, nisi per bonum<sup>6</sup>.

#### ART. XI. — UTRUM DEUS COGNOSCAT SINGULARIA<sup>7</sup>.

De his etiam Sent. 1, dist. 3, art. 3, et dist. 33, quæst. 11, art. 8, et Cont. gent. lib. 1, cap. 50, 63, ac deinceps usque ad 72, ut et lib. III, cap. 75 et 76, et De verit. quæst. 11, art. 4 et 5, et O-pusc. III, cap. 134 et 135.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat singularia. Intellectus enim divinus immaterialior est quam intellectus humanus. Sed intellectus humanus propter suam immaterialitatem non cognoscit singularia; sed, sicut dicitur<sup>8</sup>, ratio est universalium, sensus vero particularium. Ergo Deus non cognoscit singularia.

2. Præterea, illæ solæ virtutes in nobis sunt singularium cognoscitivæ, quæ recipiunt species non abstractas a materialibus conditionibus. Sed res in Deo sunt maxime abstractæ ab omni materialitate. Ergo Deus non cognoscit singularia.

3. Præterea, omnis cognitio est per aliquam similitudinem. Sed similitudo singularium, inquantum sunt singula-

(1) De civ. Dei, lib. XII, c. 2. (2) Prov. xv 11.

(3) Vel expressius apud 70 interpretes: *Infernus et perditio manifesta sunt apud Dominum.*

(4) De div. nom. cap. 7.

(5) Id est a substantiis immaterialibus.

(6) Nimirum si secluderentur bona quibus privationes opponuntur, privationes inter se non differrent; nam cæcitas non differt a surditate, nisi quia hæc privat auditu, illa visu.

(7) Hujus articuli doctrina ad fidem pertinet, cum sit expresse in sacris litteris (Gen. 1): *Vidit Deus cuncta quæ fecerat.* (Ps. xxxii): *De cælo respexit Dominus, vidit omnes filios hominum.* (Matth. x): *Capilli capitis vestri omnes numerati sunt;* et sic destruitur hæresis Averrois et Algazelis blasphemantium quod Deus non cognoscit singularia in propria forma.

(8) De anima, lib. II, text. 60.

ria, non videtur esse in Deo; quia principium singularitatis est materia; quæ, cum sit ens in potentia tantum, omnino est dissimilis Deo, qui est actus purus. Non ergo Deus potest cognoscere singularia.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>1</sup>: *Omnes viæ hominum patent oculis ejus.*

CONCLUSIO. — Cum cognoscere singularia ad creaturarum perfectionem spectet, etsi non secundum eandem potentiam; Deum ipsum cognoscere singularia oportet, non quidem universales illorum causas sciendo, seu per applicationem universalium principiorum, sed per essentiam suam singulis propria intuendo, cum non tantum formæ, sed materiæ causa sit.

Respondeo dicendum quod Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventæ in Deo præexistunt secundum altiorem modum, ut ex dictis patet (quæst. iv, art. 2). Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est quod Deus singularia cognoscat. Nam et Philosophus pro inconvenienti habet quod aliquid cognoscatur a nobis, quod non cognoscatur a Deo. Unde contra Empedoclem arguit <sup>2</sup>, quod accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret. — Sed perfectiones, quæ in inferioribus dividuntur, in Deo simpliciter et unite existunt. Unde, licet nos per aliam potentiam cognoscamus universalis et immaterialis, et per aliam singularia et materialia; Deus tamen per suum simplicem intellectum utraque cognoscit. — Sed qualiter hoc esse possit, quidam manifestare volentes dixerunt quod Deus cognoscit singularia per causas universales. Nam nihil est in aliquo singularium, quod non oriatur ex aliqua causa universali. Et ponunt exemplum: sicut si aliquis astrologus cognosceret omnes motus universales cæli, posset prænuntiare omnes eclipses futuras. Sed istud non sufficit: quia singularia ex causis universalibus sortiuntur quasdam formas et virtutes, quæ, quantumcumque ad

invicem jungantur, non individuantur nisi per materiam individualement. Unde qui cognosceret Socratem per hoc quod est albus, vel Sophronisci filius, vel quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum, inquantum est hic homo. Unde secundum modum prædictum Deus non cognosceret singularia in sua singularitate. — Alii vero dixerunt quod Deus cognoscit singularia applicando causas universales ad particulares effectus. Sed hoc nihil est; quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud præcognoscat. Unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium præsupponit. — Et ideo aliter dicendum est, quod cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est (art. 8), inquantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit ejus causalitas <sup>3</sup>. Unde, cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ut infra ostendetur (quæst. xlv, art. 2), necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quæ per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, inquantum est similitudo rerum, velut principium activum earum; necesse est quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia quæ per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formæ tantum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuantibus. Unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit <sup>4</sup>. Sed species intelligibilis divini intellectus, quæ est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per seipsam, principium existens omnium principiorum quæ intrans rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia individui. Unde per

(1) Prov. xvi, 2.

(2) De anima, l. i, text. 80; Met. l. iii, text. 15.

(3) Ita ut nihil omnino actu causet quin sciat illud ut ens actuale; sicut et nihil prorsus causare possit quin sciat illud ut possibile ac omni eo modo quo possibile supponitur. Sed hic de actuali tantum causalitate nominatim agitur, et de cognitione rerum actualium.

(4) Hoc non ita est accipiendum, quasi absolute divus Thomas sentiat nostrum intellectum non cognoscere singularia; sed quod non cognoscat ea directe, hoc est per speciem primo et per se repræsentantem singularia; sed per quamdam reflexionem ad phantasmata in quibus ea intuetur, ut patet ex quæst. lxxvi, art. 1.

eam Deus cognoscit non solum universalialia, sed etiam singularia.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis species intellectus divini secundum *esse* suum non habeat conditiones materiales, sicut species receptæ in imaginatione et sensu, tamen virtute se extendit ad immaterialia et materialia ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen in quantum vel sic esse habet, similitudinem quandam retinet divini esse.

**ART. XII. — UTRUM DEUS  
POSSIT COGNOSCERE INFINITA <sup>1</sup>.**

De his etiam part. 3, quest. x, art. 3, ut et Sent. 1, dist. 39, quest. 1, art. 3, et De verit. quest. 11, art. 9, et Cont. gent. lib. 1, cap. 69 et 71, et Opusc. 11, cap. 135.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit cognoscere infinita. Infinitum enim, secundum quod est infinitum, est ignotum; quia infinitum est "cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra sumere," ut dicitur <sup>2</sup>. Augustinus etiam dicit <sup>3</sup> quod "quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur." Sed infinita non possunt finire. Ergo non possunt scientia Dei comprehendendi.

2. Præterea, si dicatur quod ea quæ in se sunt infinita, scientiæ Dei finita sunt; contra: ratio infiniti est, quod sit impertransibile; et finiti quod sit pertransibile; ut dicitur <sup>4</sup>. Sed infinitum non potest transiri; nec a finito, nec ab infinito, ut probatur <sup>5</sup>. Ergo infinitum non potest esse finitum finito, neque etiam infinito. Et ita infinita non sunt finita scientiæ Dei, quæ est infinita.

3. Præterea, scientia Dei est mensura scitorum. Sed contra rationem infiniti est quod sit mensuratum. Ergo infinita non possunt sciri a Deo.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus <sup>6</sup>: "Quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non tamen est

incomprehensibilis ei cujus scientiæ non est numerus."

**CONCLUSIO.** — Cum Deus sciat omnia quæ sunt in actu, et in potentia tam sicut quam creaturæ, scire infinita, etiam scientia visionis, necessarium est.

Respondeo dicendum quod cum Deus sciat non solum ea quæ sunt actu, sed etiam ea quæ sunt in potentia, vel sua, vel creaturæ, ut ostensum est (art. 9), hæc autem constat esse infinita, necesse est dicere quod Deus sciat infinita. Et licet scientia visionis, quæ est tantum eorum quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt, non sit infinitorum <sup>7</sup>, ut quidam dicunt, enim non ponamus mundum ab æterno fuisse, nec generationem et motum in æternum mansura, ut individua in infinitum multiplicentur; tamen, si diligentius considerentur, necesse est dicere quod Deus etiam scientia visionis sciat infinita <sup>8</sup>. Quia Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quæ in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine. — Hoc autem ideo est, quia cognitio cujuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formæ quæ est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quæ est in sensu, est similitudo solum unius individui; unde per eam solum unum individuum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei, quæ est participabilis a particularibus infinitis. Unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis cognoscit quodammodo homines etiam infinitos; sed tamen non in quantum distinguuntur ab invicem, sed secundum quod communicant in natura speciei; propter hoc quod species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum quantum ad principia individualia, sed solum quantum ad principia speciei. — Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quæ sunt, vel esse possunt; non

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte dictum fuisse a Scripturis (Ps. cxlvi) "Magnus Dominus noster et magna virtus ejus, et scientiæ ejus non est numerus." (Is. xl): "Deus sempiternus Dominus, qui creavit terminos terræ, nec est investigatio scientiæ ejus." (Eccli. xlii): "Cognovit Dominus omnem scientiam, annuntians quæ præterierunt et quæ superventura sunt et revelans vestigia occultorum, etc."

(2) Phys. lib. 11, text. 63, sive cap. 6. (3) De

civ. Dei, lib. 11, cap. 18. (4) Phys. lib. 11, text. 34 et text. 59. (5) Phys. lib. 6, text. 40 usque ad 66.

(6) De civ. Dei, ut supra.

(7) Id est infinitorum actu. Nam clare asserit, divus Thomas Deum non cognoscere infinita actu scientia visionis in 11, d. 14, art. 2, qu. 11, ad 2, Cont. gent. lib. 1, cap. 70, et De verit. quest. 11, art. 9 ad 2.

(8) Infinita in potentia, de quibus hic agitur.



solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscujusque, ut ostensum est (art. præc.). Unde sequitur quod scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secundum quod sunt ab invicem distincta.

Ad *primum* ergo dicendum, quod infiniti ratio congruit quantitati, secundum Philosophum<sup>1</sup>. De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem. Et sic nullo modo contingit cognoscere infinitum; quia quantacumque quantitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipiendum. Deus autem non sic cognoscit infinitum, vel infinita, quasi enumerando partem post partem, cum cognoscat omnia simul, non successive, ut supra dictum est (art. 7). Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita.

Ad *secundum* dicendum quod transitio importat quamdam successionem in partibus. Et inde est quod infinitum transiri non potest, neque a finito, neque ab infinito. Sed ad rationem comprehensionis sufficit adæquatio; quia id comprehenditur, cujus nihil est extra comprehendentem. Unde non est contra rationem infiniti quod comprehendatur ab infinito. Et sic quod in se est infinitum, potest dici finitum scientiæ Dei, tanquam comprehensum, non tamen tanquam pertransibile.

Ad *tertium* dicendum quod scientia Dei est mensura rerum non quantitativa, qua quidem mensura carent infinita; sed qua mensurat essentiam et veritatem rei. Unumquodque enim in tantum habet de veritate suæ naturæ, in quantum imitatur Dei scientiam; sicut artificiatum, in quantum concordat arti. Dato autem quod essent aliqua infinita actu secundum numerum, puta infiniti homines; vel secundum quantitatem continuam, ut si esset aer infinitus, ut quidam antiqui dixerunt<sup>2</sup>; tamen manifestum est quod haberent esse determinatum et finitum; quia esse eorum esset limitatum ad aliquas determinatas naturas. Unde mensurabilia essent secundum scientiam Dei.

(1) Phys. lib. 1, text. 15. (2) Apud Aristotelem, Physic. lib. 11, text. 60 sive cap. 6.

(3) Fide certissima tenendum est certam et infallibilem Dei scientiam etiam ad futura con-

**ART. XIII. — UTRUM SCIENTIA DEI SIT FUTURORUM CONTINGENTIUM<sup>3</sup>.**

De his etiam infra quæst. LXXXVI, art. 3 et art. 4 ut et Sent. 1, dist. 38, art. 5, et Cont. gent. lib. 1, cap. 67, et De verit. quæst. 11, art. 12, et quodl. 12, quæst. 111.

Ad decimum tertium sic proceditur.

1. Videtur quod scientia Dei non sit futurorum contingentium. A causa enim necessaria procedit effectus necessarius. Sed scientia Dei est causa scitorum, ut supra dictum est (art. 8). Cum ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita ejus esse necessaria. Non ergo scientia Dei est contingentium.

2. Præterea, omnis conditionalis, cujus antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute. Sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem; ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio nisi necessaria, ut Poster.<sup>4</sup> Sed hæc est quædam conditionalis vera: *Si Deus scivit hoc contingens futurum esse, hoc erit*; quia scientia Dei non est nisi verorum. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolute; tum quia est æternum, tum quia significatur ut præteritum. Ergo et consequens est necessarium absolute. Igitur quidquid scitur a Deo est necessarium, et sic scientia Dei non est contingentium.

3. Præterea, omne scitum a Deo necesse est esse, quia etiam omne scitum a nobis necesse est esse; cum tamen scientia Dei certior sit quam scientia nostra. Sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum a Deo.

Sed *contra* est, quod dicitur<sup>5</sup>: *Qui finxit sigillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum*, scilicet hominum. Sed opera hominum sunt contingentia, utpote libero arbitrio subjecta. Ergo Deus scit futura contingentia.

**CONCLUSIO.** — Cum Deus sciat omnia quæ non solum actu, sed in potentia sunt, tam sua, quam creaturæ; futura omnia contingentia, ut in seipsis sunt secundum statum quo actu sunt et ab æterno simul et infallibiliter cognoscit.

tingentia extendi, ut patet ex Scripturis (Sap. viii): *Scit præterita et de futuris æstimat. Signa et monstra scit antequam fiant et eventus temporum et sæculorum*. Idem ex prophetis factum probatur, ut ait Tertullianus (Cont. Marc. lib. 11, cap. 5): *Præscientia Dei tantos habet testes quantos fecit prophetas*. (4) Lib. 1, text. 17. (5) Psal. xxxii, 15.

Respondeo dicendum quod, cum supra ostensum sit (art. 9) quod Deus sciat omnia, non solum quæ actu sunt, sed etiam quæ sunt in potentia sua, vel creaturæ, horum autem quædam sint contingentia nobis futura, sequitur quod Deus contingentia futura cognoscat. Ad cujus evidentiam considerandum est quod contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo in seipso, secundum quod jam in actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens; neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certæ cognitioni, utpote sensui visus; sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum; quia causa contingens se habet ad opposita; et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis <sup>1</sup>, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia sua cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse. Æternitas autem tota simul existens ambit totum tempus, ut supra dictum est (quæst. x, art. 2 et 4). Unde omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se præsentes, ut quidam dicunt; sed quia ejus intuitus fertur ab æterno supra omnia, prout sunt in sua præsentialitate <sup>2</sup>. Unde manifestum est quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet

(1) Id est in causis contingentibus et impedibilibus, sed etiam in causis quæ causas impedi-  
biles determinabunt, aut, ut ait ipse divus  
Thomas, Deus scit non solum causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impedi-  
ri;

causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem; sicut germinatio plantæ est contingens propter causam proximam contingentem; licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius. Et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quæ est causa prima, sit necessaria.

Ad *secundum* dicendum, quod quidam dicunt quod hoc antecedens: *Deus scivit hoc contingens futurum*, non est necessarium, sed contingens; quia licet sit præteritum, tamen importat respectum ad futurum. Sed hoc non tollit ei necessitatem, quia id quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse; licet etiam futurum non sequatur quandoque. — Alii vero dicunt hoc antecedens esse contingens, quia est compositum ex necessario et contingentem, sicut istud dictum est contingens: Socratem esse hominem album. Sed hoc etiam nihil est; quia cum dicitur: *Deus scivit esse futurum hoc contingens*; contingens non ponitur ibi nisi ut materia verbi, et non sicut principalis pars propositionis. Unde contingentia ejus, vel necessitas nihil refert ad hoc quod propositio sit necessaria, vel contingens, vera, vel falsa. Ita enim potest esse verum, me dixisse hominem esse asinum, sicut me dixisse: Socratem currere, vel Deum esse. Et eadem ratio est de necessario et contingentem. Unde dicendum est quod antecedens est necessarium absolute. Nec tamen sequitur. ut quidam dicunt, quod consequens sit necessarium absolute; quia antecedens est causa remota consequentis, quod propter causam proximam contingens est. Sed hoc nihil est. Esset enim conditionalis falsa, cujus antecedens esset causa remota necessaria, et consequens effectus contingens; ut puta, si dicerem: *Si sol movetur, herba germinabit*. — Et ideo aliter dicendum est, quod quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens est accipiendum non secundum esse quod in se est, sed secundum quod est in anima. Aliud enim est esse rei in se ipsa, et

ideoque scit per certitudinem an contingentia sint vel non sint (Cont. gent. lib. 1, cap. 68).

(2) Videt ipsam actualem eorum præsentiam et existentiam quam aliquando sunt habitura non minus clare ac distincte quam tunc videbit, quando in tempore existent.



esse rei in anima, ut puta, si dicam: Si anima intelligit aliquid, illud est immateriale; intelligendum est quod illud est immateriale secundum quod est in intellectu, non secundum quod est in seipso. Et similiter si dicam: Si Deus scivit aliquid, illud erit; consequens intelligendum est prout subest divinæ scientiæ, scilicet prout est in sua præsentialitate. Et sic necessarium est, sicut et antecedens<sup>1</sup>. Quia *omne quod est, cum est, necesse est esse*, ut dicitur<sup>2</sup>.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ temporaliter in actum reducuntur, a nobis successive cognoscuntur in tempore; sed a Deo in æternitate; quæ est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia, inquantum talia sunt, certa esse non possunt; sed soli Deo, cujus intelligere est in æternitate supra tempus<sup>3</sup>. Sicut ille qui vadit per viam, non videt illos qui post eum veniunt, sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideo, illud quod scitur a nobis, oportet esse necessarium etiam secundum quod in se est; quia ea quæ in se sunt contingentia futura, a nobis sciri non possunt. Sed ea quæ sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum modum quo subsunt divinæ scientiæ, ut dictum est (in corp. art.), non autem absolute, secundum quod in propriis causis considerantur. Unde et hæc propositio: *Omne scitum a Deo, necessarium est esse*, consuevit distingui: quia potest esse de re, vel de dicto. Si intelligatur de re, est divisa et falsa. Et est sensus: Omnis res quam Deus scit, est necessaria. Vel potest intelligi de dicto. Et sic est composita<sup>4</sup>, et vera. Et est sensus: Hoc dictum, scitum a Deo esse, est necessarium. — Sed instant quidam dicentes quod ista distinctio habet locum in formis separabilibus a subjecto; ut si dicam: Album possibile

est esse nigrum. Quæ quidem de dicto, est falsa; et de re, est vera. Res enim quæ est alba, potest esse nigra. Sed hoc dictum: *Album esse nigrum*, nunquam potest esse verum. In formis autem inseparabilibus a subjecto non habet locum prædicta distinctio; ut si dicam: *Corvum nigrum possibile est esse album*; quia in utroque sensu est falsa. Esse autem scitum a Deo est inseparabile a re; quia quod est scitum a Deo, non potest esse non scitum. — Hæc autem instantia locum haberet, si hoc quod dico scitum, importaret aliquam dispositionem subjecto inhærentem<sup>5</sup>. Sed cum importet actum scientis; ipsi rei scitæ, licet semper sciatur, potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei, inquantum stat sub actu sciendi<sup>6</sup>; sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se quod non attribuitur ei secundum quod est intelligibile.

ART. XIV. — UTRUM DEUS  
COGNOSCAT ENUNTIABILIA<sup>7</sup>.

De his etiam infra quæst. xvi, art. 5 ad 1, ut et Sent. 1, dist. 38, art. 3, et dist. 39, art. 5, et Cont. gent. lib. 1, cap. 58 et 59, et De verit. quæst. 11, art. 7.

Ad decimum quartum sic proceditur.  
1. Videtur quod Deus non cognoscat enuntiabilia. Cognoscere enim enuntiabilia convenit intellectui nostro, secundum quod componit et dividit. Sed in intellectu divino nulla est compositio. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

2. Præterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Sed in Deo nulla est similitudo enuntiabilium; cum sit omnino simplex. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

Sed contra est, quod dicitur<sup>8</sup>: *Dominus scit cogitationes hominum*. Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum. Ergo Deus cognoscit enuntiabilia.

CONCLUSIO. — Cum sciat Deus quæcumque in sua et creaturæ potestate

(1) Antecedens non est simpliciter necessarium, sed solum ex hypothesi. Nam in 1, d. 39, art. 2 ad 3 ita habet divus Thomas: Illud quod est, necesse est esse dum est; absolute tamen loquendo non necesse est esse (Conf. De verit. qu. xxiii, art. 4 ad 4, et inf. qu. cxvi, art. 3). Hinc sequitur consequens esse quoque necessarium de necessitate conditionata et non de necessitate absoluta.

(2) Perih. lib. 1, cap. 3.

(3) Tale aliquid Boetius, tametsi non eodem exemplo utens, eleganter dasset, De consolat. philosophiæ, lib. v, prosa 6.

(4) Sensus compositus est: omne scitum a Deo quatenus ab illo scitur, necessarium est esse; quia non possunt simul hæc duo componi, Deum scire quidpiam eveniturum et ipsum non evenire.

(5) Scitum non est huiusmodi forma, sed actus liber, quo Deus id venturum novit, quod potuisset non scire, si voluisset non evenire.

(6) Hinc distinctio sensus divisi et sensus compositi non tollitur.

(7) Enuntiabilia nihil aliud sunt quam judicia verbis expressa, ac proinde enuntiatio idem sonat ac propositio

(8) Psal. cxiii, 11.



sunt, enuntiabilia omnia ei nota esse necesse est, non quidem per aliquam compositionem, vel divisionem; sed per simplicem intuitum suæ essentiae.

Respondeo dicendum quod cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri, Deus autem sciat quidquid est in potentia sua, vel creaturæ, ut supra dictum est (art. 9), necesse est quod Deus sciat omnia enuntiabilia quæ formari possunt. — Sed, sicut scit materialia immaterialiter, et composita simpliciter; ita scit enuntiabilia, non per modum enuntiabilium, quasi scilicet in intellectu ejus sit compositio vel divisio enuntiabilium<sup>1</sup>; sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, quod quædam essentiam uniuscujusque; sicut si nos hoc ipso quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quæ de homine prædicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit; propter hoc quod species intelligibilis sic representat unum quod non representat aliud. Unde intelligendo quid est homo, non ex hoc in ipso alia quæ ei insunt, divisim intelligimus, sed secundum quamdam successionem. Et propter hoc, ea quæ seorsum et divisim intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando. Sed species intellectus divini, scilicet ejus essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Unde intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, et quæcumque eis accidere possunt<sup>2</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si Deus cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium.

Ad *secundum* dicendum quod compositio enuntiabilis significat aliquod esse rei. Etsi Deus per suum esse, quod est ejus essentia, est similitudo omnium eorum quæ per enuntiabilia significantur.

(1) Dum propositio seu enuntiatio est affirmativa, vocatur compositio; eo quod jungat prædicatum cum subjecto; si autem sit negativa, vocatur divisio, eo quod, licet utrumque simul concipiat, unum tamen concipit ab alio divisum seu disjunctum.

(2) Sive casu vel fortuito, ut sunt eventus qualescumque; sive deliberate, ut sunt cogitationes, affectiones, actiones vel dicta, etc.

(3) De fide est contra hæresim agnoetarum scientiam Dei esse immutabilem. Legitur enim in concilio Lateranensi sub papa Innocentio III, Extra de summa Trinit. et fide catholica: Fir-

## ART. XV. — UTRUM SCIENTIA DEI SIT VARIABILIS<sup>3</sup>.

De his etiam infra quæst. XIX, art. 7, et Cont. gent. lib. I, cap. 82, ut et Sent. I, dist. 39, qu. I, art. 3 ad 5, et De verit. qu. II, art. 5.

Ad decimum quintum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei sit variabilis. Scientia enim relative dicitur ad scibile. Sed ea quæ important relationem ad creaturam, dicuntur de Deo ex tempore; et variantur secundum variationem creaturarum; ut *dominus*, *creator*, et hujusmodi. Ergo scientia Dei est variabilis secundum variationem creaturarum.

2. Præterea, quidquid potest Deus facere, potest scire. Sed Deus potest plura facere quam faciat. Ergo potest plura scire quam sciat. Et sic scientia sua potest variari secundum augmentum et diminutionem.

3. Præterea, Deus scivit Christum nasciturum. Nunc autem nescit Christum nasciturum, quia Christus nasciturus non est. Ergo non quidquid Deus scivit, scit. Et ita scientia Dei videtur esse variabilis.

Sed *contra* est quod dicitur<sup>4</sup> quod *apud Deum non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio*.

CONCLUSIO. — Scientia Dei cum non distinguatur ab ipsa ejus immutabili substantia, variabilis nullo modo est.

Respondeo dicendum quod cum scientia Dei sit ejus substantia, ut ex dictis patet (art. 1); sicut substantia ejus est omnino immutabilis, ut supra ostensum est (quæst. IX, art. 1), ita oportet scientiam ejus omnino invariabilem esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quod *dominus*, et *creator*, et hujusmodi, important relationes ad creaturas, secundum quod in seipsis sunt. Sed scientia Dei importat relationem ad creaturas secundum quod sunt in Deo; quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu, secundum quod est in intelligente. Res autem creatæ sunt in Deo invariabiliter; in seipsis autem variabiliter. — Vel aliter dicendum est quod *dominus* et *creator*, et hujusmodi, important relationes quæ consequuntur actus qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas, secundum quod in seipsis sunt; et ideo hujusmodi relationes varie de miter credimus et simpliciter confitemur, quod Deus est incommutabilis. (4) Jac. I, 17

Deo dicuntur secundum variationem creaturarum. Sed *scientia* et *amor*, et hujusmodi, important relationes<sup>1</sup> quæ consequuntur actus qui intelliguntur in Deo esse. Et ideo invariabiliter prædicantur de Deo.

Ad *secundum* dicendum, quod Deus scit etiam ea quæ potest facere et non facit. Unde ex hoc quod potest plura facere quam facit, non sequitur quod possit plura scire quam sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis<sup>2</sup>, secundum quam dicitur scire ea quæ sunt in actu secundum aliquod tempus. Ex hoc tamen quod scit quod aliqua possunt esse quæ non sunt, vel etiam non esse quæ sunt, non sequitur quod scientia ejus sit variabilis, sed quod cognoscat rerum variabilitatem. — Si tamen aliquid esset quod prius Deus nescivisset, et postea sciret, esset ejus scientia variabilis. Sed hoc esse non potest; quia quidquid potest esse secundum aliquod tempus, Deus in æterno suo scit. Et ideo ex hoc quod ponitur aliquid esse secundum quodcumque tempus, oportet poni quod ab æterno sit scitum a Deo. Et ideo non debet concedi quod Deus possit plura scire quam sciat; quia hæc propositio implicat quod ante nesciverit, et postea sciat.

Ad *tertium* dicendum, quod antiqui nominales dixerunt idem esse enuntiabile, Christum nasci, et esse nasciturum, et esse natum; quia eadem res significatur per hæc tria; scilicet Nativitas Christi. Et secundum hoc sequitur quod Deus quidquid scivit, sciat; quia modo scit Christum natum, quod significat idem ei quod est, Christum esse nasciturum. Sed hæc opinio falsa est; tum quia diversitas partium orationis diversitatem enuntiabilium causat; tum etiam quia sequeretur quod propositio quæ semel

est vera, esset semper vera; quod est contra Philosophum<sup>3</sup>, qui dicit quod hæc oratio, *Socrates sedet*, vera est, eo sedente; et eadem falsa est, eo surgente. Et ideo concedendum est quod hæc non est vera: Quidquid Deus scivit, scit, si ad enuntiabilia referatur. Sed ex hoc non sequitur quod scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione divinæ scientiæ est quod sciat unam et eandem rem quandoque esse, et quandoque non esse; ita absque variatione divinæ scientiæ est quod scit aliquod enuntiabile quandoque esse verum et quandoque esse falsum<sup>4</sup>. Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo et dividendo, sicut accidit in intellectu nostro. Unde cognitio nostra variatur, vel secundum veritatem et falsitatem; puta si mutata re, eandem opinionem de re illa retineamus, vel secundum diversas opiniones; ut si primo opinemur aliquem sedere, et postea opinemur eum non sedere: quorum neutrum potest esse in Deo.

#### ART. XVI. — UTRUM DEUS DE REBUS HABEAT SCIENTIAM SPECULATIVAM<sup>5</sup>.

De his etiam infra quæst. xxxiv, art. 3, ut et 12, quæst. iii, art. 5 ad 1, et Sent. in prol. lib. i, et De verit. quæst. iii, art. 3.

Ad decimum sextum sic proceditur.  
1. Videtur quod Deus de rebus non habeat scientiam speculativam. Scientia enim Dei est causa rerum, ut supra ostensum est (art. 8). Sed scientia speculativa non est causa rerum specularum. Ergo scientia Dei non est speculativa.

2. Præterea, scientia speculativa est per abstractionem a rebus: quod divinæ scientiæ non competit. Ergo scientia Dei non est speculativa.

(1) Illæ relationes dicuntur de Deo ab æterno, quia consequuntur actionem Dei immanentem; aliæ vero relationes dicuntur de Deo ex tempore, quia consequuntur actionem Dei transcurrentem ad res exteriores, ut videre est infra (quæst. xxxiv, art. 3 ad 2).

(2) Scientia visionis Deus posset plura vel pauciora scire quam sciat, sicuti etiam potest plura vel pauciora facere quam facit; sed hæc intelligenda sunt sensu diviso; nam in composito essent falsa, etiam loquendo de scientia visionis.

(3) In Prædic. cap. 1.

(4) Scientia Dei nihilominus est invariabilis, quia enuntiationes quæ sunt veræ pro determi-

natis temporibus, ipse scit eas esse veras illis temporibus; ac proinde diversitas, quæ hic reperitur, non est ex parte scientiæ Dei, sed ex parte rerum ei subjectarum.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas: 1. hæresim metamorphistarum dicentium corpus Christi, cum ascendit in cælum, plane Deum factum, quod damnatum est a concilio Nicæno, Constantinopol. et Tridentino, sess. iii; 2. hæresim Petri Abeylardi asserentis Deum non posse facere, nisi quæ facta sunt; 3. hæresim Algazelis docentis Deum non permittere mala fieri, sed ea in mundo provenire ex necessitate materiæ vel naturæ.



Sed *contra*. Omne quod est nobilius, Deo est attribuendum <sup>1</sup>. Sed scientia speculativa est nobilior quam practica, ut patet per Philosophum <sup>2</sup>. Ergo Deus habet de rebus scientiam speculativam.

CONCLUSIO. — Deus cum non sit quoddam operabile, cætera vero omnia, quorum scientiam habet, per se, vel per accidens, operabilia ab ipso sint; seipsum scientia tantum speculativa cognoscit, alia vero a se, et practica et speculativa scientia scit.

Respondeo dicendum quod aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa et secundum aliquid practica. — Ad cujus evidentiam sciendum est quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. <sup>10</sup> Ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles a sciente; sicut est scientia hominis de rebus naturalibus, vel divinis. <sup>20</sup> Quantum ad modum sciendi: ut puta, si ædificator consideret domum definiendo et dividendo, et considerando universalis prædicata ipsius; hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt. Operabile enim est aliquid per applicationem formæ ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalis formalia. <sup>30</sup> Quantum ad finem. Nam intellectus practicus differt fine a speculativo, sicut dicitur <sup>3</sup>. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis; finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde, si quis ædificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit, quantum ad finem, speculativa consideratio; tamen de re operabili. — Scientia igitur quæ est speculativa ratione ipsius rei scitæ <sup>4</sup>, est speculativa tantum. Quæ vero speculativa est vel secundum modum, vel secundum finem, est secundum quid speculativa, et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operatio-

nis, est simpliciter practica. — Secundum hoc ergo dicendum est quod Deus de seipso habet scientiam speculativam tantum; ipse enim operabilis non est — De omnibus vero aliis habet scientiam et speculativam et practicam. Speculativam quidem quantum ad modum; quidquid enim in rebus nos speculative cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multo perfectius novit. — Sed de his quæ potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur a fine <sup>5</sup>; sic autem habet practicam scientiam de his quæ secundum aliquod tempus facit. Mala vero licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, inquantum permittit, vel impedit, vel ordinat ea <sup>6</sup>: sicut et ægritudines cadunt sub practica scientia medici, inquantum per artem suam curat eas.

Ad *primum* ergo dicendum, quod scientia Dei est causa, non quidem sui ipsius, sed aliorum: quorundam quidem actu, scilicet eorum quæ secundum aliquod tempus fiunt; quorundam vero virtute, scilicet eorum quæ potest facere, et tamen nunquam fiunt.

Ad *secundum* ergo dicendum, quod scientiam esse acceptam a rebus scitis, non per se convenit scientiæ speculativæ; sed per accidens, inquantum est humana.

Ad id vero quod in contrarium obijciatur, dicendum quod de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur inquantum operabilia sunt. Et ideo, cum scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quod sciat ea quæ sunt a se operabilia inquantum hujusmodi, et non solum secundum quod sunt speculabilia. Sed tamen non receditur a nobilitate speculativæ scientiæ <sup>7</sup>; quia omnia alia a se videt in seipso. Seipsum autem speculative cognoscit; et sic, in speculativa sui ipsius scientia habet cognitionem et speculativam et practicam omnium aliorum.

(1) Æquivalenter ex Anselmi Prosologio, c. 5.

(2) Metaph. lib. I, text. 11, in principio.

(3) De anima, lib. III, text. 49.

(4) Id est ratione objecti solummodo speculabilis et non operabilis.

(5) Sed habet scientiam practicam ab objecto.

(6) Scilicet mala culpæ quæ Deus ordinare

dicatur in genere causæ finalis per accidens, vel propter bonum quod ex illis elicit, vel propter pœnam quam infligit; non autem per se, quasi eorum auctor vel causa sit.

(7) Scientia quæ simul est speculativa et practica nobilior est ea, quæ de objecto operabili, tantum est speculativa.



## QUÆSTIO XV.

## DE IDEIS,

## IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem de scientia Dei restat considerare de ideis. Et circa hoc queruntur tria: 1. An sint ideæ. — 2. Utrum sint plures, vel una tantum. — 3. Utrum sint omnium quæ cognoscuntur a Deo.

ART. I. — UTRUM IDEÆ SINT <sup>1</sup>.

De his etiam infra, quæst. XLIV, art. 3, ut et Sent. I, dist. 36, quæst. II, art. 2, et De verit. quæst. III, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ideæ non sint. Dicit enim Dionysius<sup>2</sup> quod Deus non cognoscit res secundum ideam. Sed ideæ non ponuntur ad aliud nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo ideæ non sunt.

2. Præterea, Deus in seipso cognoscit omnia, ut supra dictum est (quæst. XIV, art. 5). Sed seipsum non cognoscit per ideam. Ergo nec alia.

3. Præterea, idea ponitur ut principium cognoscendi et operandi<sup>3</sup>. Sed essentia divina est sufficiens principium cognoscendi et operandi omnia. Non ergo necesse est ponere ideam.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus<sup>4</sup>: "Tanta vis in ideis constituitur, ut nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit."

CONCLUSIO. — Cum omnia sint a Deo, non a casu facta, necessarium est in eis mente omnium ideam præexistere objective, ad quarum similitudinem omnia condita sunt.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere in mente divina ideam. *Idēa* enim græce, latine *forma* dicitur. Unde per ideam intelliguntur formæ aliquarum rerum præter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei præter ipsam existens, ad duo esse potest; vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formæ cognoscibilia dicuntur esse in cognoscente. — Et quantum ad utrumque est necesse ponere

ideam; quod sic patet. In omnibus enim quæ non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cujuscunque. Agens autem non agit propter formam, nisi inquantum similitudo formæ est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. 1<sup>o</sup> In quibusdam enim agentibus præexistit forma rei fiendæ, secundum esse naturale; sicut in his quæ agunt per naturam, sicut homo generat hominem, et ignis ignem. 2<sup>o</sup> In quibusdam vero, secundum esse intelligibile; ut in his quæ agunt per intellectum; sicut similitudo domus præexistit in mente ædificatoris. Et hæc potest dici *idea domus*; quia artifex intendit domum assimilare formæ quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit (quæst. XLVI, art. 6), necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cujus mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dens non intelligit res secundum ideam extra se existentem. Et sic etiam Aristoteles<sup>5</sup> improbat opinionem Platonis de ideis secundum quod ponebat eas per se existentes, non in intellectu<sup>6</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod licet Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia sua est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius. Ideo habet rationem ideæ, secundum quod ad alia comparatur; non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum.

Ad *tertium* dicendum, quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia<sup>7</sup>.

ART. II. — UTRUM SINT PLURES IDEÆ <sup>8</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 36, quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. I, cap. 54, et De verit. quæst. III, art. 2, et Opusc. IX, cap. 66.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint plures ideæ. Idea

(1) Idea de qua hic agitur generaliter definiri potest: forma rei extrinsecæ, æterna et immutabilis, ad cujus similitudinem agens liberum operatur. (2) De div. nom. cap. 7.

(3) Quippe cum sit exemplar quoddam ad quod intueus Deus operatur.

(4) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46.

(5) Metaph. lib. I, II et III.

(6) E contra S. Aug. refert (De civ. lib. XII, cap. 26): Platonem in mente divina posuisse ideam, sed non mirum est si varii auctores ita diversimode de ideis platonice locuti invenian-

tur, quippe inter platonice ipsos non constat quænam præceptoris mens fuerit de ideis, ut tradit B. Cyrillus (Cont. Jul. lib. II).

(7) Non essentia simpliciter, sed quatenus est principium cognitionis et operationis creaturarum. Nam divus Thomas ait ipse (lib. I Sent., dist. 36, quæst. II, art. 2 ad. 1): Idea non nominatur tantum essentiam, sed essentiam imitabilem.

(8) Ex hoc articulo, tanquam in radice, per rationem evellitur hæresis Simonis magi, basilidianorum et albanensium dicentium mundum non a Deo esse creatum.

enim in Deo est ejus essentia. Sed essentia Dei est una tantum. Ergo et idea est una.

2. Præterea, sicut idea est principium cognoscendi et operandi, ita ars et sapientia. Sed in Deo non sunt plures artes et sapientiæ. Ergo nec plures idæ.

3. Si dicatur quod idæ multiplicantur secundum respectus ad diversas creaturas, contra. Pluralitas idearum est ab æterno. Si ergo idæ sunt plures, creaturæ autem sunt temporales, ergo temporale erit causa æterni.

4. Præterea, respectus isti, aut sunt secundum rem in creaturis tantum, aut etiam in Deo. Si in creaturis tantum, cum creaturæ non sint ab æterno, pluralitas idearum non erit ab æterno, si multiplicentur solum secundum hujusmodi respectus. Si autem realiter sunt in Deo, sequitur quod alia pluralitas realis sit in Deo, quam pluralitas personarum. Quod est contra Damascenum dicentem <sup>1</sup> quod "in divinis omnia unum sunt, præter ingenerationem <sup>2</sup>, generationem et processionem. „ Sic igitur non sunt plures idæ.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus <sup>3</sup> quod idæ sunt "principales quædam formæ, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsæ formatæ non sunt; ac per hoc æternæ ac semper eodem modo se habentes, quo divina intelligentia continentur. Sed cum ipsæ neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest; et omne quod oritur et interit. „

CONCLUSIO. — Cum in mente divina sint omnium rerum propriæ rationes, plures ideas in ejus mente esse necesse est, ut intellectas tamen.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere plures ideas. Ad cujus evidentiam considerandum est quod in quolibet effectu illud quod est ultimus finis, proprie est intentum a principali agente; sicut ordo exercitus a duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosophum <sup>4</sup>. Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per ac-

(1) Do fid. orth. lib. 1, cap. 9 et seq.

(2) Ingenerationem pro innascibilitate Patris et generationem pro nativitate Filii sensu passivo ponit.

(3) Qu. l. lxxxiii, qu. 46. (4) Met. l. xii. text. 52.

(5) Hæc hypothesis a philosophis alexandrinis

cidens proveniens secundum successionem agentium: prout quidam dixerunt quod Deus creavit primum creatum tantum; quod creatum creavit secundum creatum; et sic inde, quousque producta est tanta rerum multitudo <sup>5</sup>: secundum quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed, si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes eorum ex quibus totum constituitur; sicut ædificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus. Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriæ rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus <sup>6</sup> quod "singula propriis rationibus a Deo creata sunt. „ Unde sequitur quod in mente divina sint plures idæ. — Hoc autem quomodo divinæ simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis, sicut quod intelligitur; non autem sicut species qua intelligitur <sup>7</sup>, quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente ædificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domus in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus quod multa intelligat; sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur. — Unde plures idæ sunt in mente divina, ut intellectæ ab ipsa. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit. Unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinæ essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic

specialiter excogitata ac propugnata *emanationum* systema vocatur. (6) Loc. cit.

(7) Non ergo eas Augustinus appellat *formas*, ut videre est supra, quasi sint formale medium cognoscendi, sicut species intelligibilis, quam intellectus de re sibi format; sed objective intelligit vocari *formas* quasi res ipsas intellectas.



imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ<sup>1</sup>; et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quæ sunt plures ideæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod idea non nominat divinam essentiam inquantum est essentia, sed inquantum est similitudo vel ratio hujus vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectæ ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideæ.

Ad *secundum* dicendum, quod sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit; sed idea, ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intellectu intelligit multa, et non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum. Dum autem intelligit formam domus, ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum vel plures ideas esse in intellectu ejus, ut intellectas.

Ad *tertium* dicendum, quod hujusmodi respectus, quibus multiplicantur ideæ, non causantur a rebus<sup>2</sup>, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res.

Ad *quartum* dicendum, quod respectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personæ; sed sunt respectus intellecti a Deo<sup>3</sup>.

### ART. III. — UTRUM OMNIUM

QUÆ COGNOSCIT DEUS, SINT IDEÆ.

De his etiam Sent. I, dist. I, qu. I, art. 2, et dist. 36, qu. II, art. 3, et De ver., qu. III, art. 4, 5, 6, 7 et 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnium quæ cognoscit Deus,

sint ideæ in ipso. Mali enim idea non est in Deo, quia sequeretur malum esse in Deo. Sed mala cognoscuntur a Deo. Ergo non omnium quæ cognoscuntur a Deo, sunt ideæ.

2. Præterea, Deus cognoscit ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, ut supra dictum est (quæst. XIV, art. 9). Sed horum non sunt ideæ; quia dicit Dionysius<sup>4</sup> quod "exemplaria sunt divinæ voluntates determinativæ et effectivæ rerum." Ergo non omnium quæ a Deo cognoscuntur, sunt ideæ in ipso.

3. Præterea, Deus cognoscit materiam primam, quæ non potest habere ideam, cum nullam habeat formam. Ergo idem quod prius.

4. Præterea, constat quod Deus scit non solum species, sed etiam genera, et singularia, et accidentia. Sed horum non sunt ideæ, secundum positionem Platonis qui primus ideas introduxit, ut dicit Augustinus<sup>5</sup>. Non ergo omnium cognitorum a Deo sunt ideæ in ipso.

Sed *contra*. Ideæ sunt rationes in mente divina existentes, ut per Augustinum patet<sup>6</sup>. Sed omnium quæ cognoscit Deus, habet proprias rationes. Ergo omnium quæ cognoscit, habet ideam.

CONCLUSIO. — Omnium eorum quæ secundum quodcumque tempus fiunt, sunt ideæ in Deo, ex quo exemplaria sunt; ut vero rationes cognoscendi omnium ab ipso factibilium, in ipso ideæ sunt tam speculativæ, quam practicæ.

Respondeo dicendum quod cum ideæ a Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur. Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio; et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quæ a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero

(1) Hinc secundum respectum ad plures res quæ divinam essentiam diversimode imitantur est pluralitas in ideis, ut ait ipse beatus Thomas (lib. I, dist. 36, quæst. II, art. 2).

(2) Non enim quia res diversimode imitantur divinam essentiam, ideo intellectus ejus intuetur eam diversimode imitabilem; sed potius e converso.

(3) Sunt in eo ab æterno, quamvis creaturæ

non sint æternæ; quia intellectus divinus ab æterno fuit intelligens essentiam suam diversimode a creaturis imitabilem.

(4) De div. nom. cap. 5.

(5) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46. — Non sic tamen ut eas Plato primus excogitarit quoad rem ipsam, sed quod primus *ideæ* appellavit quæ prius ab aliis alio atque alio nomine vocabantur

(6) Loc. cit.



quod primum cognoscitivum est, se habet ad omnia quæ cognoscuntur a Deo, etiamsi nullo tempore fiant; et ad omnia quæ a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.

Ad primum ergo dicendum, quod malum cognoscitur a Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni. Et ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exemplar, neque secundum quod est ratio<sup>1</sup>.

Ad secundum dicendum, quod eorum quæ neque sunt, neque erunt, neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi in virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo<sup>2</sup> secundum quod significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem.

Ad tertium dicendum, quod Plato, secundum quosdam, posuit materiam non creatam; et ideo non posuit ideam esse materiæ, sed materiæ concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi<sup>3</sup>. Nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est.

Ad quartum dicendum, quod genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar; quia nunquam genus fit nisi in aliqua specie. Similiter etiam est de accidentibus quæ inseparabiliter concomitantur subjectum; quia hæc simul fiunt cum subjecto. Accidentia autem quæ superveniunt subjecto, specialem ideam habent. Artifex enim per formam domus facit omnia accidentia, quæ a principio concomitantur domum; sed ea quæ superveniunt domui jam factæ, ut picturæ, vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam. Individua vero, secundum Platonem, non habebant aliam ideam quam ideam speciei; tum

quia singularia individuuntur per materiam, quam ponebat esse increatam, ut quidam dicunt, et concausam ideæ; tum quia intentio naturæ consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia<sup>4</sup>, ut infra dicitur (quæst. xxii, art. 3).

## QUESTIO XVI.

### DE VERITATE,

#### IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Quoniam autem scientia verorum est post considerationem scientiæ Dei, de veritate inquirendum est. — Circa quam quærentur octo: 1. Utrum veritas sit in re, vel tantum in intellectu. — 2. Utrum sit tantum in intellectu componente et dividente. — 3. De comparatione veri ad ens. — 4. De comparatione veri ad bonum. — 5. Utrum Deus sit veritas. — 6. Utrum omnia sint vera veritate una, vel pluribus. — 7. De æternitate veritatis. — 8. De incommutabilitate ipsius.

#### ART. I. — UTRUM VERITAS

##### SIT TANTUM IN INTELLECTU<sup>5</sup>.

De his etiam Sent. i, dist. 39, quæst. v, art. 5 ad 7 et De verit. quæst. i, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas non sit tantum in intellectu, sed magis in rebus. Augustinus enim in lib. Soliloq.<sup>6</sup> reprobatur hanc notificationem veri: *Verum est id quod videtur*; quia secundum hoc, lapides qui sunt in abditissimo terræ sinu, non essent veri lapides, quia non videntur. Reprobat etiam istam: *Verum est quod ita se habet, ut videtur cognitori, si velit et possit cognoscere*; quia secundum hoc sequeretur quod nihil esset verum, si nullus posset cognoscere. Et definit sic verum: *Verum est id quod est*. Et sic videtur quod veritas sit in rebus, et non in intellectu.

2. Præterea, quicquid est verum, veritate verum est. Si igitur veritas est in intellectu solo, nihil erit verum nisi secundum quod intelligitur. Quod est error antiquorum philosophorum<sup>7</sup>, qui

(1) Hic agitur de malo culpæ, et quidem ut tali, quod Deus non cognoscit, nisi per rationem aut ideam boni oppositi.

(2) Adest tantum in eo idea, secundum quod eas producere potest.

(3) Materia perfectam rationem ideæ non habet nisi secundum quod est in composito, quia solummodo in hoc casu esse perfectum illi convenit; sed in se considerata habet esse imperfectum, et ideo habet in Deo rationem imperfectam ideæ, ut expresse docet beatus Thomas (lib. i, dist. 36, quæst. ii, art. 3 ad 2).

(4) Manifestius suam sententiam sanctus doctor declarat (De verit. quæst. iii, art. 8, et lib. i, dist. 36, quæst. ii, art. 3 ad 3). Dicendum, inquit, quod particularia habent proprias ideas in Deo; unde alia ratio est Petri et Martini in Deo.

(5) In hoc articulo per rationem demonstratur recte dictum a Philosopho (Metaph. lib. vi, text. 8) quod verum et falsum non in rebus, sed in intellectu sunt.

(6) Lib. ii, cap. 5.

(7) Hæc de Protagora et Democrito refert Aristoteles et refellit (ch. et lib. xi, text. 100, et lib. iv, text. 19 a 25).

dicebant omne quod videtur esse verum. Ad quod sequitur contradictoria simul esse vera, cum contradictoria simul a diversis vera esse videantur.

3. Præterea, " propter quod unum-quodque tale, et illud magis, " ut patet<sup>1</sup>. Sed ex eo quod res est, vel non est, est opinio, vel oratio vera, vel falsa; secundum Philosophum in Prædicamentis<sup>2</sup>. Ergo veritas magis est in rebus quam in intellectu.

Sed *contra* est, quod Philosophus dicit<sup>3</sup> quod " verum et falsum non sunt in rebus, sed in intellectu. ,

CONCLUSIO. — Verum cum sit terminus intellectus, sicut bonum appetitus, veritatem omnem in intellectu esse oportet principaliter, secundario autem in rebus secundum ordinem ad intellectum, a quo dependet.

Respondeo dicendum quod sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem; quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili; sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum; et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni, ita, cum verum sit in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectæ, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur; ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum. — Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum

esse. Per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus quod domus comparatur ad intellectum artificis per se; per accidens autem comparatur ad intellectum a quo non dependet. Iudicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquæque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur veræ per ordinem ad intellectum nostrum. Dicitur enim domus vera, quæ assequitur similitudinem formæ quæ est in mente artificis; et dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectus veri<sup>4</sup>. Et similiter res naturales dicuntur esse veræ, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quæ sunt in mente divina. Dicitur enim verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundum præconceptionem intellectus divini. Sic ergo, veritas principaliter est in intellectu<sup>5</sup>; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium. — Et secundum hoc veritas diversimode notificatur. Nam Augustinus dicit quod *veritas est qua ostenditur id quod est*<sup>6</sup>. Et Hilarius dicit quod *verum est declarativum aut manifestativum esse*<sup>7</sup>. Et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum pertinet definitio Augustini<sup>8</sup>: *Veritas est summa similitudo principii, quæ sine ulla dissimilitudine est*. Et quædam definitio Anselmii<sup>9</sup>: *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*. Nam rectum est, quod principio concordat. Et quædam definitio Avicennæ talis: *Veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei*. Quod autem dicitur quod *veritas est adæquatio rei et intellectus*, potest ad utrumque pertinere<sup>10</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate rei, et excludit a ratione hujus veritatis comparisonem ad intellectum nostrum<sup>11</sup>.

(1) Post. lib. 1, text. 5. (2) Cap. 1 De subst.

(3) Metaph. lib. vi, text. 8.

(4) Sive *conceptus veri*: non usurpando nomen intellectus pro potentia intellectiva, sed pro actu intelligendi, ut usurpatur sæpe.

(5) Scilicet in intellectu divino aut humano a quo res dependet.

(6) De vera religione, cap. 36. (7) De Trin., l. v, ante med. (8) In lib. De vera relig., ubi sup.

(9) In Dialog. de verit., cap. 12.

(10) Pertinere potest ad veritatem prout est in re, ac etiam ad veritatem prout est in intellectu.

(11) Definitiones quas Augustinus rejicit tradebantur per comparisonem ad intellectum humanum, sed divus doctor non negat quia veritas rerum definiri possit per ordinem ad intellectum divinum.

Nam id quod est per accidens, ab unaquaque definitione excluditur.

Ad *secundum* dicendum, quod antiqui philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire a casu. Et quia considerabant quod verum importat comparisonem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum. Ex quo inconvenientia sequebantur, quæ Philosophus prosequitur <sup>1</sup>. Quæ quidem inconvenientia non accidunt, si ponamus veritatem rerum consistere in comparatione ad intellectum divinum.

Ad *tertium* dicendum, quod licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniat ratio veritatis; sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis quam in animali. Virtus enim medicinæ, non sanitas ejus, causat sanitatem; cum non sit agens univocum. Et similiter esse rei <sup>2</sup>, non veritas ejus, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est <sup>3</sup>.

**ART. II. — UTRUM VERITAS SIT TANTUM IN INTELLECTU COMPONENTE ET DIVIDENTE <sup>4</sup>.**

De his etiam Sent. I, dist. 19, quæst. v, art. 1 ad 7, et De verit. quæst. I, art. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas non sit solum in intellectu componente et dividente <sup>5</sup>. Dicit enim Philosophus <sup>6</sup> quod sicut sensus propriorum sensibilibus semper veri sunt, ita et intellectus ejus quod quid est. Sed compositio et divisio non est neque in sensu neque in intellectu cognoscente quod quid est. Ergo veritas non est solum in compositione et divisione intellectus.

2. Præterea, Isaac <sup>7</sup> dicit in libro De definitionibus quod "veritas est adæquatio rei et intellectus." Sed sicut intelle-

ctus complexorum potest adæquari rebus, ita intellectus incomplexorum; et etiam sensus sentiens rem ut est. Ergo veritas non est solum in compositione et divisione intellectus.

Sed *contra* est, quod dicit Philosophus <sup>8</sup> quod "circa simplicia et quod quid est non est veritas, nec in intellectu, neque in rebus."

**CONCLUSIO.** — Verum est tantum in intellectu componente, vel dividente; non autem in sensu, vel intellectu quid est rei concipiente.

Respondeo dicendum quod verum, sicut dictum est (art. præc.), secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturæ suæ, necesse est quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus, in quantum habet similitudinem rei cognitæ, quæ est forma ejus, in quantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparisonem quæ est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est <sup>9</sup>. Sed quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo. Nam in omni propositione, aliquam formam significatam per prædicatum, vel applicat aliqui rei significatæ per subjectum, vel removet ab ea <sup>10</sup>. Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est;

(1) Loc. cit. (2) Est ipsa res quæ causat veritatem in intellectu et non ipsius veritas.

(3) Aut plenius: Oratio dicitur vera aut falsa non ex eo quod res est vera aut falsa, sed ex eo quod res est vel non est. Ex eis concluditur quod rerum veritas ab intellectu divino, et intellectus humani veritas a rebus ipsis dependet.

(4) Seraphinus Capponi et Bannesius recte adnotarunt hic de solo intellectu humano sermonem esse.

(5) Intellectus componens et dividens non significat aliquam potentiam animæ, sed operationem intellectus vocatam compositionem et divisionem.

Adest compositio quando aliquid rei attribuitur, divisio autem si ab ea aliquid removeatur.

(6) De anima, lib. III, text. 26.

(7) Isaac, filius Honani, cujus liber, cui titulus est: *De definitionibus*, translatus est a magistro Gerardo Cremonensi de arabico in latinum (Conf. Fabricium, Biblioth. med. et inf. lat. t. III, p. 391).

(8) Metaph. lib. VI, text. 8.

(9) Sive definitionem ejus et essentiam, quæ vocatur *quod quid est*, quia explicat plene ac perfecte quid sit res.

(10) Scilicet propositio est affirmativa vel negativa.



sed non quod cognoscat aut dicat verum. Et similiter est de vocibus incomplexis<sup>1</sup>. Veritas igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente: quod importat nomen veri. Perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente; non autem in sensu neque in intellectu cognoscente quod quid est<sup>2</sup>. Et per hoc patet solutio ad objecta.

**ART. III. — UTRUM VERUM ET ENS CONVERTANTUR<sup>3</sup>.**

De his etiam De verit. quest. 1, art. 2 ad 1, ut Sent. 1, dist. 19, qu. v, art. 1 ad 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod verum et ens non convertantur. Verum enim est proprie in intellectu, ut dictum est (art. 1), ens autem proprie est in rebus. Ergo non convertuntur.

2. Præterea, id quod se extendit ad ens et non ens, non convertitur cum ente. Sed verum se extendit ad ens et non ens; nam verum est. quod est, esse; et quod non est, non esse. Ergo verum et ens non convertuntur.

3. Præterea, quæ se habent secundum prius et posterius, non videntur converti. Sed verum videtur prius esse quam ens; nam non intelligitur ens nisi sub ratione veri. Ergo videtur quod non sint convertibilia.

Sed *contra* est quod dicit Philosophus<sup>4</sup> "quod eadem est dispositio rerum in esse et veritate."

**CONCLUSIO.** — Cum quodcumque sit cognoscione et verum, inquantum ens, *verum* ipsum cum ente converti necesse est, sicut et *bonum*; addit tamen verum ipsi enti ordinem ad intellectum.

Respondeo dicendum quod sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem inquantum habet de esse, intantum est cognoscibile.

(1) Quæ tam quoad rem ipsam sive significatum quam quoad vocem incomplexæ sunt: quædam enim complexe significant.

(2) Quando enim dicitur *homo*, vel *equus*, nihil veri aut falsi enunciatur, siquidem nihil affirmatur, nihil negatur. Ut sit veritas aut falsitas, subiectum et attributum requiruntur, quorum convenientia aut discrepantia exprimitur, et hoc est componere aut dividere. (3) Id est, utrum conversim prædicetur alterum de altero.

(4) Met. 1. II. text. 4 (5) De anima, I. III, text. 37.

(6) Id est, conversim prædicatur de eo quod

Et propter hoc dicitur<sup>5</sup> quod "anima est quodammodo omnia" secundum sensum et intellectum. Et ideo sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparisonem ad intellectum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verum est in rebus et in intellectu, ut dictum est (art. 1). Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam<sup>6</sup>; sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri, ut dictum est (ibid.) Quamvis posset dici, quod etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum; licet verum principaliter sit in intellectu, ens vero principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc quod verum et ens differunt ratione.

Ad *secundum* dicendum, quod non ens non habet in se unde cognoscatur; sed cognoscitur, inquantum intellectus facit illud cognoscibile<sup>7</sup>. Unde verum fundatur in non ente, inquantum non ens est quoddam ens rationis; apprehensum sci licet a ratione.

Ad *tertium* dicendum, quod cum dicitur quod *ens* non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest dupliciter intelligi<sup>8</sup>. Uno modo ita quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri consequatur apprehensionem entis; et sic locutio habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quod ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri, et hoc falsum est<sup>9</sup>. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis; quia ens cadit in ratione veri. Et est simile, sicut si comparemus intelligibile ad ens. Non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile. Sed tamen potest intelligi ens, ita quod non intelligatur ejus intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum; non tamen intelligendo ens, intelligitur verum.

substantialiter est ens; ita ut omne quod eo modo ens est, sit verum; et vicissim quidquid est substantialiter verum, sit substantialiter etiam ens, etc.

(7) Non ens, inquantum non ens, non est aliquid verum, sicut revera non est aliquid; sed non ens inquantum apprehenditur a ratione est ens rationis, et eodem modo est verum secundum rationem. (8) Formaliter scilicet, vel solummodo consequenter; ut ex adjunctis patet.

(9) Quasi ratio ipsa veri pertineat ad rationem entis, ut adjuncta indicant.

**ART. IV. — UTRUM BONUM  
SECUNDUM RATIONEM SIT PRIUS QUAM VERUM.**

De his etiam De verit. quæst. xxi, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam verum. Quod enim est universalius, secundum rationem prius est, ut patet<sup>1</sup>. Sed bonum est universalius quam verum. Nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo bonum prius est secundum rationem quam verum.

2. Præterea, bonum est in rebus; verum autem in compositione et divisione intellectus, ut dictum est (art. 2). Sed ea quæ sunt in re, priora sunt his quæ sunt in intellectu. Ergo prius est secundum rationem bonum quam verum.

3. Præterea, veritas est quædam species virtutis, ut patet<sup>2</sup>. Sed virtus continetur sub bono. Est enim bona qualitas mentis, ut dicit Augustinus<sup>3</sup>. Ergo bonum est prius quam verum.

Sed *contra*. Quod est in pluribus, est prius secundum rationem. Sed verum est in quibusdam, in quibus non est bonum; scilicet in mathematicis. Ergo verum est prius quam bonum.

**CONCLUSIO.** — Verum cum propinquius sit enti quam bonum, et ipsam cognitionem respiciat (quæ prior est appetitione quam respicit bonum), est prius secundum suam rationem, quam bonum.

Respondeo dicendum quod licet bonum et verum supposito convertantur cum ente<sup>4</sup>, tamen ratione differunt. Et secundum hoc, verum absolute loquendo secundum rationem prius est quam bonum. Quod ex duobus apparet. 1<sup>o</sup> quidem ex hoc quod verum propinquius se habet ad ens, quod est prius quam bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter et immediate; ratio autem boni consequitur esse secundum quod est aliquo modo perfectum; sic enim appetibile est. 2<sup>o</sup> Apparet ex hoc quod cognitio naturaliter præcedit appetitum<sup>5</sup>. Unde, cum verum respiciat co-

gnitionem, bonum autem appetitum, prius erit verum quam bonum secundum rationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod voluntas et intellectus mutuo se includunt<sup>6</sup>. Nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo, inter illa quæ ordinantur ad objectum voluntatis, continentur etiam ea quæ sunt intellectus, et e converso. Unde in ordine appetibilium bonum se habet ut universale, et verum ut particulare; in ordine autem intelligibilium est e converso. Ex hoc ergo quod verum est quoddam bonum, sequitur quod bonum sit prius in ordine appetibilium; non autem quod sit prius simpliciter.

Ad *secundum* dicendum, quod secundum hoc est aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis; secundo ratio veri; tertio ratio boni; licet bonum sit in rebus<sup>7</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod virtus quæ dicitur veritas, non est veritas communis, sed quædam veritas secundum quam homo in dictis et factis ostendit se ut est. Veritas autem vitæ dicitur particulariter, secundum quod homo in vita sua implet illud ad quod ordinatur per intellectum divinum: sicut etiam dictum est (art. 1), veritatem esse in cæteris rebus. Veritas autem justitiæ est secundum quod homo servat id quod debet alteri secundum ordinem legum<sup>8</sup>. Unde ex his particularibus veritatibus non est procedendum ad veritatem communem<sup>9</sup>.

**ART. V. — UTRUM DEUS SIT VERITAS**<sup>10</sup>.  
De his etiam I 2, quæst. iii, art. 7, et quæst. xxxix, art. 1 ad 3, et 2 2, quæst. xxvii, art. 4 in corp. et Cont. gent. lib. 1. cap. 59, 60, 61, 62, ut et lib. iii, cap. 51, et Opusc. ii, cap. 105, et in Joan. xiv, lect. 2, col. 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit veritas. Veritas enim

explicat; et non tantum quia omne quod habet intellectum, habet etiam voluntatem, et e converso. (7) Conf. De verit., quæst. xxi, art. 3, c.

(8) De veritate vitæ et justitiæ vide quæ habet ipse S. Doctor (2 2, quæst. cvi, art. 3 ad 3).

(9) Bonum quidem prius est quam hæc aut illa veritas particularis, sed non sequitur quod sit prius vero vel veritate sumpta in communi.

(10) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim armenorum Deum esse

(1) Phys. lib. 1. text. 3.

(2) Ethic. 1. iii, c. 7. (3) Cont. Jul. 1 vi, c. 7.

(4) Velut ad idem suppositum vel subiectum pertinentia; quia in omni ente subjective utrumque invenitur; licet alia et alia utriusque ratio sit. Sicut et in eodem *album* ac *dulce* conjungitur; licet alia sit ratio *albi* et alia ratio *dulcis*.

(5) Hinc illud axioma: ignoti nulla cupid.

(6) Secundum rationem objecti, ut adjuncta



consistit in compositione et divisione intellectus. Sed in Deo non est compositio et divisio. Ergo non est ibi veritas.

2. Præterea, veritas, secundum Augustinum <sup>1</sup>, est similitudo principii. Sed Dei non est similitudo ad principium. Ergo in Deo non est veritas.

3. Præterea, quidquid dicitur de Deo, dicitur de eo ut de prima causa omnium; sicut esse Dei est causa omnis esse, et bonitas ejus est causa omnis boni. Si ergo in Deo sit veritas, omne verum erit ab ipso. Sed aliquem peccare est verum. Ergo hoc erit a Deo; quod patet esse falsum.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>2</sup>: *Ego sum via, veritas et vita* <sup>3</sup>.

CONCLUSIO. — Deus, cum sit suum esse et intelligere, et mensura omnis esse et intellectus, in ipso non solum est veritas, sed ipse summa et prima veritas est.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1), veritas invenitur in intellectu, secundum quod apprehendit rem ut est; et in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo <sup>4</sup>. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet in intellectu divino non sit compositio et divisio <sup>5</sup>; tamen secundum suam simplicem intelligentiam judicat de omnibus, et cognoscit omnia complexa. Et sic in intellectu ejus est veritas.

mendacem, et quorundam aliorum, qui, ut innuere videtur Melchior Cano (de locis theologicis, lib. 11, cap. 3), imprudenter dixerunt: Deum potentia ordinaria mentiri posse: quod damnatum est a Scripturis (Jer. x): *Dominus autem Deus verus est*. (Num. xiii): *Non est Deus, quasi homo, ut mentiat*. (Prov. xii): *Abominatio est Domino labia mendacia*. (Rom. iii): *Est autem Deus verax*. (1) De vera relig. cap. 36.

(2) A Christo quidem de seipso, ut videre est; sed ratione divinitatis potissimum.

(3) Joan. xiv, 6.

(4) In Deo est veritas rei et veritas intellectus.

(5) Hoc principium: *Veritas consistit in compositione et divisione*, solummodo de veritate quæ ad intellectum humanum pertinet verum est, ut adnotavimus (pag. 120, nota 4).

Ad *secundum* dicendum, quod verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio; scilicet rebus a quibus cognitionem accipit. Veritas etiam rerum est, secundum quod conformantur suo principio. scilicet intellectui divino. Sed hoc proprie loquendo non potest dici in veritate divina <sup>6</sup>, nisi forte secundum quod veritas appropriatur Filio qui habet principium <sup>7</sup>. Sed si de veritate essentialiter dicta loquamur, non potest intelligi, nisi resolvatur affirmativa in negativam <sup>8</sup>; sicut cum dicitur: *Pater est a se, quia non est ab alio*. Et similiter dici potest similitudo principii veritas divina, inquantum ejus esse non est suo intellectui dissimile.

Ad *tertium* dicendum, quod non ens, et privationes, non habent ex seipsis veritatem, sed solum in apprehensione intellectus. Omnis autem apprehensio intellectus a Deo est. Unde quidquid est veritatis in hoc quod dico: *Istum fornicari est verum*, totum est a Deo. Sed si arguatur: Ergo istum fornicari est a Deo, est fallacia accidentis <sup>9</sup>.

ART. VI. — UTRUM SIT UNA SOLA VERITAS, SECUNDUM QUAM OMNIA SUNT VERA <sup>10</sup>.

De his etiam 12, quæst. xcvi, art. 1 ad 3, ut et Sent. 1, dist. 19, quæst. v, art. 2, et De verit. quæst. 1, art. 4 et 8, et super Psal. xi, col. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod una sola sit veritas, secundum quam omnia sunt vera. Quia, secundum Augustinum <sup>11</sup>: "Nihil est majus mente humana, nisi Deus." Sed veritas est major mente humana; alioquin mens judicaret de veritate. Nunc autem omnia judicat secundum veritatem, et non secundum seipsam. Ergo non est alia veritas quam Deus.

2. Præterea, Anselmus dicit <sup>12</sup> quod

(6) Cum veritas divina nullum habeat principium. (7) Quia Filius Dei similis est Patri æterno a quo procedit. (8) Tum Deo convenit improprie.

(9) Nempe transitur a veritate signi illius propositionis ad veritatem rei per eam significatam. Non sequitur autem, si veritas alicujus propositionis sit ab uno, quod ab eodem sit ipsius rei veritas, aut ipsa res significata. Unde, ut ait ipse divus Thomas (De verit. quæst. 1, art. 8 ad 1): Non deberet inferri istum fornicari esse a Deo, sed quod veritas ejus est a Deo.

(10) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem concordare valeas ad invicem ista (Rom. iii): *Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax*, et (Eccl. xv): *Viri veraces inveniuntur in illa*.

(11) De Trin. lib. xiv, cap. 8.

(12) De verit. in Dial. cap. 14.



sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras. Sed unum est tempus omnium temporalium. Ergo una est veritas qua omnia vera sunt.

Sed *contra* est, quod <sup>1</sup> dicitur: *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum.*

CONCLUSIO. — Veritas relata ad intellectum, in quo prius est quam in rebus, multiplicatur secundum intellectum multiplicationem; relata vero ad res, non nisi una est et prima, cujus ratione omnia vera dicuntur.

Respondeo dicendum quod quodammodo una est veritas, qua omnia sunt vera et quodammodo non. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quando aliquid prædicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut animal in qualibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur, sicut sanum dicitur de animali, et urina, et medicina; non quod sanitas sit nisi in animali tantum; sed a sanitate animalis denominatur medicina sana <sup>2</sup>, inquantum est illius sanitatis effectiva; et urina, inquantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina, neque in urina; tamen in utroque est aliquid, per quod illud quidem facit, istud autem significat sanitatem. Dictum est autem (art. 1) quod veritas per prius est in intellectu <sup>3</sup>, et per posterius in rebus, secundum quod ordinantur <sup>4</sup> ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate, prout existit in intellectu <sup>5</sup> secundum propriam rationem; sic in multis intellectibus creatis sunt multæ veritates, et in uno et eodem intellectu, secundum plura cognita. Unde dicit Glos. super illud Psal. xi: *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum*, quod "sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates. " Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus; sic

omnes sunt veræ una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic, licet plures sint essentialiter vel formæ rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur veræ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod anima non secundum quamcumque veritatem judicat de rebus omnibus; sed secundum veritatem primam, inquantum resultat in ea, sicut in speculo, secundum prima intelligibilia. Unde sequitur quod veritas prima sit major anima. Et tamen etiam veritas creata, quæ est in intellectu nostro, est major anima, non simpliciter, sed secundum quid, inquantum est perfectio ejus; sicut etiam scientia posset dici major anima. Sed verum est quod nihil subsistens est majus mente rationali, nisi Deus.

Ad *secundum* dicendum, quod dictum Anselmi veritatem habet, secundum quod res dicuntur veræ per comparisonem ad intellectum divinum.

#### ART. VII. — UTRUM VERITAS CREATA SIT ÆTERNA <sup>6</sup>.

De his etiam Sent. i, dist. 19, quæst. v, art. 3, et De verit. quæst. i, art. 5.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas creata sit æterna. Dicit enim Augustinus <sup>7</sup> quod "nihil est magis æternum quam ratio circuli, et duo et tria esse quinque. " Sed horum veritas est veritas creata. Ergo veritas creata est æterna.

2. Præterea, omne quod est semper, est æternum. Sed universalis sunt ubique et semper. Ergo sunt æterna. Ergo et verum, quod est maxime universale.

3. Præterea, id quod est verum in presenti, semper fuit verum esse futurum. Sed sicut veritas propositionis de presenti est veritas creata, ita veritas propositionis de futuro. Ergo aliqua veritas creata est æterna.

4. Præterea, omne quod caret principio et fine, est æternum. Sed veritas enuntiabilium caret principio et fine; quia si veritas incepit cum ante non

(1) Psal. xi, 2.

(2) Vel transpositis verbis, *medicina denominatur sana*.

(3) Scilicet in intellectu divino et in eo sensu est unica.

(4) Supple *res ipsæ*: non ut exemplaria quædam, *ordinantur* puta veritas, etc.

(5) Scilicet in intellectu creato.

(6) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim trinitariorum blatanantium quod intellectus noster est æternus: hoc in radice damnatum est a conc. Lateranensi quod definivit sub Innocent. III, extra de sum. Trin. et fid. cath., quod nullus intellectus præter divinum est æternus.

(7) De libero arbit. lib. II, cap. 8.

esset, verum erat veritatem non esse; et utique aliqua veritate verum crat; et sic veritas erat antequam inciperet. Et similiter si ponatur veritatem habere finem, sequitur quod sit, postquam desierit; verum enim erit veritatem non esse. Ergo veritas est æterna.

Sed *contra* est, quod solus Deus est æternus, ut supra habitum est (quæst. x, art. 3).

**CONCLUSIO.** — Nulla creata veritas est æterna, sed sola veritas divini intellectus, qui solus est æternus, et a quo ipsa ejus veritas indistincta est.

Respondeo dicendum quod veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus. Enuntiabile enim est in intellectu, et est in voce. Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatem. Sed secundum quod est in voce, dicitur verum enuntiabile; secundum quod significat aliquam veritatem intellectus, non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem, sicut in subjecto. Sicut urina dicitur sana non a sanitate quæ in ipsa sit, sed a sanitate animalis quam significat. Similiter etiam supra dictum est (art. 1) quod res denominantur veræ a veritate intellectus<sup>1</sup>. Unde si nullus intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna. Sed quia solus intellectus divinus est æternus, in ipso solo veritas æternitatem habet. Nec propter hoc sequitur quod aliquid aliud sit æternum quam Deus; quia veritas intellectus divini est ipse Deus, ut supra ostensum est (art. 5).

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio circuli, et duo et tria esse quinque, habent æternitatem in mente divina.

Ad *secundum* dicendum, quod aliquid esse semper et ubique, potest intelligi dupliciter. Uno modo quia habet in se unde se extendat ad omne tempus, et ad omnem locum; sicut Deo competit esse ubique et semper. Alio modo, quia non habet in se quo determinetur ad aliquem locum vel tempus<sup>2</sup>; sicut ma-

teria prima dicitur esse una, non quia habet unam formam, sicut homo est unus ab unitate unius formæ, sed per remotionem omnium formarum differentientium. Et per hunc modum quodlibet universale<sup>3</sup> dicitur esse ubique et semper; inquantum universalia abstrahuntur ab hoc et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse æterna, nisi in intellectu, si quis sit æternus.

Ad *tertium* dicendum, quod illud quod nunc est, ex eo futurum fuit, antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret. Unde, sublata causa, non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est æterna. Unde ex hoc non sequitur quod ea quæ sunt, semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit ut essent futura: quæ quidem causa solus Deus est.

Ad *quartum* dicendum, quod quia intellectus noster non est æternus, nec<sup>4</sup> veritas enuntiabilium quæ a nobis formantur, est æterna, sed quandoque incipit. Et antequam hujusmodi veritas esset, non erat verum dicere, veritatem talem esse, nisi ab intellectu divino, in quo solum veritas est æterna. Sed nunc verum est dicere, veritatem illam tunc non fuisse. Quod quidem non est verum, nisi veritate quæ nunc est in intellectu nostro; non autem per aliquam veritatem ex parte rei; quia ista est veritas de non ente. Non ens autem non habet ex se ut sit verum; sed solummodo ex intellectu apprehendente ipsum. Unde intantum est verum dicere veritatem non fuisse, inquantum apprehendimus non esse ipsius ut præcedens esse ejus.

#### ART. VIII. — UTRUM VERITAS SIT IMMUTABILIS<sup>5</sup>.

De his etiam Sent. 1, dist. 19, quæst. 1, art. 3, et De verit. quæst. 1, art. 6.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas sit immutabilis. Dicit enim Augustinus<sup>6</sup> quod "veritas non est æqualis menti; quia esset mutabilis, sicut est mens."

(1) Non cujuscumque indifferenter, sed illius dumtaxat a quo dependent respective, scilicet naturales a veritate intellectus divini; et artificiales a veritate intellectus humani. Sed nunc expresse de divino agitur.

(2) Tum dicitur negative, alio modo intelligitur positive.

(3) Universale definitur in communi: unum respiciens multa. A philosophis communiter distinguitur in quinque species, scilicet genus, speciem, differentiam, proprium et accedens.

(4) Ut illativa particula seu illativo sensu accipitur illud *nec*, non per continuatam constructionem tantum, quasi plenius diceretur: *Dicendum quod veritas enuntiabilium non est æterna, quia nec intellectus est æternus*.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim agnoetarum blasphemantium quod Deus quantum ad cognitionem non eodem modo semper se habet, et Secundini blaterantis quod Deus est mutabilis.

(6) De lib. arb. lib. 11, cap. 12.



2. Præterea, id quod remanet post omnem mutationem, est immutabile; sicut prima materia est ingenita et incorruptibilis, quia remanet post omnem generationem et corruptionem. Sed veritas remanet post omnem mutationem; quia post omnem mutationem verum est dicere esse, vel non esse. Ergo veritas est immutabilis.

3. Præterea, si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei. Sed sic non mutatur. Veritas enim, secundum Anselmum <sup>1</sup>, est rectitudo quædam, inquantum aliquid "implet id quod est de ipso in mente divina." Hæc autem propositio, *Socrates sedet*, accipit a mente divina ut significet Socratem sedere; quod significat etiam, eo non sedente. Ergo veritas propositionis nullo modo mutatur.

4. Præterea, ubi est eadem causa, est et idem effectus. Sed eadem res est causa veritatis harum trium propositionum, *Socrates sedet, sedebit, et sedit*. Ergo eadem est harum veritas. Sed oportet quod alterum horum sit verum. Ergo veritas harum propositionum immutabiliter manet, et eadem ratione veritas cujuslibet alterius propositionis.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>2</sup>: *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum*.

CONCLUSIO. — Sola divini intellectus veritas immutabilis est; nostri vero, mutabilis, in quo est opinionum alternatio, et quem res multæ latent; veritas autem rerum naturalium immutabilis est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1), veritas proprie est in solo intellectu. Res autem dicuntur veræ a veritate quæ est in aliquo intellectu <sup>3</sup>. Unde mutabilitas veritatis consideranda est circa intellectum. Cujus quidem veritas in hoc consistit quod habeat conformitatem ad res intellectas. Quæ quidem conformitas variari potest dupliciter; sicut et quælibet alia similitudo ex mutatione alterius extremi. Unde uno modo variatur veritas ex

parte intellectus; ex eo quod de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit. Alio modo, si opinione eadem manente, res mutetur. Et utroque modo fit mutatio de vero in falsum. Si ergo sit aliquis intellectus in quo non possit esse alternatio opinionum, vel cujus acceptionem <sup>4</sup> non potest subterfugere res aliqua, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus divinus, ut ex superioribus patet (quæst. xiv, art. 13). Unde veritas divini intellectus est immutabilis. Veritas autem intellectus nostri mutabilis est non quod ipsa sit subjectum mutationis; sed inquantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem <sup>5</sup>; sic enim formæ mutabiles dici possunt. Veritas autem intellectus divini est, secundum quam res naturales dicuntur veræ, quæ est omnino immutabilis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate divina.

Ad *secundum* dicendum, quod verum et ens sunt convertibilia. Unde sicut ens non generatur neque corrumpitur per se, sed per accidens, inquantum hoc vel illud ens corrumpitur vel generatur, ut dicitur <sup>6</sup>; ita veritas mutatur <sup>7</sup>, non quod nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas quæ prius erat.

Ad *tertium* dicendum, quod propositio non solum habet veritatem, sicut res aliæ veritatem habere dicuntur, inquantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu divino; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, inquantum significat veritatem intellectus <sup>8</sup>: quæ quidem consistit in conformitate intellectus et rei. Qua subtracta, mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur hæc propositio: *Socrates sedet*, eo sedente, vera est et veritate rei, inquantum est quædam vox significativa; et veritate significationis, inquantum significat opinionem veram. Socrate vero surgente, remanet prima veritas <sup>9</sup>, sed mutatur secunda.

(1) Dialog. de verit. cap. 5. (2) Psalm. xi, 2.

(3) Vel divino vel humano. Veritas intellectus divini est immutabilis, veritas autem intellectus nostri mutabilis est.

(4) Sic passim in impressis, gothicis, manuscriptis; id est *conceptionem*, sive cognitionem.

(5) Aut mutatur de una veritate in aliam veritatem. (6) Phys. lib. i, text. 76.

(7) Veritas rerum aut quæ rebus ipsis inhæret est mutabilis, sicut et res creatæ mutantur.

(8) Sive non tantum habet veritatem physicam, quæ dicitur *veritas rei*; sed etiam logicam quæ dicitur *veritas significationis*, ut adjuncta indicant.

(9) Ea scilicet quæ per ordinem ad voluntatem Dei consideratur, sed nec veritas opinionis nec veritas propositionis, quæ ambæ sub secunda subintelligi debent, et haberi pro una veritate; quia et una est propter alteram et ex altera, et alterius nota vel signum.



Ad *quantum* dicendum, quod sessio Socratis, quæ est causa veritatis hujus propositionis, *Socrates sedet*, non eodem modo se habet, dum Socrates sedet, et postquam sederit et antequam sederet. Unde et veritas ab hac causata diversimode se habet, et diversimode significatur propositionibus de præsentī, præterito, et futuro. Unde non sequitur, licet altera trium propositionum sit vera, quod eadem veritas invariabilis maneat <sup>1</sup>.

## QUESTIO XVII.

### DE FALSITATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de falsitate. — Et circa hoc quærentur quatuor. 1. Utrum falsitas sit in rebus. — 2. Utrum sit in sensu. — 3. Utrum sit in intellectu. — 4. De oppositione veri et falsi.

#### ART. I. — UTRUM FALSITAS SIT IN REBUS.

De his etiam supra, quæst. xvi, art. 1 et 2, ut et Sent. i, dist. 19, quæst. v, art. 1, et Cont. gent. lib. i, cap. 60, et De verit. quæst. i, art. 10, et in lib. Periherm. lect. iii.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod falsitas non sit in rebus. Dicit enim Augustinus <sup>2</sup>: “ Si verum est id quod est, falsum non esse uspiam concludetur, quovis repugnante. ”

2. Præterea, falsum dicitur a fallendo. Sed res non fallunt, ut dicit Augustinus <sup>3</sup>, quia non ostendunt aliud quam suam speciem. Ergo falsum in rebus non invenitur.

3. Præterea, verum dicitur in rebus per comparisonem ad intellectum divinum, ut supra dictum est (quæst. xvi, art. 1). Sed quælibet res, inquantum res, imitatur Deum. Ergo quælibet res vera est absque falsitate; et sic nulla res est falsa.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus <sup>4</sup> quod “ omne corpus est verum corpus, et falsa unitas; quia imitatur unitatem, et non est unitas. ” Sed quælibet res imitatur divinam unitatem, et ab ea deficit. Ergo in omnibus rebus est falsitas.

CONCLUSIO. — In rebus ad divinum intellectum relatis non est falsitas simpliciter; nisi forte in voluntariis, in

quorum potestate est subducere se a regula divina: in rebus vero ad nostrum intellectum relatis est secundum quid falsitas, et significative, et causaliter.

Respondeo dicendum quod cum verum et falsum opponantur, opposita autem sint circa <sup>5</sup> idem, necesse est ut ibi prius quæatur falsitas, ubi primo veritas invenitur, hoc est in intellectu. In rebus autem neque veritas, neque falsitas est, nisi per ordinem ad intellectum. Et quia unumquodque secundum id quod convenit ei per se, simpliciter nominatur; secundum autem id quod convenit ei per accidens, non nominatur nisi secundum quid; res quidem simpliciter falsa dici posset per comparisonem ad intellectum a quo dependet, cui comparatur per se; in ordine autem ad alium intellectum, cui comparatur per accidens, non posset dici falsa nisi secundum quid. Dependent autem ab intellectu divino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales <sup>6</sup>. Dicuntur igitur res artificiales falsæ simpliciter et secundum se, inquantum deficiunt a forma artis; unde dicitur aliquis artifex opus falsum facere, quando deficit ab operatione artis. — Sic autem in rebus dependentibus a Deo falsitas inveniri non potest per comparisonem ad intellectum divinum, cum quidquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectus procedat; nisi forte in voluntariis agentibus tantum, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectus, in quo malum culpæ consistit; secundum quod ipsa peccata falsitates et mendacia dicuntur in Scripturis; secundum illud <sup>7</sup>: *Ut quid diligitis vanitatem et quæritis mendacium?* Sicut per oppositum, operatio virtuosa, *veritas vitæ* nominatur, inquantum subditur ordini divini intellectus; sicut dicitur <sup>8</sup>: *Qui facit veritatem, venit ad lucem.* — Sed per ordinem ad intellectum nostrum, ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dici falsæ, non simpliciter, sed secundum quid; et hoc dupliciter. Uno modo secundum rationem significati; ut dicatur illud esse falsum in rebus, quod significatur vel repræsentatur oratione vel

(1) Conf. quæ sanctus doctor scripsit De verit., qu. i, art. 6. (2) Soliloq. lib. ii, cap. 8.

(3) Lib. de vera relig. cap. 33. (4) Ib. cap. 34.

(5) Circa idem genere vel specie, sicut sanitas et agritudo in animalis; albedo et nigredo in cor-

pore, justitia et injustitia in anima hominis, ut videre est in cap. De oppositis.

(6) Ut supra adnotavimus, pag. 125, nota 1.

(7) Psal. iv, 3.

(8) Joan. iii, 21.

intellectu falso <sup>1</sup>. Secundum quem modum quælibet res potest dici esse falsa quantum ad id quod ei non inest. Sicut si dicamus diametrum esse commensurabilem, ut dicit Philosophus <sup>2</sup>, et sicut dicit Augustinus <sup>3</sup> quod "verus tragædus est falsus Hector." Sicut e contrario potest unumquodque dici verum, secundum id quod competit ei <sup>4</sup>. Alio modo per modum causæ; et sic dicitur res esse falsa, quæ nata est facere de se opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea quæ exterius apparent, de rebus judicare, eo quod nostra cognitio a sensu ortum habet, qui primo et per se est exteriorum accidentium; ideo ea quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundum illas res; sicut fel est falsum mel, et stannum est falsum argentum. Et secundum hoc dicit Augustinus <sup>5</sup> quod "eas res falsas nominamus quæ similia veris apprehendimus." Et Philosophus dicit ubi supra <sup>6</sup> quod "falsa dicuntur quæcumque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quæ non sunt." Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, inquantum est amativus falsarum opinionum vel locutionum; non autem ex hoc quod potest eas confingere; quia sic etiam sapientes et scientes falsi dicerentur, ut dicitur <sup>7</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod res comparata ad intellectum, secundum id quod est, dicitur vera; secundum id quod non est, dicitur falsa. Unde verus tragædus est falsus Hector, ut dicitur in Soliloq. <sup>8</sup>. Sicut igitur in his quæ sunt, invenitur quoddam non esse; ita in his quæ sunt, invenitur quædam ratio falsitatis.

Ad *secundum* dicendum, quod res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, eo quod similitudinem eorum gerunt quorum non habent existentiam.

Ad *tertium* dicendum, quod per comparisonem ad intellectum divinum non

dicuntur res falsæ, quod esset eas esse falsas simpliciter; sed per comparisonem ad intellectum nostrum <sup>9</sup>, quod est eas esse falsas secundum quid.

Ad *quartum* quod in oppositum obijciatur dicendum, quod similitudo vel representatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi inquantum præstat occasionem falsæ opinionis. Unde non ubicumque est similitudo, dicitur res falsa; sed ubicumque est talis similitudo, quæ nata est facere opinionem falsam, non cuicumque, sed ut in pluribus.

#### ART. II. — UTRUM IN SENSU SIT FALSITAS <sup>10</sup>.

De his etiam De verit. quæst. 1, art. 10, ut et Perihern. vel de interpretatione, lib. III.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in sensu non sit falsitas. Dicit enim Augustinus <sup>11</sup>: "Si omnes corporis sensus ita nuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro." Et sic videtur quod ex sensibus non fallamur; et sic falsitas in sensu non est.

2. Præterea, Philosophus dicit <sup>12</sup>, quod "falsitas non est propria sensui, sed phantasie."

3. Præterea, in incomplexis non est verum nec falsum, sed solum in complexis. Sed componere et dividere non pertinet ad sensum. Ergo in sensu non est falsitas.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus <sup>13</sup>: "Apparet nos in omnibus sensibus similitudine lenocinante falli."

CONCLUSIO. — Sensus cum in proprium sensibile per se primo feratur, in communia autem per accidens et non per se primo; respectu proprii sensibilis nunquam falsus est, nisi ex organi indispositione; aliorum sensibilibum vero nonnunquam falsus est.

Respondeo dicendum quod falsitas non est quærenda in sensu, nisi sicuti ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem; sed inquantum veram appre-

(1) Veluti dicatur quod leo est homo, aut lapis aurum.

(2) Met. lib. v, text. 34. (3) Soliloq. lib. II, c. 10.

(4) Contra id quod inscite putabat Antisthenes nonnisi unum enuntiare posse proprie de re una. Ex quo consequens erat vix unquam dici falsum.

(5) Soliloq. lib. II, c. 6. (6) Met. lib. v, text. 34.

(7) Met. lib. v, loc. cit. (8) Loc. in corp. cit.

(9) Unde B Thomas dicit (De verit. art. 10): quod simpliciter loquendo omnis res est vera, et nulla res est falsa, nisi secundum quid, in ordine scilicet ad intellectum nostrum.

(10) In hoc articulo certum datur veritatis criterium ut facile distingui possit in quibusdam circumstantiis sensus nostri sint infallibiles, necne. (11) De vera relig. cap. 33.

(12) Met. lib. IV, text. 21. (13) Soliloq. I, II, c. 6.



hensionem habet de sensibilibus, ut supra dictum est (quæst. xvi, art. 2). Quod quidem contingit ex hoc quod apprehendit res ut sunt. Unde contingit falsitatem esse in sensu ex hoc quod apprehendit vel iudicat res aliter quam sint. Sic autem se habet sensus ad cognoscendum res, inquantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicujus rei est in sensu tripliciter: Uno modo, primo et per se; sicut in visu est similitudo colorum, et aliorum propriorum sensibilium. Alio modo per se, sed non primo; sicut in visu est similitudo figuræ, vel magnitudinis, et aliorum communium sensibilium<sup>1</sup>. Tertio modo, nec primo, nec per se, sed per accidens; sicut in visu est similitudo hominis, non inquantum est homo, sed inquantum huic colorato accidit esse hominem. — Et ideo circa propria sensibilia<sup>2</sup> sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, et in paucioribus; ex eo scilicet quod propter indispositionem organi non convenienter recipit formam sensibilem; sicut et alia passiva propter suam indispositionem deficienter recipiunt impressionem agentium. Et inde est, quod propter corruptionem linguæ infirmis dulcia amara esse videntur<sup>3</sup>. De sensibilibus vero communibus et per accidens potest esse falsum iudicium etiam in sensu recte disposito; quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, inquantum refertur ad alia<sup>4</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod sensus affici est ipsum ejus sentire. Unde per hoc quod sensus ita nuntiant, sicut afficiuntur, sequitur quod non decipiamur in iudicio, quo judicamus nos sentire aliquid<sup>5</sup>. Sed ex eo quod sensus aliter afficitur interdum quam res sit, sequitur quod nuntiet nobis aliquando rem aliter quam sit. Et ex hoc fallimur

per sensum circa rem, non circa ipsum sentire.

Ad secundum dicendum, quod falsitas dicitur non esse propria sensui, quia non decipitur circa proprium objectum. Unde in alia translatione planius dicitur, quod *sensus proprii sensibilis falsus non est*. Phantasie autem attribuitur falsitas; quia repræsentat similitudinem rei etiam absentis. Unde quando aliquis convertitur ad similitudinem rei tanquam ad rem ipsam; provenit ex tali apprehensione falsitas. Unde etiam Philosophus<sup>6</sup> dicit quod umbræ et picturæ et somnia dicuntur falsa, inquantum non subsunt res quarum habent similitudinem.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quod falsitas non sit in sensu, sicut in cognoscente verum et falsum<sup>7</sup>.

### ART. III. — UTRUM FALSITAS SIT IN INTELLECTU<sup>8</sup>.

De his etiam De verit. quæst. i, art. 12, ut et Sent. i, dist. 19, quæst. v, art. 1 ad 7, et Cont. gent. lib. iii, cap. 108, § 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod falsitas non sit in intellectu. Dicit enim Augustinus<sup>9</sup>: "Omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit." Sed falsum dicitur esse in aliqua cognitione secundum quod per eam fallimur. Ergo in intellectu non est falsitas.

2. Præterea, Philosophus dicit<sup>10</sup>, quod "intellectus semper est rectus." Non ergo in intellectu est falsitas.

Sed contra est, quod dicitur<sup>11</sup>, quod "ubi compositio intellectuum est, ibi verum et falsum est." Sed compositio intellectuum est in intellectu. Ergo verum et falsum est in intellectu.

CONCLUSIO. — In intellectu quod quid est rei concipiente, non est falsitas nisi per accidens; sed in intellectu componente vel dividente.

Respondeo dicendum quod sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere

(1) Sensibile commune est illud quod a pluribus sensibus percipi potest, ut figura oculis et tactu. Distinguitur quintuplex; scilicet: motus, quies, numerus, mensura et magnitudo. Ad ista referuntur: tempus, situs, unitas, distantia et propinquitas.

(2) Proprium sensibile est illud quod per se spectat ad unum sensum. Est quintuplex: visibile, audibile, odorabile, gustabile et tangibile, iuxta quinarium numerum sensuum.

(3) Vel planiori constructione, *infirmis amara esse videntur quæ dulcia sunt*.

(4) Juxta editionem Nicolai fertur ad alia.

(5) Sensus intimus de quo hic loquitur divus Thomas est infallibilis, ut aiebant veteres philosophi, de rebus in ordine ad nos, sed non de rebus in ordine ad se. (6) Met. lib. v, text. 34.

(7) Sensus non potest cognoscere veritatem aut falsitatem, ut hoc affirmat B. Thomas initio hujus articuli, et Periherm. lib. i, lect. 3, et Metaph. lib. vi, lect. 4.

(8) In hoc articulo datur veritatis criterium circa res intelligibiles et intellectum aut rationem. (9) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 32.

(10) De anima, l. iii, text. 51. (11) Ib. text. 21.



per similitudinem rei cognitæ. Unde sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam, potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus, vel consequentibus; sicut homo ab hoc quod est habere duos pedes, non autem ab hoc quod est esse hominem: ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo, respectu illius rei cujus similitudine informatur; potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei<sup>1</sup>, sicut est dictum (art. præc.), quod visus non decipitur circa sensibile proprium, sed circa sensibilia communia, quæ consequenter se habent ad illud, et circa sensibilia per accidens<sup>2</sup>. Sicut autem sensus informatur directe similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde circa quod quid est intellectus non decipitur; sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo vero vel dividendo potest decipi; dum attribuit rei, cujus quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad iudicandum de huiusmodi, sicut sensus ad iudicandum de sensibilibus communibus, vel per accidens. Hac tamen differentia servata, quæ supra circa veritatem dicta est (quæst. xvi, art. 2), quod falsitas in intellectu esse potest, non solum quia cognitio intellectus falsa est, sed quia intellectus eam cognoscit, sicut et veritatem; in sensu autem falsitas non est ut cognita, ut dictum est (art. præc.). Quia vero falsitas intellectus per se solum circa compositionem intellectus est, per accidens etiam in operatione intellectus, qua cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, inquantum ibi compositio intellectus admiscetur. Quod potest esse dupliciter. Uno modo, secundum quod intellectus definitionem unius attribuit alteri; ut si definitionem circuli attribuat homini. Unde definitio unius rei est falsa de altera. Alio modo, secundum quod partes definitionis compo-

nit ad invicem, quæ simul sociari non possunt. Sic enim definitio non est solum falsa respectu alicujus rei, sed est falsa in se. Ut si formet talem definitionem, *animal rationale quadrupes*, falsus est intellectus sic definiendo; propterea quod falsus est in formando hanc compositionem, *aliquod animal rationale est quadrupes*. Et propter hoc, in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus; sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.

Ad primum ergo dicendum, quod quia quidditas rei est proprium objectum intellectus, propter hoc tunc proprie dicimur aliquid intelligere, quando reducentes illud in quod quid est, sic de eo iudicamus; sicut accidit in demonstrationibus in quibus non est falsitas. Et hoc modo intelligitur verbum Augustini<sup>3</sup>, quod omnis qui fallitur, non intelligit id in quo fallitur; non autem ita quod in nulla operatione intellectus aliquis fallatur.

Ad secundum dicendum, quod intellectus semper est rectus, secundum quod intellectus est principiorum, circa quæ non decipitur ex eadem causa qua non decipitur circa quod quid est<sup>4</sup>. Nam principia per se nota sunt illa quæ statim intellectis terminis cognoscuntur, ex eo quod prædicatum ponitur in definitione subjecti.

#### ART. IV. — UTRUM VERUM ET FALSUM SINT CONTRARIA.

De his etiam l 2, quæst. Lxiv, art. 3 ad 3, ut et Sent. 1, dist. 9, quæst. v, art. 1 ad 3, et De veritate, quæst. 1, art. 10 ad 5.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod verum et falsum non sint contraria. Verum enim et falsum opponuntur, sicut quod est et quod non est; nam "verum est id quod est," ut dicit Augustinus<sup>5</sup>. Sed quod est, et quod non est, non opponuntur ut contraria. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

2. Præterea, unum contrariorum non est in alio. Sed falsum est in vero; quia, sicut dicit Augustinus<sup>6</sup>: "Tragædus

(1) Nempe circa colorem qui est proprium ejus objectum; quia quidquid videt, videt illud sub ratione colorati; quamvis in hoc et illo colorato decipi possit; puta ut viride videat vel iudicet quod cæruleum et vicissim, propter facilem utriusque coloris transmutationem, si ad nocturnum lumen videantur, ut in promptu est experiri.

(2) Sensibile per accidens dicitur quidquid latet sub apparentiis sensibilibus, tamquam naturaliter connexum cum illis, ut vita, amor, odium, virtus. (3) Loc. cit.

(4) Sic etiam explicat S. Thomas in eum locum, lect. 15, ac ex oppositione intellectus cum appetitu et imaginatione quæ non recta semper sunt, implicite colligi potest.

(5) Soliloq. lib. II, cap. 5. (6) Ibid. cap. 10.

non esset falsus Hector, si non esset verus tragœdus. „ Ergo verum et falsum non sunt contraria.

3. Præterea, in Deo non est contrarietas aliqua; „ nihil enim divinæ substantiæ est contrarium, „ ut dicit Augustinus <sup>1</sup>. Sed Deo opponitur falsitas; nam idolum in Scriptura mendacium nominatur <sup>2</sup>: *Apprehenderunt mendacium* (Gloss.) <sup>3</sup>, id est, idola. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

Sed *contra* est, quod dicit Philosophus <sup>4</sup>. Ponit enim falsam opinionem veræ contrariam.

CONCLUSIO. — Verum et falsum, cum subjectum sibi determinant, et in eo aliquid ponant, contrarie opponuntur.

Respondeo dicendum quod verum et falsum opponuntur ut contraria, et non sicut affirmatio et negatio <sup>5</sup>, ut quidam dixerunt. — Ad cujus evidentiam sciendum est quod *negatio* neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquid subjectum. Et propter hoc potest dici tam de ente, quam de non ente; sicut non videns et non sedens. *Privatio* autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subjectum. Est enim negatio in subjecto, ut dicitur <sup>6</sup>; cæcum enim non dicitur, nisi de eo quod est natum videre. *Contrarium* vero et aliquid ponit, et subjectum determinat: nigrum <sup>7</sup> enim est aliqua species coloris. *Falsum* autem aliquid ponit; est enim falsum, ut dicit Philosophus <sup>8</sup>, ex eo quod dicitur, vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adæquatam rei, ita falsum acceptionem rei <sup>9</sup> non adæquatam. Unde manifestum est quod verum et falsum sunt contraria <sup>10</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod id quod est in rebus, est veritas rei; sed id quod est ut apprehensum, est verum intellectus in quo primo est veritas. Unde et falsum est id quod non est ut apprehensum. Apprehendere autem esse, et non esse, contrarietatem habet; sicut probat Philosophus <sup>11</sup>, quod huic o-

pinioni, *Bonum est bonum*, contraria est *Bonum non est bonum*.

Ad *secundum* dicendum, quod falsum non fundatur in vero sibi contrario; sicut nec malum in bono sibi contrario sed in eo quod sibi subicitur. Et hoc ideo in utroque accidit, quia verum et bonum contraria sunt falso et malo, et convertuntur cum ente. Unde sicut omnis privatio fundatur in subjecto quod est ens, ita omne malum fundatur in aliquo bono, et omne falsum in aliquo vero.

Ad *tertium* dicendum, quod quia contraria et opposita privative nata sunt fieri circa idem; ideo Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium, neque ratione suæ bonitatis, neque ratione suæ veritatis; quia in intellectu ejus non potest esse falsitas aliqua. Sed in apprehensione nostra habet aliquid contrarium. Nam veræ opinioni de ipso contrariatur falsa opinio. Et sic idola mendacia dicuntur, opposita veritati divinæ, inquantum falsa opinio de idolis contrariatur veræ opinioni de unitate Dei.

## QUÆSTIO XVIII.

### DE VITA DEI,

#### IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Quoniam autem intelligere viventium est, post considerationem de scientia et intellectu divino considerandum est de vita ipsius. — Et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Quorum sit vivere. — 2. Quid sit vita. — 3. Utrum vita Deo conveniat. — 4. Utrum omnia in Deo sint vita

#### ART. I. — UTRUM

OMNIUM NATURALIUM RERUM SIT VIVERE.

De his etiam in 22, quæst. CLXXIX, art. 1, et Cont. gent. lib. 1, cap. 97, et De verit. quæst. IV, art. 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnium rerum naturalium sit vivere. Dicit enim Philosophus <sup>12</sup> quod „ motus est ut vita quædam natura existentibus omnibus. „ Sed omnes res naturales participant motum. Ergo omnes res naturales participant vitam.

2. Præterea, plantæ dicuntur vivere, inquantum habent in seipsis principium

(7) Usurpando concretum pro abstracto, ut Græci solent. Alioqui *nigredo* non autem *nigrum* species coloris est. (8) Met. I. IV, text. 27.

(9) Acceptionem ejusdem rei.

(1) De civ. Dei, lib. XII, cap. 2. (2) Jer. VIII, v.

(3) Colligitur ex Hieronymo in eum locum.

(4) Periher. lib. II, cap. ult.

(5) Id est, non sicut contradictoria formaliter, quorum unum affirmat per se, aliud negat; ut esse et non esse. Alioqui virtualiter in quibuslibet oppositis contradictio includitur.

(6) Metaph. lib. IV, text. 27.

(10) Quia sibi determinant idem subjectum, et aliquid contrarii in eo ponunt et per consequens habent contrarietatem ad invicem.

(11) Per. I. II, c. ult. (12) Phys. I. VIII, text. 1.

motus augmenti et decrementi. Sed motus localis est perfectior et prior secundum naturam quam motus augmenti et decrementi, ut probatur<sup>1</sup>. Cum igitur omnia corpora naturalia habeant in se aliquod principium motus localis, videtur quod omnia corpora naturalia vivant.

3. Præterea, inter corpora naturalia imperfectiora sunt elementa. Sed eis attribuitur vita; dicuntur enim aquæ vivæ. Ergo multo magis alia corpora naturalia vitam habent.

Sed *contra* est, quod dicit Dionysius<sup>2</sup> quod "plantæ, secundum ultimam resonantiam<sup>3</sup> vitæ, habent vivere.". Ex quo potest accipi quod ultimum gradum vitæ obtinent plantæ. Sed corpora inanimata sunt infra plantas. Ergo eorum non est vivere.

CONCLUSIO. — Cum motu viventia a non viventibus cognoscantur, ea proprie vivere dicuntur quæ seipsa secundum aliquam, speciem motus movent.

Respondeo dicendum quod ex his quæ manifeste vivunt, accipere possumus quorum sit vivere, et quorum non sit vivere. Vivere autem manifeste animalibus convenit. Dicitur enim<sup>4</sup>, quod vita in animalibus manifesta est. Unde secundum illud oportet distinguere viventia a non viventibus, secundum quod animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primo manifestatur vita, et in quo ultimo remanet. — Primo autem dicimus animal vivere, quando incipit ex se motum habere, et tamdiu iudicatur animal vivere, quamdiu talis motus in eo apparet; quando vero jam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mortuum per defectum vitæ. Ex quo patet quod illa proprie sunt viventia, quæ seipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiat motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, id est existentis in potentia; sive motus accipiat communiter, prout motus dicitur etiam actus perfecti; prout intelligere et sentire dicuntur moveri, ut dicitur<sup>5</sup>; ut sic viventia dicantur

quæcumque se agunt ad motum, vel operationem aliquam. Ea vero in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum, vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem<sup>6</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi potest intelligi vel de motu primo, scilicet corporum cælestium, vel de motu communiter. Et utroque modo motus dicitur quasi vita corporum naturalium, per similitudinem, et non per proprietatem. Nam motus cæli est in universo corporalium naturalium, sicut motus cordis in animali, quo conservatur vita. Similiter etiam quicumque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales, ut quædam similitudo vitalis operationis. Unde si totum universum corporale esset unum animal, ita quod iste motus esset a movente intrinseco, ut quidam posuerunt<sup>7</sup>, sequeretur quod motus esset vita omnium naturalium corporum.

Ad *secundum* dicendum, quod corporibus gravibus et levibus non competit moveri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem suæ naturæ; utpote cum sunt extra locum proprium. Cum enim sunt in loco proprio et naturali, quiescunt. Sed plantæ et aliæ res viventes moventur motu vitali, secundum hoc quod sunt in sua dispositione naturali; non autem in accedendo ad eam, vel in recedendo ab ea: imo secundum quod recedunt a tali motu, recedunt a naturali dispositione. Et præterea corpora gravia et levia moventur a motore extrinseco; vel generante, qui dat formam; vel removens prohibens, ut dicitur<sup>8</sup>. Et ita non movent seipsa, sicut corpora viventia.

Ad *tertium* dicendum, quod aquæ vivæ dicuntur, quæ habent continuum fluxum. Aquæ enim stantes, quæ non continuantur ad principium continue fluens, dicuntur mortuæ, ut aquæ cisternarum et lacunarum. Et hoc dicitur per similitudinem: inquantum enim videntur se movere, habent similitudinem vitæ, sed tamen non est in eis vera ratio

(1) Phys. l. 8, text. 55 et 57. (2) De div. nom. c. 6.

(3) Ex græco κατ' ἔσχατον ἀπήχνημα, quod Corderius vertit *ultimum gradum vitæ*.

(4) In lib. i, cap. 1 De plantis.

(5) De anima, lib. iii, text. 28.

(6) Contra errorem Campanellæ, qui non o-

mnibus tantum vitam, sed sensum quoque convenire parum sensate scripsit.

(7) Ea fuit Pythagoræ opinio et præsertim Zenonis, qui mundum definiebat: animal sphericum quod in vacuo natat.

(8) Physic. lib. viii, text. 12.



vitæ; quia hunc motum non habent a seipsis, sed a causa generante eas; sicut accidit circa motum aliorum gravium et levium.

**ART. II. — UTRUM VITA SIT QUEDAM OPERATIO.**

De his etiam 1 2, quæst. III, art. 2 ad 3, et quæst. LVI, art. 1 ad 2, et 2 2, quæst. XIX, art. 7 in corp. et Met. lib. I, com. 5 in princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vita sit quædam operatio. Nihil enim dividitur nisi per ea quæ sunt sui generis. Sed vivere dividitur per operationes quasdam, ut patet per Philosophum<sup>1</sup> qui distinguit vivere per quatuor; scilicet alimento uti, sentire, moveri secundum locum, et intelligere<sup>2</sup>. Ergo vita est operatio quædam.

2. Præterea, vita activa dicitur alia esse a contemplativa<sup>3</sup>. Sed contemplativi ab activis non diversificantur nisi secundum operationes quasdam. Ergo vita est quædam operatio.

3. Præterea, cognoscere Deum est operatio quædam. Hæc autem est vita, ut patet per illud<sup>4</sup>: *Hæc est autem vita æterna ut cognoscant te solum verum Deum*. Ergo vita est operatio.

Sed contra est, quod dicit Philosophus<sup>5</sup>. " Vivere viventibus est esse. "

**CONCLUSIO.** — Vitæ nomen substantiam et esse illius naturæ, cui convenit se movere, proprie significat; nonnunquam vero et minus proprie vitalem operationem.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (quæst. præc., art. 3), intellectus noster qui proprie est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii objecti, accipit a sensu, cujus propria objecta sunt accidentia exteriora<sup>6</sup>. Et inde est quod ex his quæ exterius apparent de re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid, sicut cognoscimus illud, ut ex prædictis patet (quæst. XIII, art. 1); inde est quod plerumque a proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum. Unde huiusmodi nomina quandoque accipiuntur

proprie pro ipsis essentiis rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita, aliquando autem sumuntur pro proprietatibus, a quibus imponuntur; et hoc minus proprie; sicut patet quod hoc nomen corpus impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum<sup>7</sup>, ex eo quod in eis inveniuntur tres dimensiones; et ideo aliquando ponitur hoc nomen corpus ad significandas tres dimensiones, secundum quod corpus ponitur species quantitatis. — Sic ergo dicendum est et de vita. Nam vitæ nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere seipsum: non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc vivere nihil aliud est quam esse in tali natura; et vitæ significat hoc ipsum, sed in abstracto; sicut hoc nomen, *cursus*, significat ipsum currere in abstracto. Unde vivum non est prædicatum accidentale, sed substantiale. Quandoque tamen vitæ sumitur minus proprie pro operationibus vitæ, a quibus nomen vitæ assumitur; sicut dicit Philosophus<sup>8</sup> quod vivere principaliter est sentire, vel intelligere.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi accipit vivere pro operatione vitæ. Vel dicendum est melius, quod sentire et intelligere, et huiusmodi, quandoque sumuntur pro quibusdam operationibus; quandoque autem pro ipso esse sic operantium. Dicitur enim<sup>9</sup>, quod vivere est sentire vel intelligere; id est habere naturam ad sentiendum, vel intelligendum. Et hoc modo distinguit Philosophus vivere per illa quatuor. Nam in istis inferioribus quatuor sunt genera viventium. Quorum quædam habent naturam solum ad utendum alimento, et ad consequentia, quæ sunt augmentum et generatio<sup>10</sup>. Quædam ulterius ad sentiendum; ut patet in animalibus immobilibus, sicut sunt ostreæ. Quædam vero cum his ulterius

(1) De anima, lib. II, text. 13.

(2) Hanc divisionem auctores recentiores retinent, ut videre est (Muller, *Manuel de physiologie*, t. I, p. 35 della traduzione francese).

(3) Ut ex professo in 2 2, quæst. CLXXXIX et sequentibus explicatur. (4) Joan. XVII, 3.

(5) De anima, lib. II, text. 37. (6) Quasi objecta per se, sed substantia per accidens.

(7) Præsertim si ex eo dicatur corpus quia corruptum perit, ut lib. II Etymol. vel Originum Isidorus derivat; cum id ad substantias tantum possit pertinere.

(8) Eth. lib. IX, cap. 9. (9) Ibid.

(10) Ita sunt plantæ quæ tantum habent animam vegetativam.

ad movendum se secundum locum; sicut animalia perfecta, ut quadrupedia, et volatilia, et hujusmodi<sup>1</sup>. Quædam vero ulterius ad intelligendum; sicut homines.

Adsecundum ergo dicendum, quod opera vitæ dicuntur, quorum principia sunt in operantibus, ut seipsos inducant in tales operationes. Contingit autem aliquorum operum inesse hominibus non solum principia naturalia, ut sunt potentiae naturales, sed etiam quædam superaddita, ut sunt habitus inclinantes ad quædam operationum genera, quasi per modum naturæ, et facientes illas operationes esse delectabiles. Et ex hoc dicitur, quasi per quamdam similitudinem, quod illa operatio quæ est homini delectabilis, et ad quam inclinatur, et in qua conversatur, et ordinat vitam suam ad ipsum, dicitur vita hominis. Unde quidam dicuntur agere vitam luxuriosam quidam vitam honestam. Et per hunc modum vita contemplativa ab activa distinguitur. Et per hunc etiam modum cognoscere Deum dicitur vita æterna.

Unde patet solutio ad *tertium*.

### ART III. — UTRUM DEO CONVENIAT VITA.

De his etiam Colt. gent. lib. 1, cap. 97, 98, 99, et 1<sup>o</sup> lib. iv, cap. 13, et in Joan. xiv, lect. 2, col. 2, et Met. lib. xii, lect. 6, col. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deo non conveniat vita. Vivere enim dicuntur aliqua secundum quod movent seipsa, ut dictum est (art. præc.). Sed Deo non competit moveri. Ergo neque vivere.

2. Præterea, in omnibus quæ vivunt, est accipere aliquod vivendi principium. Unde dicitur<sup>2</sup> quod anima est "viventis corporis causa et principium." Sed Deus non habet aliquod principium. Ergo sibi non competit vivere.

3. Præterea, principium vitæ in rebus viventibus, quæ apud nos sunt, est anima vegetabilis, quæ non est nisi in rebus corporalibus. Ergo rebus incorporalibus non competit vivere.

(1) Appetitivum non constituit quemdam gradum accipere, quia reperitur in quibuscunque entibus qui anima sensitiva fruuntur. Quibus annumerari possunt media quædam animalia quæ secundum aliquid imperfecta dicuntur, quia constant partibus annulosis quæ separatæ a se invicem adhuc vivunt, sed habent motum tamen aliquem progressivum, rependo saltem, ut serpentes et vermes; adeoque per compara-

Sed *contra* est, quod dicitur<sup>3</sup>: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*<sup>4</sup>.

CONCLUSIO. — Dei natura cum sit ipsum esse et intelligere, ei maxime vita convenit.

Respondeo dicendum quod vita maxime proprie in Deo est. Ad cujus evidentiam considerandum est quod cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota; quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita. In moventibus autem et motis tria per ordinem inveniuntur. Nam primo *finis* movet agentem; agens vero principale est quod per suam formam agit; et hoc interdum agit per aliquod instrumentum quod non agit ex virtute suæ formæ, sed ex virtute principalis agentis; cui instrumento competit sola executio actionis. Inveniuntur igitur quædam, quæ movent seipsa, non habito respectu ad formam vel finem quæ inest eis a natura, sed solum quantum ad executionem motus; sed forma per quam agunt, et finis propter quem agunt, determinantur eis a natura. Et hujusmodi sunt plantæ, quæ secundum formam inditam eis a natura movent seipsas, solum habito respectu ad executionem motus secundum augmentum et decrementum. Quædam vero ulterius movent seipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam, quæ est principium motus, quam per se acquirunt. Et hujusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non a natura indita, sed per sensum accepta. Unde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent seipsa. Nam ea quæ non habent nisi sensum tactus, movent solum seipsa motu dilatationis et constrictionis; ut ostrea, parum excellentia motum plantæ. Quæ vero habent virtutem sensitivam perfectam, non solum ad cognoscendum conjuncta et tangentialia, sed etiam ad cognoscendum distantia, movent seipsa in remotum motu processivo<sup>5</sup>. Sed quamvis

tionem ad ostrea quæ non moventur extra concham, perfecta dici possunt. Ita Goudin.

(2) De anima, lib. ii, text. 31. (3) Ps. lxxxiii, 8.

(4) Sic et (Psal. xci, 3): *Sitivit anima mea ad Deum fortem, vivum*. (II. Mach. xv, 4): *Est Deus in calo vivens*. (Matth. xvi, 16): *Tu es Filius Dei vivi*. (I. Tim. iv, 10): *Sperans in Deum vivum*.

(5) Maxime vero illa quæ pennis vel pedibus



hujusmodi animalia, formam quæ est principium motus, per sensum accipiant; non tamen per seipsa præstituant sibi finem suæ operationis, vel sui motus; sed, est eis inditus a natura, cujus instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam. Unde supra talia animalia sunt illa quæ movent seipsa, etiam habito respectu ad finem quem sibi præstituant. Quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cujus est cognoscere proportionem finis, et ejus quod est ad finem; et unum ordinare in alterum. — Unde perfectior modus vivendi est eorum quæ habent intellectum. Hæc enim perfectius movent seipsa. Et hujus est signum, quod in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas, et potentiæ sensitivæ per suum imperium movent organa quæ exequantur motum. Sicut etiam in artibus videmus quod ars ad quam pertinet usus navis, scilicet ars gubernatoria, præcipit ei quæ inducit formam navis, et hæc præcipit illi, quæ habet executionem tantum in disponendo materiam. Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei præstituta a natura; sicut sunt prima principia, circa quæ non potest aliter se habere; et ultimus finis, quem non potest non velle. Unde, licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur. — Illud igitur, cujus sua natura est ipsum ejus intelligere, et cui id quod naturaliter habet non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitæ. Tale autem est Deus. Unde in Deo maxime est vita. Unde Philosophus <sup>4</sup>, ostenso quod Deus sit intelligens, concludit quod habeat vitam perfectissimam et sempiternam, quia intellectus ejus est perfectissimus et semper in actu.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut dicitur <sup>3</sup>, duplex est actio. Una quæ transit in exteriorem materiam; ut calefacere et secare. Alia quæ manet in agente; ut intelligere, sentire, et velle. Quarum hæc est differentia: quia prima actio non est perfectio agentis quod

movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde quia motus est actus mobilis, secunda actio in quantum est actus operantis, dicitur motus ejus; ex hac similitudine, quod sicut motus est actus mobilis, ita hujusmodi actio est actus agentis; licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, hujusmodi autem actio sit actus perfecti, id est, existentis in actu; ut dicitur <sup>3</sup>. Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere. Et per hunc modum etiam Plato posuit quod Deus movet seipsum <sup>4</sup>, non eo modo quo motus est actus imperfecti.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut Deus est ipsum suum esse et suum intelligere, ita et suum vivere. Et propter hoc sic vivit, quod non habet vivendi principium.

Ad *tertium* dicendum, quod vita in istis inferioribus recipitur in natura corruptibili, quæ indiget et generatione ad conservationem speciei, et alimento ad conservationem individui. Et propter hoc in istis inferioribus non invenitur vita sine anima vegetabili. Sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus.

#### ART. IV. — UTRUM OMNIA SINT VITA IN DEO.

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 13, et De veritate, quæst. IV, art. 8.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia sint vita in Deo. Dicitur enim <sup>5</sup>: *In ipso vivimus, et movemur, et sumus*. Sed non omnia in Deo sunt motus. Ergo non omnia in ipso sunt vita.

2. Præterea, omnia sunt in Deo sicut in primo exemplari. Sed exemplata debent conformari exemplari. Cum igitur non omnia vivant in seipsis, videtur quod non omnia in Deo sint vita.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit <sup>6</sup>, "Substantia vivens est melior qualibet substantia non vivente." Si igitur ea quæ in seipsis non vivunt, in Deo sunt vita, videtur quod verius sint res in Deo quam in seipsis. Quod tamen videtur esse falsum; cum in seipsis sint in actu, in Deo vero in potentia.

progrediuntur. Addi possunt etiam pisces qui in aqua se pennis movent, et, ut loquitur sacer textus (Ps. VIII), *perambulant semitas maris*.

(1) Met. I, XII, text. 51. (2) Met. I, IX, text. 16.

(3) De anima, lib. III, text. 28.

(4) Ex dialogo qui inscribitur *Phædrus*. Quod autem nullo alio modo moveatur Deus ex Philosopho patet, ut Metaph. lib. XII, cap. 7, videre est.

(5) Act. XVII, 28.

(6) De vera relig. cap. 29.



4. Præterea, sicut sciuntur a Deo bona et ea quæ fiunt secundum aliquod tempus; ita mala, et ea quæ Deus potest facere, sed nunquam fiunt. Si ergo omnia sunt vita in Deo inquantum sunt scita ab ipso, videtur quod etiam mala, et quæ nunquam fiunt, sint vita in Deo, inquantum sunt scita ab eo: quod videtur inconveniens.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>1</sup>: *Quod factum est, in ipso vita erat* <sup>2</sup>. Sed omnia præter Deum facta sunt. Ergo omnia in Deo sunt vita.

CONCLUSIO. — Vivere Dei, cum sit ejus intelligere, quæcumque sunt in ipso ut per se intellecta, vita in ipso sunt.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), vivere Dei est ejus intelligere. In Deo autem est idem intellectus, et quod intelligitur, et ipsum intelligere ejus. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere vel vita ejus. Unde cum omnia quæ facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina.

Ad *primum* ergo dicendum, quod creaturæ in Deo esse dicuntur dupliciter. Uno modo inquantum continentur et conservantur virtute divina; sicut dicimus ea esse in nobis, quæ sunt in nostra potestate. Et sic creaturæ dicuntur esse in Deo etiam prout sunt in propriis naturis. Et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis: *In ipso vivimus, movemur et sumus*; quia etiam nostrum vivere et nostrum esse, et nostrum moveri causantur a Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente. Et sic sunt in Deo per proprias rationes, quæ non sunt aliud in Deo ab essentia divina. Unde res prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina. Et quia essentia divina est vita, non autem motus, inde est quod res hoc modo loquendi in Deo non sunt motus, sed vita.

Ad *secundum* dicendum, quod exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formæ, non autem

secundum modum essendi. Nam alterius modi esse habet forma quandoque in exemplari, et in exemplato. Sicut forma domus in mente artificis habet esse immateriale et intelligibile; in domo autem quæ est extra animam, habet esse materiale et sensibile. Unde et rationes rerum quæ in seipsis non vivunt, in mente divina sunt vita; quia in mente divina habent esse divinum.

Ad *tertium* dicendum, quod si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina per suas ideas quam in seipsis. Propter quod et Plato posuit quod homo separatus erat verus homo; homo autem materialis est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum est quod res naturales verius esse simpliciter habent in mente divina, quam in seipsis; quia in mente divina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum. Sed esse hoc, utpote homo vel equus, verius habent in propria natura quam in mente divina; quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent in mente divina. Sicut domus nobilius esse habet in mente artificis quam in materia; sed tamen verius dicitur domus quæ est in materia, quam quæ est in mente; quia illa est domus in actu, hæc autem domus in potentia.

Ad *quartum* dicendum, quod licet mala sint in Dei scientia, inquantum sub Dei scientia comprehenduntur; non tamen sunt in Deo sicut creata a Deo, vel conservata ab ipso, neque sicut habentia rationem in Deo <sup>3</sup>. Cognoscuntur enim a Deo per rationes bonorum. Unde non potest dici quod mala sint vita in Deo. Ea vero quæ secundum nullum tempus sunt, possunt dici esse vita in Deo secundum quod vivere nominat intelligere tantum, inquantum intelliguntur a Deo, non autem secundum quod vivere importat principium operationis.

(1) Joan. 1, 4.

(2) Sic legit S. Thomas cum Patribus latinis, Augustino, Hieronymo et aliis; quamvis Chrysostomus et alii Patres græci dicant: *Sine ipso factum est nihil quod factum est*, ac ibi, puncto posito, novam sic inchoent sententiam: *In ipso vita erat*. Hæc ultima lectio, a qua non dissentiant Bibliæ clementinæ, nobis tamen simplicior ac communior videtur.

(3) Intelligendo de malis culpæ tantum. Nam a Deo fieri mala pœnæ planum est, juxta illud (Amos III, 6): *Si erit malum in civitate quod non fecerit Dominus, ut et infra, quæst. XLIX. art. 2, ex professo dicitur.*

## QUÆSTIO XIX.

DE VOLUNTATE DEI,  
IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem eorum quæ ad divinam scientiam pertinent, considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem divinam. Ut sit prima consideratio de ipsa Dei voluntate; secunda de his quæ ad voluntatem absolute pertinent; tertia de his quæ ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent. — Circa ipsam autem voluntatem quærentur duodecim: 1. Utrum in Deo sit voluntas. — 2. Utrum Deus velit alia a se. — 3. Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit. — 4. Utrum voluntas Dei sit causa rerum. — 5. Utrum voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam. — 6. Utrum voluntas divina semper impleatur. — 7. Utrum voluntas Dei sit mutabilis. — 8. Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat. — 9. Utrum in Deo sit voluntas malorum. — 10. Utrum Deus habeat liberum arbitrium. — 11. Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi. — 12. Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

ART. I. — UTRUM IN DEO SIT VOLUNTAS <sup>1</sup>.

De his etiam part. III, quæst. XVIII, art. 1, ut et Sent. I, dist. 45, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 72 et 73, § 2, et lib. IV, cap. 19, et De verit. quæst. XXIII, art. 1, et Opusc. II, cap. 32 et 34.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit voluntas. Objectum enim voluntatis est finis et bonum. Sed Dei non est assignare aliquem finem. Ergo voluntas non est in Deo.

2. Præterea, voluntas est appetitus quidam. Appetitus autem, cum sit rei non habitæ, imperfectionem designat, quæ Deo non competit. Ergo voluntas non est in Deo.

3. Præterea, secundum Philosophum <sup>2</sup>, voluntas est "movens motum." Sed Deus est "primum movens immobile," ut probatur <sup>3</sup>. Ergo in Deo non est voluntas.

Sed contra est, quod dicit Apostolus <sup>4</sup>: *Ut probetis quæ sit voluntas Dei.*

CONCLUSIO. — Cum voluntas intellectum consequatur, oportet in Deo voluntatem esse, cum in eo sit intellectus.

Respondeo dicendum in Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus. Voluntas enim intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet esse in

actu per suam formam, ita intellectus est intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quælibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam, et quando habet ipsam, quiescat in ea. Et idem est de quolibet perfectione naturali; quod est bonum naturæ. Et hæc habitudo ad bonum, in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis <sup>5</sup>. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet; ut scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quærat ipsum. Et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita et suum esse est suum velle.

Ad primum ergo dicendum, quod licet nihil aliud a Deo sit finis Dei <sup>6</sup>, tamen ipsemet est finis respectu omnium quæ ab eo fiunt; et hoc per suam essentiam, cum per suam essentiam sit bonus, ut supra ostensum est (quæst. XVI, art. 3). Finis enim habet rationem boni.

Ad secundum dicendum, quod voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem; quæ, licet ab appetendo nominetur <sup>7</sup>, non tamen hunc solum habet actum ut appetat quæ non habet; sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo. Et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur; quæ semper habet bonum quod est ejus objectum; cum sit indifferens ab eo secundum essentiam, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod voluntas cujus objectum principale est bonum quod est extra voluntatem, oportet quod sit mota ab alio. Sed objectum divinæ voluntatis est bonitas sua, quæ est ejus essentia. Unde cum voluntas Dei sit ejus essentia, non movetur ab alio a se,

et a rationali sive intellectivo distinguitur, quasi certum aliquod esse a natura determinatum non excedens; ut ex professo infra, qu. LXXX, art. 1.

(6) Id e., nulla res extra Deum sit finis Dei, etc.

(7) Quia res nominantur ab eo potissimum ex quo alia consequuntur; sicut ex appetitu rei nondum habitæ consequitur ejusdem amor quando jam habitæ est; et hinc etiam delectatio propter ipsam habitam.

(1) De fide est in Deo esse voluntatem; tota enim Scriptura clamat Deum facere quæ vult: *Omnia quæcumque voluit fecit* (Psal. cxiii). *Numquid voluntatis meæ est mors impij, dicit Dominus* (Ezech. xviii). *Domine, Rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit resistere voluntati tuæ* (Esth. xiii).

(2) De anima, lib. III, text. 54.

(3) Phys. lib. VIII, text. 49.

(4) Rom. XII, 2.

(5) Prout ab appetitu animali vel sensitivo,

sed a se tantum; eo modo <sup>1</sup> loquendi quo intelligere et velle dicitur motus. Et secundum hoc Plato dixit, quod primum movens movet seipsum.

**ART. II. — UTRUM DEUS VELIT ALIA A SE ?**

De his etiam Sent. 1, dist. 45, art. 2, et Cont. gent. lib. 1, cap. 74, 75 et 84, et De verit. quæst. xiiii, art. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non velit alia a se. Velle enim divinum est ejus esse. Sed Deus non est aliud a se. Ergo non vult aliud a se.

2. Præterea, volitum movet volentem, sicut appetibile appetitum; ut dicitur <sup>3</sup>. Si igitur Deus velit aliquid aliud a se, movebitur ejus voluntas ab aliquo alio; quod est impossibile.

3. Præterea, cuicumque volenti sufficit aliquid volitum, nihil quærit extra illud. Sed Deo sufficit sua bonitas <sup>4</sup>, et voluntas ejus ex ea satiatur. Ergo Deus non vult aliquid aliud a se.

4. Præterea, actus voluntatis multiplicatur secundum volita. Si igitur Deus velit se et alia a se, sequitur quod actus voluntatis ejus sit multiplex; et per consequens ejus esse, quod est ejus velle. Hoc autem est impossibile. Non ergo vult alia a se.

Sed *contra* est, quod Apostolus dicit <sup>5</sup>: *Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra.*

**CONCLUSIO.** — Cum ad perfectionem voluntatis spectet ut bonum quod quis habet, aliis communicet, hoc divinam præcipue voluntatem decet, ut se et alia velit; se ut finem, cætera vero ut ad finem ordinata, id est propter se; quia concedet ejus summam bonitatem alia eam participare.

Respondeo dicendum quod Deus non solum se vult, sed etiam alia a se. Quod apparet a simili prius introducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, inquantum est actu et perfectum, facit sibi

simile. Unde et hoc pertinet ad rationem bonitatis, ut bonum quod quis habet aliis communicet secundum quod possibile est. Et hoc præcipue pertinet ad bonitatem divinam, a qua per quamdam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, inquantum perfectæ sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est <sup>6</sup>. Sic igitur vult et se et alia: sed se ut finem; alia vero ut ad finem; inquantum concedet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet divinum velle sit ejus esse secundum rem, tamen differt ratione, secundum diversum modum intelligendi et significandi, ut ex superioribus patet (quæst. xiiii, art. 4). In hoc enim quod dico, Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico, Deum velle. Et ideo, licet non sit aliquid aliud a se, vult tamen aliquid aliud a se.

Ad *secundum* dicendum, quod in his quæ volumus propter finem, tota ratio volendi est finis; et hoc est quod movet voluntatem. Et hoc maxime apparet in his quæ volumus tantum propter finem. Qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem; et hoc solum est quod movet ejus voluntatem. Secus autem est in eo qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Unde cum Deus alia a se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas, ut dictum est (art. præc.), non sequitur quod aliquid aliud moveat voluntatem ejus, nisi bonitas sua. Et sic, sicut alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult volendo bonitatem suam.

Ad *tertium* dicendum, quod ex hoc quod voluntati divinæ sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit, sed quod nihil aliud vult nisi ratione suæ bonitatis <sup>7</sup>. Sicut etiam intellectus

(1) Scilicet modo improprio.

(2) Ad fidem pertinet Deum velle alia a se; nam illud frequenter a Scripturis dictum (Sap. 11): *Quomodo aliquid permaneret, nisi tu voluisses?* Et sic Ephes. 1, Ps. cxiii, Ezech. xviii.

(3) De anima, lib. iii, text. 54.

(4) Proinde unum ex nominibus Dei celebratim quæ decem passim apud Hebræos erant,

est *Saddai*, quod idem sonat ac *sibiipsi sufficiens*.

(5) 1 Thess. iv, 3.

(6) Scilicet per similitudinem imperfectam et analogam, prout possibile est quod creatura Deum imitetur.

(7) Quia non propter suam indigentiam, sed aliorum; per oppositum ad nos qui qualescumque simus, indigemus aliis.



divinus, licet sit perfectus ex hoc ipso quod essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia.

Ad *quartum* dicendum, quod sicut intelligere divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno; ita velle divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum quod est bonitas sua.

**ART. III. — UTRUM QUIDQUID DEUS VULT, EX NECESSITATE VELIT <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. I, dist. 43, quæst. II, per totum; et dist. 47, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 80, 81, 89, ut et lib. II, cap. 29 et 27, et iterum, lib. III, cap. 97, art. 3, et De verit. quæst. XXII, et De potent. quæst. III, art. 15.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod quidquid Deus vult, ex necessitate velit. Omne enim æternum est necessarium. Sed quidquid Deus vult, ab æterno vult; alias voluntas ejus esset mutabilis. Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

2. Præterea, Deus vult alia a se, in quantum vult bonitatem suam. Sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult. Ergo alia a se ex necessitate vult.

3. Præterea, quidquid est Deo naturale, est necessarium; quia Deus est per se necesse esse, et principium omnis necessitatis, ut supra ostensum est (q. II, art. 3). Sed naturale est ei velle quidquid vult; quia "in Deo nihil potest esse præter naturam, ut dicitur <sup>2</sup>. Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

4. Præterea, "non necesse esse, et possibile non esse, æquipollent. Si igitur non necesse est Deum velle aliquid eorum quæ vult, possibile est eum non velle illud, et possibile est eum velle illud quod non vult. Ergo voluntas divina est contingens ad utrumlibet; et sic imperfecta; quia omne contingens est imperfectum et mutabile.

5. Præterea, ab eo quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit commentator <sup>3</sup>. Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur quod ab alio determinetur ad effectum; et sic habet aliquam causam priorem.

6. Præterea, quidquid Deus scit, ex

necessitate scit. Sed sicut scientia divina est ejus essentia, ita voluntas divina. Ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

Sed *contra* est, quod dicit Apostolus <sup>4</sup>: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*. Quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus. Non ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

**CONCLUSIO.** — Cum bonitas divina sit proprium divinæ voluntatis objectum, ad quam alia ordinantur, ut ad finem; bonitatem ipsam suam Deus absolute et necessario vult; alia vero a se, non necessario nisi ex suppositione tantum; supposito enim quod velit, non potest non velle.

Respondeo dicendum quod necessarium dicitur aliquid dupliciter; scilicet *absolute*, et *ex suppositione*. Necessarium absolute judicatur aliquid ex habitudine terminorum; utpote quia prædicatum est in definitione subjecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subjectum est de ratione prædicati, sicut est necessarium, numerum esse parem vel imparem. Sic autem non est necessarium, Socratem sedere; unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione; supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere, dum sedet. — Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quod aliquid Deum velle est necessarium absolute; non tamen hoc est verum de omnibus quæ vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quæ est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult; sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem <sup>5</sup>; sicut et quælibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem, ut in finem. Ea autem quæ sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest; sicut volumus cibum, volentes conservationem

(1) Responsio negativa est fidei contra arnalistas, wicleffistas, lutherianos, calvinistas et omnes alios hæreticos qui Dei libertatem quocumque modo negarunt.

(2) Metaph. lib. V, text. 6.

(3) Phys. lib. II, text. 48.

(4) Ephes. I, 11.

(5) In communi consideratam, ut est beatitudo tantum qualiscumque sit, quia nemo vult esse miser; non in particulari ut est vera beatitudo in Dei visione consistens, etc.

vitæ; et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum; quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde, cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute. Et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle: quia non potest voluntas ejus mutari.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex hoc quod Deus vult ab æterno, quidquid vult, non sequitur quod necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.

Ad *secundum* dicendum, quod licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea quæ vult propter bonitatem suam; quia bonitas ejus potest esse sine aliis.

Ad *tertium* dicendum, quod non est naturale Deo velle aliquid aliorum quæ non ex necessitate vult; neque tamen innaturale, aut contra naturam, sed est voluntarium <sup>1</sup>.

Ad *quartum* dicendum, quod aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum; quod est propter defectum effectus, et non propter defectum causæ. Sicut virtus solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum quæ contingenter hic veniunt; non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessario ex causa provenientis. Et similiter, quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quæ vult, non accidit ex defectu voluntatis divinæ, sed ex defectu qui competit volito secundum suam rationem; quia scilicet est tale ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum.

Ad *quintum* dicendum, quod causa quæ est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad ef-

fectum. Sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum ad quod habet habitudinem non necessariam.

Ad *sextum* dicendum, quod sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle, et divinum scire; sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis <sup>2</sup>. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo; non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria; propter hoc, Deus quæcumque scit, ex necessitate scit; non autem quæcumque vult, ex necessitate vult.

#### ART. IV. — UTRUM VOLUNTAS DEI SIT CAUSA RERUM <sup>3</sup>.

De his etiam Sent. i, dist. 45, art. 3, et Cont. gent. lib. iii, cap. 97, et lib. iv, cap. 10, et De potent. quæst. iii, art. 15, et Psal. l, col. 2, et Joan. v, lect. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei non sit causa rerum. Dicit enim Dionysius <sup>4</sup>: "Sicut noster sol non ratiocinans, aut præligens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumen ipsius valentia; ita et bonum divinum per ipsam essentiam omnibus existentibus immittit bonitatis suæ radios." Sed omne quod agit per voluntatem, agit ut ratiocinans et præligens. Ergo Deus non agit per voluntatem; et sic voluntas Dei non est causa rerum.

2. Præterea, id quod est per essentiam, est primum in quolibet ordine <sup>5</sup>; sicut in ordine ignitorum est primum quod est ignis per essentiam. Sed Deus est primum agens. Ergo est agens per essentiam suam, quæ est natura ejus. Agit igitur per naturam, et non per voluntatem. Voluntas igitur divina non est causa rerum.

non foret omnino perfectus. dum e contra, etiamsi non vellet alia a se, nihil in eo esset imperfectionis.

(3) Voluntas Dei est causa rerum; quod ex Scripturis patet: *Operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ* (Ephes. i). *Propter voluntatem tuam erant et creata sunt* (Apoc. iv).

(4) De div. nom. cap. 4. (5) Hinc axioma illud: *Primum in unoquoque genere est causa cæterorum.*

(1) Non enim *naturale* innaturali tantum opponitur, vel ei quod est contra naturam, sed etiam voluntario; quia id quod est naturale, necessitatem quamdam infert; voluntarium autem, si perfectum est, eam prorsus excludit, ut postea suo loco dicitur.

(2) Intelligere ponit perfectionem in intelligente; velle autem ad rei volitæ perfectionem tendit. Unde si Deus non omnia intelligeret,

3. Præterea, quidquid est causa alius per hoc quod est tale, est causa per naturam, et non per voluntatem: ignis enim causa est calefactionis, quia est calidus; sed artifex est causa domus, quia vult eam facere. Sed Augustinus dicit<sup>1</sup> quod, "quia Deus bonus est, sumus." Ergo Deus per suam naturam est causa rerum, et non per voluntatem.

4. Præterea, unius rei una est causa. Sed rerum creaturarum causa est scientia Dei, ut supra dictum est (quæst. xiv, art. 8). Ergo voluntas Dei non debet poni causa rerum.

Sed *contra* est, quod dicitur<sup>2</sup>: *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?*

CONCLUSIO. — Deus cum sit primum agens, per intellectum et voluntatem cuncta causare dicendus est.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturæ, ut quidam existimaverunt. Quod quidem apparere potest tripliciter. — Primo quidem ex ipso ordine causarum agentium. Cum enim propter finem agat intellectus, et natura, ut probatur<sup>3</sup>, necesse est ut agenti per naturam prædeterminetur finis et media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu; sicut sagittæ prædeterminatur finis et certus motus a sagittante. Unde necesse est quod agens per intellectum et voluntatem sit prius agente per naturam. Unde, cum primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quod per intellectum et voluntatem agat. — Secundo, ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet ut unum effectum producat: quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur. Et hoc ideo, quia secundum quod est tale, agit; unde quamdiu est tale, non facit nisi tale. Omne enim agens per naturam, habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturæ; nisi forte causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo; quod est impossibile, ut ex superioribus patet (quæst. vii, art. 2). Non igitur agit per necessitatem na-

turæ; sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius. — Tertio ex habitudine effectuum ad causam. Secundum hoc enim effectus procedunt a causa agente, secundum quod præexistunt in ea, quia omne agens agit sibi simile. Præexistunt autem effectus in causa secundum modum causæ. Unde cum esse divinum sit ipsum ejus intelligere, præexistunt in eo effectus ejus secundum modum intelligibilem; et per modum intelligibilem procedunt ab eo; et sic, per consequens, per modum voluntatis. Nam inclinatio ejus ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dionysius per verba illa non intendit excludere electionem a Deo simpliciter, sed secundum quid; inquantum scilicet non quibusdam solum bonitatem suam communicat, sed omnibus; prout scilicet electio discretionem quamdam importat.

Ad *secundum* dicendum, quod quia essentia Dei est ejus intelligere et velle; ex hoc ipso quod per essentiam suam agit, sequitur quod agat per modum intellectus et voluntatis.

Ad *tertium* dicendum, quod bonum est objectum voluntatis. Pro tanto ergo dicitur quod, *quia Deus bonus est, sumus*, inquantum sua bonitas est ei ratio volendi omnia alia, ut supra dictum est (art. 2 ad 2).

Ad *quartum* dicendum, quod unius et ejusdem effectus, etiam in nobis, est causa scientia ut dirigens, qua concipitur forma operis; et voluntas, ut imperans: quia forma ut est in intellectu tantum non determinatur ad hoc quod sit vel non sit in effectum, nisi per voluntatem. Unde intellectus speculativus nihil dicit de operando. Sed potentia est causa, ut exequens<sup>4</sup>, quia nominat immediatum principium operationis. Sed hæc omnia in Deo unum sunt.

#### ART. V. — UTRUM VOLUNTATIS DIVINÆ SIT ASSIGNARE ALIQUAM CAUSAM<sup>5</sup>.

De his etiam Sent. i, dist. 41, art. 3, et Cont. gent. lib. i, cap. 86, ut et lib. ii, cap. 28 et 29. Iterumque, lib. iii, cap. 97.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntatis divinæ sit assignare

(4) Exequens id quod per voluntatem fuit determinatum.

(5) Voluntas seu volitio Dei nullo modo cau-

(1) De doct. christ. lib. i, cap. 31.

(2) Sap. xi, 26. (3) Physic. lib. ii, text. 49.



aliquam causam. Dicit enim Augustinus <sup>1</sup>: " Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? „ Sed agenti voluntario, quod est ratio operandi, est etiam causa volendi. Ergo voluntas Dei habet aliquam causam.

2. Præterea, in his quæ fiunt a volente qui propter nullam causam aliquid vult, non oportet aliam causam assignare, nisi voluntatem volentis. Sed voluntas Dei est causa omnium rerum, ut ostensum est (art. præc.). Si igitur voluntatis ejus non sit aliqua causa, non oportebit in omnibus rebus naturalibus aliam causam quærere, nisi solam voluntatem divinam. Et sic omnes scientiæ essent supervacuae, quæ causas aliquorum effectuum assignare nituntur; quod videtur inconveniens. Est igitur assignare aliquam causam voluntatis divinæ.

3. Præterea, quod fit a volente, non propter aliquam causam, dependet ex simplici voluntate ejus. Si igitur voluntas Dei non habeat aliquam causam, sequitur quod omnia quæ fiunt, dependant ex simplici ejus voluntate, et non habeant aliquam causam aliam. Quod est inconveniens.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus <sup>2</sup>: " Omnis causa efficiens major est eo quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo causa ejus quærenda est. „

CONCLUSIO. — Cum Deus unico et simplicissimo actu velit omnia in sua bonitate, ejus voluntatis nulla prorsus causa est.

Respondeo dicendum quod nullo modo voluntas Dei causam habet. Ad cujus evidentiam considerandum est quod cum voluntas consequatur intellectum, eodem modo contingit esse causam alicujus volentis, ut velit; et alicujus intelligentis, ut intelligat. In intellectu autem sic est, quod si seorsum intelligat principium, et seorsum conclusio-

nam habet, sed non hinc sequitur voluntatem Dei esse irrationabilem; quamvis enim nulla sit causa volitionis divinæ, vult tamen ea quæ sunt in finem ordinari in finem.

(1) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 46.

(2) Ibid., quæst. 28.

(3) Per hæc, ut ait D. Thomas, excluditur error quorundam dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem, ut de nullo oporteat rationem reddere, nisi quia Deus vult: quod etiam divinæ Scripturæ contrariatur, quæ Deum prohibet secundum ordinem sapien-

nem, intelligentia principii est causa scientiæ conclusionis. Sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, uno intuitu apprehendens utrumque; in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum, quia idem non est causa sui ipsius, sed tamen intelligeret principia esse causas conclusionis. Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea quæ sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quæ sunt ad finem. Sed, si uno actu velit finem, et ea quæ sunt ad finem, hoc esse non poterit; quia idem non est causa sui ipsius. Et tamen erit verum dicere quod ea quæ sunt ad finem velit ordinare in finem <sup>3</sup>. Deus autem sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem non est ei causa volendi ea quæ sunt ad finem; sed tamen vult ea quæ sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc <sup>4</sup>; sed non propter hoc vult hoc.

Ad *primum* ergo dicendum, quod voluntas Dei rationalis est; non quod aliquid sit Deo causa volendi, sed inquantum vult unum esse propter aliud <sup>5</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod cum velit Deus effectus sic esse ut ex causis certis proveniant, ad hoc quod servetur ordo in rebus, non est supervacuum etiam cum voluntate Dei alias causas quærere. Esset tamen supervacuum, si aliæ causæ quærerentur ut primæ, et non dependentes a divina voluntate. Et sic loquitur Augustinus <sup>6</sup>: " Placuit vanitati philosophorum etiam aliis causis effectus contingentes tribuere; cum omnino videre non possent superiorem

tiam suam omnia fecisse, secundum illud (Ps. ciii, 24): *Omnia in sapientia fecisti* (Cont. gent. l. i, c. 87).

(4) Vult unam rem esse propter aliam, sicut media vult esse propter finem; *sed non propter hoc vult*, id est ratio cur ipse velit, non est res creata, vel creabilis quam vult, sed est sola sua bonitas.

(5) Hinc non tantum secundum voluntatem operari dicitur, sed secundum consilium voluntatis (Eph. i), ne sine ratione operari putetur; ait ibidem S. Thomas.

(6) De Trin. lib. iii, cap. 2.

cæteris omnibus causam; id est, voluntatem Dei.

Ad *tertium* dicendum, quod cum Deus velit effectus esse propter causas, quicumque effectus præsupponunt aliquem alium effectum, non dependent ex sola Dei voluntate, sed etiam ex aliquo alio. Sed primi effectus ex sola divina voluntate dependent: utpote, si dicamus quod Deus voluit hominem habere manus ut deservirent intellectui, operando diversa opera; et voluit eum habere intellectum, ad hoc quod esset homo; et voluit eum esse hominem, ut frueretur ipso, vel ad complementum universi. Quæ quidem non est reducere ad alios fines creatos ultiores. Unde hujusmodi dependent ex simplici voluntate Dei; alia vero etiam ex ordine aliarum causarum.

#### ART. VI. — UTRUM VOLUNTAS DEI SEMPER IMPLEATUR<sup>1</sup>.

De his etiam Sent. 1, dist. 47, art. 1 et 2, et De verit. quæst. xxxiii, art. 2, et quodl. xi, art. 4, et quodl. xii, art. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei non semper impleatur. Dicit enim Apostolus<sup>2</sup> quod *Deus vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*. Sed hoc non ita evenit. Ergo voluntas Dei non semper impletur.

2. Præterea, sicut se habet scientia ad verum, ita voluntas ad bonum. Sed Deus scit omne verum. Ergo vult omne bonum. Sed non omne bonum fit; multa enim bona possunt fieri quæ non fiunt. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

3. Præterea, voluntas Dei, cum sit causa prima, non excludit causas medias, ut dictum est (art. præc.). Sed effectus causæ primæ potest impediri per defectum causæ secundæ, sicut effectus virtutis motivæ impeditur propter debilitatem tibiæ. Ergo et effectus divinæ voluntatis potest impediri propter defectum secundarum causarum. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

Sed *contra* est, quod dicitur<sup>3</sup>: *Omnia quæcumque voluit Deus fecit*.

CONCLUSIO. — Cum divina voluntas sit universalissima omnium causa, ipsam semper impleri oportet.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem catholicæ defendas et inter se concilies ea quæ in Scripturis circa hanc quæstionem videantur sibi invicem opposita (Esth. xiii): *Non quia i possit resistere voluntati tuæ*. (Ps. cxiii): *Omnes quæcumque voluit Dominus fecit*. (Mat-

Respondeo dicendum quod necesse est voluntatem Dei semper impleri. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, quæ est in causis formalibus. In formis autem sic est, quod licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen a forma universali nihil deficere potest. Potest enim esse aliquid, quod non est homo vel vivum; non autem potest esse aliquid quod non sit ens. Unde hoc idem in causis agentibus contingere oportet. Potest enim aliquid fieri extra ordinem alicujus causæ particularis agentis, non autem extra ordinem causæ universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur. Quod si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impediens, quæ continetur sub ordine causæ universalis. Unde effectus ordinem causæ universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus. Potest enim impediri quod aliqua stella non inducat suum effectum, sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediens, in rebus corporalibus consequatur; oportet quod reducatur per aliquas causas medias in universalem virtutem primi cæli<sup>4</sup>. Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium: sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinæ voluntatis, dum per ejus justitiam punitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli, quod *Deus vult omnes homines salvos fieri*, etc. potest tripliciter intelligi. Uno modo, ut sit accommodata distributio, secundum hunc sensum: "Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur; non quia nullus homo fit salvus quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus fit quem non velit salvum fieri, " ut dicit Augusti-

thæi xxiij): *Quoties volui congregare filios tuos et noluisti?* (Prov. 1): *Vocavi et renuisti*, etc.

(2) 1. ad Tim. ii, 4. (3) Psalm. cxiii.

(4) Juxta peripateticos primum cælum est causa universalis qua omnia corpora inferiora moventur.



nus 1. — Secundo potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum, secundum hunc sensum: Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri; mares et foeminas, Judaeos et gentiles; parvos et magnos; non tamen omnes de singulis statibus. Tertio secundum Damascenum intelligitur de voluntate antecedente, non de voluntate consequente 2. Quæ quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinæ, in qua nihil est prius vel posterius, sed ex parte volitorum 3. — Ad cujus intellectum considerandum est quod unumquodque secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur, quæ est consequens consideratio ejus, e contrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem. Sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere. Unde potest dici quod iudex justus antecederet vult omnem hominem vivere; sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecederet vult omnem hominem salvari; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suæ justitiæ 4. Neque tamen id quod antecederet volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid. Quia voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt: in seipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici quod iudex justus simpliciter vult homicidam suspendi; sed secundum quid vellet eum vivere; scilicet

inquantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas 5. Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit; licet illud quod antecederet vult, non fiat.

Ad secundum dicendum, quod actus cognoscitivæ virtutis est secundum quod cognitum est in cognoscente; actus autem virtutis appetitivæ est ordinatus ad res secundum quod in seipsis sunt. Quidquid autem potest habere rationem entis et veri, totum est virtualiter in Deo; sed non totum existit in rebus creatis. Et ideo Deus cognoscit omne verum; non autem vult omne bonum, nisi inquantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit.

Ad tertium dicendum, quod causa prima tunc potest impediri a suo effectu per defectum causæ secundæ, quando non est universaliter prima sub se omnes causas comprehendens; quia sic effectus nullo modo potest ejus ordinem evadere. Et sic est de voluntate Dei, ut dictum est (in corp. art.).

#### ART. VII. — UTRUM VOLUNTAS DEI SIT MUTABILIS 6.

De his etiam Sent. I, dist. 39, qu. I, art. I, in corp. et ad 3, et ad 4 et I. Cont. gent. lib. I, cap. 82, et lib. II, cap. 25 fin. et lib. III, cap. 91 et 93 fin. et Pot. quæst. III, art. 7.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei sit mutabilis. Dicit enim Dominus 7: *Pœnitel me fecisse hominem*. Sed quemcumque pœnitet de eo quod fecit, habet mutabilem voluntatem. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

2. Præterea, Jeremiæ 8 ex persona Domini dicitur: *Loquar adversus gentem et adversus regnum, ut eradicem, et destruiam, et disperdam illud; sed si pœnitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei*. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

3. Præterea, quidquid Deus facit, voluntarie facit. Sed Deus non semper

consequente, totum fit; sed quod vult voluntate antecedente non semper impletur.

(5) Cum non sit proprie et formaliter aliquid Deo internum.

(6) Ad fidem pertinet voluntatem Dei esse immutabilem contra Calvinum, qui dicere ausus est: Dei lex et Dei voluntas sæpe sunt inter se contraria; nam hæc impietas intra seipsum complecti videtur quod divina voluntas sit mutabilis; ut quæ a lege Dei voluntarie data discordet. (7) Gen. VI, 7. (8) XVIII, 7.

(1) De prædest. sanct. lib. I, cap. 8, et Ench. cap. 103. (2) Orth. fid. lib. II, cap. 29.

(3) Hæc enim considerari possunt, vel secundum se absolute, et tunc voluntas est antecedens, aut consideratis omnibus particularibus circumstantiis, et tunc voluntas est consequens. Voluntas antecedens a Joanne Damasceno vocatur voluntas bonitatis et misericordiæ; voluntas autem consequens, voluntas justitiæ.

(4) Hinc, ut ait divus Thomas (Sent. lib. I, dist. 47, art. I et 2), *Quidquid Deus vult voluntate*



eadem facit, nam quandoque præcepit legalia observari, quandoque prohibuit. Ergo habet mutabilem voluntatem.

4. Præterea, Deus non ex necessitate vult quod vult, ut supra dictum est (art. 3). Ergo potest velle et non velle idem. Sed omne quod habet potentiam ad opposita, est mutabile: sicut quod potest esse et non esse, est mutabile secundum substantiam; et quod potest esse hic, et non esse hic, est mutabile secundum locum. Ergo Deus est mutabilis secundum voluntatem.

Sed contra est, quod dicitur <sup>1</sup>: *Non est Deus quasi homo, ut mentitur; neque ut filius hominis, ut mutetur* <sup>2</sup>.

CONCLUSIO. — Substantia divina et ejus scientia cum sint invariabilia, voluntatem quoque ejus immutabilem esse necesse est.

Respondeo dicendum quod voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est, quod aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle quod prius non voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi præsupposita mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiæ ipsius volentis. Cum enim voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle. Uno modo sic, quod de novo incipiat sibi illud esse bonum; quod non est absque mutatione ejus. Sicut adveniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem; quod prius non erat. Alio modo sic, quod de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset. Ad hoc enim consiliamur, ut sciamus quid nobis sit bonum. Ostensum est autem supra (q. ix, art. 1, et quæst. xiv, art. 5), quod tam substantia Dei quam ejus scientia est omnino immutabilis. Unde oportet voluntatem ejus omnino esse immutabilem.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Domini metaphorice intelligen-

dum est secundum similitudinem nostram. Cum enim nos poenitet, destruimus quod fecimus; quamvis hoc esse possit absque mutatione voluntatis; cum etiam aliquis homo absque mutatione voluntatis interdum velit aliquid facere, simul intendens postea illud destruere. Sic igitur Deus poenituisse dicitur, secundum similitudinem operationis <sup>3</sup>; in quantum hominem, quem fecerat, per diluvium a facie terræ delevit.

Ad secundum dicendum, quod voluntas Dei, cum sit causa prima et universalis, non excludit causas medias, in quarum virtute est ut aliqui effectus producantur. Sed quia omnes causæ mediæ non adæquant virtutem causæ primæ, multa sunt in virtute et scientia et voluntate divina, quæ non continentur sub ordine causarum inferiorum, sicut resuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores, dicere poterat: *Lazarus non resurget*; respiciens vero ad causam primam divinam, poterat dicere: *Lazarus resurget*. Et utrumque horum Deus vult; scilicet quod aliquid quandoque sit futurum secundum causam inferiorem: quod tamen futurum non sit secundum causam superiorem; vel e converso. Sic ergo dicendum est, quod Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum secundum quod continetur in ordine causarum inferiorum; ut puta secundum dispositionem naturæ, vel meritorum <sup>4</sup>; quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina; sicut cum prædixit Ezechia: *Dispone domui tuæ, quia morieris, et non vives* <sup>5</sup>, neque tamen ita evenit, quia ab æterno aliter fuit in scientia et voluntate divina, quæ immutabilis est. Propter quod dicit Gregorius <sup>6</sup> quod "Deus immutat sententiam, non tamen mutat consilium," scilicet voluntatis suæ. Quod ergo dicit, *Poenitentiam agam et ego*, intelligitur metaphorice dictum. Nam hominēs quando non implent quod comminati sunt, poenitere videntur.

Ad tertium dicendum, quod ex ratione illa non potest concludi quod Deus habeat mutabilem voluntatem, sed quod rerum mutationem velit.

lib. lxxxiii Quæstionum, quæst. 52. ubi et similia exempla profert quæ similitudinario Deo tribuantur.

(4) Tum prædictio Dei circa futura non intelligitur absolute, sed tantum sub conditione.

(5) Is. xxxviii, l. (6) Mor. lib. xvi, cap. 4 et 5.

(1) Num. xxiii, 19.

(2) Verba sunt Balaam pseudoprophetae quem conduxerat Balach ut populo Dei malediceret, sed agente spiritu ac impulsu divino contrarium facere compulsus est.

(3) Ut videre est ab Augustino explicatum,

Ad *quartum* dicendum, quod, licet Deum velle aliquid non sit necessarium absolute, tamen necessarium est ex suppositione propter immutabilitatem divinæ voluntatis<sup>1</sup>; ut supra dictum est (art. 3).

**ART. VIII. — UTRUM VOLUNTAS DEI NECESSITATEM REBUS VOLITIS IMPONAT<sup>1</sup>.**

De his etiam 1<sup>o</sup> 2, quæst. x, art. 4, et Cont. gent. lib. i, cap. 85, ut et lib. ii, cap. 29, et iterum lib. iii, cap. 73, ac deinceps usque ad 78 et 79, et De verit. quæst. xiiii, art. 5, et super librum Periherm. lect. 14, col. 5.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat. Dicit enim Augustinus<sup>2</sup>: "Nullus fit salvus, nisi quem Deus voluerit salvari. Et ideo rogandus est, ut velit; quia necesse est fieri, si voluerit."

2. Præterea, omnis causa quæ non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit; quia et a natura semper idem operatur, nisi aliquid impediatur, ut dicitur<sup>3</sup>. Sed voluntas Dei non potest impediri. Dicit enim Apostolus<sup>4</sup>: *Voluntati enim ejus quis resistit?* Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

3. Præterea, illud quod habet necessitatem ex priori<sup>5</sup> est necessarium absolute; sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum. Sed res creatæ a Deo comparantur ad voluntatem divinam, sicut ad aliquid prius, a quo habent necessitatem; cum hæc conditionalis sit vera: *Si aliquid Deus vult, illud est*. Omnis autem conditionalis vera est necessaria. Sequitur ergo quod omne quod Deus vult, sit necessarium absolute.

Sed *contra*. Omnia bona quæ fiunt, Deus vult fieri. Si igitur ejus voluntas imponat rebus volitis necessitatem, sequitur quod omnia bona ex necessitate eveniunt. Et sic perit liberum arbitrium, et consilium, et omnia hujusmodi.

**CONCLUSIO.** — Divina voluntas non omnibus sed quibusdam necessitatem imponit; quibus scilicet causas neces-

sarias aptavit; contingentibus autem aptavit contingentes causas.

Respondeo dicendum quod divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus. Cujus quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis; quia ea quæ producit per causas necessarias, sunt necessaria; ea vero quæ producit per causas contingentes, sunt contingentia. Sed hoc non videtur sufficienter dictum, propter duo. 1<sup>o</sup> quidem, quia effectus alicujus primæ causæ est contingens propter causam secundam, ex eo quod impeditur effectus causæ primæ per defectum causæ secundæ; sicut virtus solis per defectum plantæ impeditur. Nullus autem defectus causæ secundæ impedire potest quin voluntas Dei effectum suum producat. 2<sup>o</sup> Quia si distinctio contingentium a necessariis referatur solum in causas secundas, sequitur hoc esse præter intentionem et voluntatem divinam: quod est inconveniens.

— Et ideo, melius dicendum est quod hoc contingit propter efficaciam divinæ voluntatis<sup>6</sup>. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi. Ex debilitate enim virtutis activæ in semine coniungit quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus, quæ pertinent ad modum essendi. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam fieri Deus necessario, quædam contingenter; ut sit ordo in rebus, ad complementum universi. Et ideo, quibusdam effectibus aptavit causas necessarias quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes; sed

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim Joannis Wicel somniantis necessitate absoluta omnia evenire; cuius doctrina in quadraginta et quinque articulis explicata recte fuit a concilio Constantiensi (sess. viii) damnata.

(2) Enchir. cap. 103. (3) Phys. lib. ii, text. 81.

(4) Rom. ix, 19.

(5) Vel ex aliquo antecedente quod sit illius causa.

(6) Hinc ex mente divi Thomæ rerum contingentia petenda est non ex causis secundis, sed ex efficacia divinæ voluntatis. Nam Deus non solum facit ut res fiat, sed etiam ut hoc modo fiat, quo illam fieri vult; vult autem quædam fieri necessario; quædam contingenter.



propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos præparavit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod per illud verbum Augustini intelligenda est necessitas in rebus volitis a Deo, non absoluta, sed conditionalis. Necesse est enim hanc conditionalem veram esse: *Si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.*

Ad *secundum* dicendum, quod ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter, vel necessario, quæ sic fieri vult.

Ad *tertium* dicendum, quod posteriora habent necessitatem a prioribus secundum modum priorum<sup>1</sup>. Unde et ea quæ fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent qualem Deus vult ea habere; scilicet, vel absolutam, vel conditionalem tantum. Et sic non omnia sunt necessaria absolute.

#### ART. IX. — UTRUM VOLUNTAS DEI SIT MALORUM<sup>2</sup>.

De his etiam *Sent.* I, dist. 46, art. 4, et *Cont. gent.* lib. I, cap. 95, ut et lib. II, cap. 25, et *De potent.* qu. I, art. 6, et quodl. V, qu. II, art. 2.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei sit malorum. Omne enim bonum quod fit, Deus vult. Sed mala fieri bonum est. Dicit enim Augustinus<sup>3</sup>: "Quamvis ea quæ mala sunt, inquantum mala sunt, non sint bona; tamen ut non solum sint bona, sed etiam ut sint mala, bonum est fieri." Ergo Deus vult mala.

2. Præterea, dicit Dionysius<sup>4</sup>: "Erit malum ad omnis (id est universi) perfectionem conferens." Et Augustinus dicit<sup>5</sup>: "Ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona; ut magis placeant et laudabiliora sint, dum comparantur malis." Sed Deus vult omne illud quod pertinet ad perfectionem et decorem universi; quia hoc est quod Deus maxime vult in creaturis. Ergo Deus vult mala.

3. Præterea, mala fieri, et non fieri, sunt contradictorie opposita. Sed Deus non vult mala non fieri; quia cum mala quædam fiant, non semper voluntas Dei impleatur. Ergo Deus vult mala fieri.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus<sup>6</sup>: "Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior. Est autem Deus omni sapiente homine præstantior. Multo igitur minus Deo auctore fit aliquis deterior. Illo autem auctore fit aliquid, quod fit illo volente." Non ergo volente Deo fit homo deterior. Constat autem quod quolibet malo fit aliquis deterior. Ergo Deus non vult mala.

CONCLUSIO. — Cum nihil magis Deus velit quam bonitatem suam, cui culpæ malum oppositum est, et ex aliis bonis unum alio magis velit; culpæ malum nullo modo vult, malum vero naturalis defectus ac pænæ nõnnunquam ipsum velle non dedecet.

Respondeo dicendum quod cum ratio boni sit ratio appetibilis, ut supra dictum est (quæst. V, art. 1), malum autem opponatur bono; impossibile est quod aliquod malum, inquantum huiusmodi, appetatur, nec appetitu naturali, nec animali, nec intellectuali, qui est voluntas. Tamen aliquod malum appetitur per accidens, inquantum consequitur ad aliquod bonum. Et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit privationem vel corruptionem, sed formam, cui conjungitur privatio alterius formæ; et generationem unius, quæ est corruptio alterius<sup>7</sup>. Leo enim occidens cervum intendit cibum, cui conjungitur occisio animalis. Similiter fornicator intendit delectationem, cui conjungitur deformitas culpæ. Malum autem quod conjungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec etiam per accidens, nisi bonum cui conjungitur malum, magis appeteretur, quam bonum quod privatur per malum. — Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem, vult tamen aliquod bonum magis quam

(1) Ut in exemplo argumenti de naturali morte animalis propter compositionem ex contrariis naturalem.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæreses Calvini dicentis: Deus non modo permittit fieri peccata quæ homines faciunt, sed etiam fiunt, volente Deo et impellente; et Melanctonis sic blasphemantis: Dei opus ita est adulterium Davidis, sævitia Manlii,

proditio Judæ æque ac conversio Pauli. Hæc omnia damnantur a Jacobo (Jac. I): *Nemo, cum tentatur, dicat quoniam a Deo tentatur; Deus enim intentator malorum est, ipse autem neminem tentat*, et a concilio Tridentino, sess. VI, can. 6.

(3) Enchir. cap. 96. (4) De div. nom. cap. 4.

(5) Enchir. cap. 10 et 11.

(6) Quæst. lib. LXXXIII, qu. 2.

(7) Ex lib. I de generat. et corrupt., text. 17.



aliud quoddam bonum. Unde malum culpæ, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult. Sed malum naturalis defectus vel malum pœnæ vult, volendo aliquod bonum cui conjungitur tale malum: sicut volendo justitiam, vult pœnam, et volendo ordinem naturæ servari, vult quædam naturaliter corrumpi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quidam dixerunt, quod licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri; quia licet mala non sint bona, bonum tamen est mala esse, vel fieri <sup>1</sup>. Quod ideo dicebant, quia ea quæ in se mala sunt, ordinantur ad aliquod bonum; quem quidem ordinem importari credebant in hoc quod dicitur: bonum est mala esse vel fieri. Sed hoc non recte dicitur; quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Præter intentionem enim peccantis est, quod ex hoc sequatur aliquod bonum: sicut præter intentionem tyrannorum fuit, quod ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum. Et ideo non potest dici quod talis ordo ad bonum importetur per hoc quod dicitur, quod malum esse vel fieri sit bonum; quia nihil judicatur secundum illud quod competit ei per accidens, sed secundum illud quod competit ei per se.

Ad *secundum* dicendum, quod malum non operatur ad perfectionem et decorem universi <sup>2</sup>, nisi per accidens, ut dictum est (in solut. arg. præc.). Unde et hoc quod dicit Dionysius, "quod malum est ad universi perfectionem conferens," concludit inducendo quasi ad inconveniens <sup>3</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod licet mala fieri, et mala non fieri, contradictorie opponuntur, tamen *velle mala fieri*, et *velle mala non fieri*, non opponuntur contradictorie; cum utrumque sit affirmativum <sup>4</sup>. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum.

(1) Sic nominatim Hugo de Sancto Victore (De sacramentis, pars iv, lib. i, cap. 15).

(2) Multo minus utique mala culpæ, ut et ibidem patet.

(3) Contra eos nimirum qui aliquid putabant esse malum; quia si est aliquid, eo ipso ad universi decorum confert. Annon et positiva deformitas?

(4) Nolle idem est quod velle non, et sic est negativum ac proinde nihil ponit.

(5) De fide est Deum esse liberum, contra

## ART. X. — UTRUM DEUS HABEAT LIBERUM ARBITRIUM <sup>5</sup>.

De his etiam in Sent. i, dist. 25, quæst. ii, art. 1, et Cont. gent. lib. i, cap. 88, et De verit. quæst. xxiv, art. 4, et De malo, quæst. xvi, art. 5.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non habeat liberum arbitrium. Dicit enim Hieronymus in homilia de filio prodigo <sup>6</sup>: "Solus Deus est in quem peccatum non cadit (nec cadere potest); cætera, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt (sive suam flectere voluntatem)."

2. Præterea, liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis qua bonum et malum eligitur <sup>7</sup>. Sed Deus non vult malum, ut dictum est (art. præc.). Ergo liberum arbitrium non est in Deo. Sed *contra* est, quod dicit Ambrosius <sup>8</sup>: "Spiritus sanctus dividit singulis prout vult; id est, pro libero voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio."

CONCLUSIO. — Deus liberum arbitrium habet respectu aliorum a se, quæ non necessario vult; respectu sui vero nullam libertatem habet, cum se necessario velit.

Respondeo dicendum quod liberum arbitrium habemus respectu eorum quæ non necessario volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum. Unde et alia animalia, quæ naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri. Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate, ut supra ostensum est (art. 3), respectu illorum quæ non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Hieronymus videtur excludere a Deo liberum arbitrium non simpliciter, sed solum quantum ad hoc quod est deflecti in peccatum.

Ad *secundum* dicendum, quod cum malum culpæ dicatur per aversionem a bonitate divina, per quam Deus omnia

omnes hæreticos qui contendunt Deum agere ex necessitate naturæ.

(6) Epist. cxlvi ad Damasum.

(7) Ex definitione quam assignat Magister sententiarum, lib. ii, dist. 24, et quæ colligi potest ex Hugone de S. Victore in suarum sententiarum Summa (tract. iii, cap. 8), et in Miscellaneis (lib. i, tit. 135), sicut ex Augustini quoque dictis (De lib. corrept. et grat. cap. 1).

(8) De fide, lib. ii, cap. 3.

vult; ut supra ostensum est (art. 3), manifestum est quod impossibile est eum malum culpæ velle. Et tamen ad opposita se habet, inquantum velle potest hoc esse, et non esse. Sicut et nos, non peccando, possumus velle sedere, et non velle sedere.

**ART. XI. — UTRUM SIT DISTINGUENDA IN DEO VOLUNTAS SIGNI.**

De his etiam Sent. II, dist. 45, art. ult.  
et De verit. quæst. XIII, art. 3.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit distinguenda in Deo voluntas signi. Sicut enim voluntas Dei est causa rerum, ita et scientia. Sed non assignantur aliqua signa ex parte divinæ scientiæ. Ergo neque debent assignari aliqua signa ex parte divinæ voluntatis.

2. Præterea, omne signum quod non concordat ei cuius est signum, est falsum<sup>1</sup>. Si igitur signa quæ assignantur circa voluntatem divinam, non concordant divinæ voluntati, sunt falsa. Si autem concordant, superflue assignantur. Non igitur sunt aliqua signa circa voluntatem divinam assignanda.

Sed contra est, quod voluntas Dei est una, cum sit ipsa Dei essentia. Quandoque autem pluraliter significatur; ut cum dicitur<sup>2</sup>: *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus*. Ergo oportet quod aliquando signum voluntatis pro voluntate accipiatur.

**CONCLUSIO.** — Distinguitur in Deo voluntas signi, a voluntate simpliciter, sive beneplaciti.

Respondeo dicendum quod in Deo quædam dicuntur proprie, et quædam secundum metaphoram, ut ex supradictis patet (quæst. XVII art. 3). Cum autem aliquæ passiones humanæ in divinam prædicationem metaphorice assumuntur, hoc fit secundum similitudinem effectus. Unde illud quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metaphorice significatur. Sicut apud nos irati punire consueverunt; unde ipsa punitio est

signum iræ. Et propter hoc ipsa punitio nomine iræ significatur, cum Deo ira attribuitur. Similiter id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphorice in Deo voluntas dicitur: sicut cum aliquis præcipit aliquid, signum est quod velit illud fieri<sup>3</sup>. Unde præceptum divinum quandoque metaphorice voluntas Dei dicitur, secundum illud<sup>4</sup>: *Fiat voluntas tua, sicut in cælo et in terra*. Sed hoc distat inter voluntatem et iram; quia ira de Deo nunquam proprie dicitur, cum in suo principali intellectu includat passionem; voluntas autem proprie de Deo dicitur. Et ideo in Deo distinguitur voluntas proprie, et metaphorice dicta. Voluntas enim proprie dicta vocatur *voluntas beneplaciti*: voluntas autem metaphorice dicta est *voluntas signi*<sup>5</sup>, eo quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia non est causa eorum quæ fiunt, nisi per voluntatem. Non enim quæ scimus facimus, nisi velimus. Et ideo signum non attribuitur scientiæ, sicut attribuitur voluntati.

Ad secundum dicendum, quod signa voluntatis dicuntur voluntates divinæ; non quia sunt signa quod Deus velit; sed quia ea quæ in nobis solent esse signa volendi, in Deo divinæ voluntates dicuntur. Sicut punitio non est signum quod in Deo sit ira; sed punitio, eo ipso quod in nobis est signum iræ, in Deo dicitur ira.

**ART. XII. — UTRUM CONVENIENTER CIRCA DIVINAM VOLUNTATEM**

**PONANTUR QUINQUE SIGNA<sup>6</sup>.**

De his etiam Sent. I, dist. 45, art. 4, et de verit. quæst. XXIII, art. 3.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa; scilicet *prohibitio*, *præceptum*, *consilium*, *operatio*, et *permissio*. Nam eadem quæ nobis præcipit Deus, vel consulit, in nobis quandoque operatur; et eadem

Sentent. dist. 45, art. 4): Deus potest dici velle aliquid dupliciter: vel proprie, et sic dicitur velle illud cuius voluntas vere in eo est, et quod sibi complacet, et hæc est voluntas *beneplaciti*. Dicitur etiam aliquid velle metaphorice eo quod ad modum volentis se habet, ut cum præcipit, vel consulit, etc., et hæc est voluntas *signi*.

(6) Hæc quinque signa in hoc versu contineri solent: *Præcipit ac prohibet, permittit, consulit, implet*.

(1) Quod in signis naturalibus et ad significandum determinatis locum non habet, sed in voluntariis tantum, cum aliud animo gerit qui signum dat; ut ex lib. II, De doct. chr. cap. I, colligitur.

(2) Psal. cx, 2.

(3) Huiusmodi signa quinque enumerantur (art. seq.) circa voluntatem divinam.

(4) Matth. vi, 10.

(5) Aut plenius ipse divus Thomas dicit (Sup. I



quæ *prohibet*, quandoque *permittit*. Ergo non debent ex opposito dividi.

2. Præterea, nihil Deus operatur nisi volens, ut dicitur <sup>1</sup>. Sed voluntas signi distinguitur a voluntate beneplaciti. Ergo *operatio* sub voluntate signi comprehendendi non debet.

3. Præterea, *operatio* et *permissio* communiter ad omnes creaturas pertinent; quia in omnibus Deus operatur, et in omnibus aliquid fieri permittit. Sed *præceptum*, *consilium*, et *prohibitio* pertinent ad solam rationalem creaturam. Ergo non veniunt convenienter in unam divisionem, cum non sint unius ordinis.

4. Præterea, malum pluribus modis contingit quam bonum; quia \* bonum contingit uno modo, sed malum omnifariam, „ ut patet per Philosophum <sup>2</sup> et per Dionysium <sup>3</sup>. Inconvenienter igitur respectu mali assignatur unum signum tantum. scilicet *prohibitio*; respectu vero boni, duo signa; scilicet *consilium* et *præceptum*.

CONCLUSIO. — Quinque signis divina dignoscitur voluntas; quæ sunt prohibitio et permissio respectu mali; præceptum, consilium, et operatio respectu boni.

Respondeo dicendum quod huiusmodi signa voluntatis dicuntur ea quibus consuevimus demonstrare nos aliquid velle. Potest autem aliquis declarare se velle aliquid, vel per seipsum, vel per alium. Per seipsum quidem, inquantum facit aliquid vel directe, vel indirecte et per accidens. Directe quidem, cum per se aliquid operatur: et quantum ad hoc dicitur esse signum, *operatio*. Indirecte autem, inquantum non impedit operationem; nam removens prohibens dicitur movens per accidens, ut dicitur <sup>4</sup>. Et quantum ad hoc dicitur signum *permissio*. — Per alium autem declarat se aliquid velle, inquantum ordinat alium ad aliquid faciendum; vel necessaria inductione, quod fit *præcipiendo* quod quis vult, et *prohibendo* contrarium; vel aliqua persuasoria inductione, quod pertinet ad *consilium*. Quia igitur his modis

declaratur aliquem velle aliquid, propter hoc ista quinque nominantur interdum nomine voluntatis divinæ, tamquam signa voluntatis. — Quod enim *præceptum*, *consilium*, et *prohibitio* dicantur Dei voluntas, patet per id quod dicitur <sup>5</sup>: *Fiat voluntas tua, sicut in cælo et in terra* <sup>6</sup>. Quod autem *permissio* vel *operatio* dicantur Dei voluntas, patet per Augustinum qui dicit <sup>7</sup>: „ Nihil fit, nisi omnipotens fieri velit; vel sinendo ut fiat, vel faciendo. „ Vel potest dici quod *permissio* et *operatio* referantur ad præsens; *permissio* quidem ad malum, *operatio* vero ad bonum. Ad futurum vero *prohibitio* respectu mali; respectu vero boni necessarij *præceptum*; respectu vero superabundantis boni, *consilium*.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet circa eandem rem aliquem diversimode declarare se aliquid velle, sicut inveniuntur multa nomina idem significantia. Unde nihil prohibet, idem subjacere præcepto et operationi et consilio, prohibitioni, vel permissioni.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus potest significari metaphoricè velle id quod non vult voluntate proprie accepta, ita potest metaphoricè significari velle id quod proprie vult. Unde nihil prohibet de eodem esse voluntatem beneplaciti, et voluntatem signi <sup>8</sup>. Sed *operatio* semper est eadem cum voluntate beneplaciti; non autem *præceptum*, vel *consilium*; tum quia hæc est de præsentī, illud de futuro; tum quia hæc per se est effectus voluntatis, illud autem per alium; ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod creatura rationalis est domina sui actus. Et ideo circa ipsam specialia quædam signa divinæ voluntatis assignantur, inquantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntarie et per se. Sed aliæ creaturæ non agunt nisi motæ ex operatione divina. Et ideo circa alias non habent locum nisi *operatio* et *permissio*.

Ad quartum dicendum, quod omne malum culpæ, licet multipliciter con-

siquidem ex sacris litteris et Patribus hæc quinque divinæ voluntatis signa sunt accepta.

(7) Enchir. v, cap. 95.

(8) Voluntas signi tripliciter se habet ad voluntatem beneplaciti: quædam nunquam coïncidit cum illa ut permissio peccatorum; quædam semper, ut operatio; quædam aliquando, ut præceptum, consilium, prohibitio.

(1) Sap. xi; æquivalente sensu etsi paulo alii verbis; cum ait: *Nec enim odens aliquid constituiti*; quasi dicat: *non volens*; quia nolumus illud quod odimus.

(2) Ethic. iib. ii, cap. 6. (3) De div. nom. c. 4.

(4) Physic. i. viii. text. 32 (5) Matth. vi, 10.

(6) Distinctiones illæ non sunt igitur inventiones novorum scholasticorum, ut ait Lutherus,



tingat, tamen in hoc convenit quod discordat a voluntate divina. Et ideo unum signum respectu malorum assignatur, scilicet *prohibitio*. Sed bona diversimode se habent ad bonitatem divinam; quia quædam sunt sine quibus fruitionem divinæ bonitatis consequi non possumus; et respectu horum est *præceptum*: quædam vero sunt, quibus perfectius consequimur, et respectu horum est *consilium*. Vel dicendum, quod consilium est non solum de melioribus bonis assequendis, sed etiam de minoribus malis vitandis.

## QUÆSTIO XX.

### DE AMORE DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ absolute ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiva inveniuntur in nobis et passionibus animæ, ut gaudium, amor, et huiusmodi; et habitus moralium virtutum; ut iustitia, fortitudo, et huiusmodi. Unde primum considerabimus de amore Dei; secundo de iustitia et misericordia ejus. Circa primum quærentur quatuor: 1. Utrum in Deo sit amor. — 2. Utrum amet omnia. — 3. Utrum magis amet unum quam aliud. — 4. Utrum meliora magis amet.

#### ART. I. — UTRUM AMOR SIT IN DEO<sup>1</sup>.

De his etiam infra quæst. LXXXII, art. 5 ad 1, et Sent. III, dist. 22, art. 1 ad 1, et Cont. gent. lib. 1, cap. 89, 90, 91, 96, et lib. IV, cap. 19.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit in Deo. Nulla enim passio est in Deo. Amor autem est passio. Ergo amor non est in Deo.

2. Præterea, amor, ira, tristitia, et huiusmodi contra se dividuntur. Sed tristitia et ira non dicuntur de Deo nisi metaphorice. Ergo nec amor.

3. Præterea, Dionysius dicit<sup>2</sup>: "Amor est vis unitiva et concretiva." Hoc autem in Deo locum habere non potest, cum sit simplex. Ergo in Deo non est amor.

Sed contra est, quod dicitur<sup>3</sup>: *Deus charitas est*<sup>4</sup>.

CONCLUSIO. — Cum in Deo sit voluntas, in eo amorem ponere necesse

est; causam nempe et radicem cujusque motus appetitivæ virtutis.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis et cujuslibet appetitivæ virtutis est amor. Cum enim actus voluntatis et cujuslibet appetitivæ virtutis tendat in bonum et malum, sicut in propria objecta; bonum autem principaliter et per se sit objectum voluntatis et appetitus; malum autem secundario et per aliud, inquantum scilicet opponitur bono: oportet naturaliter esse priores actus voluntatis et appetitus qui respiciunt bonum, his qui respiciunt malum; ut gaudium quam tristitiam, et amorem quam odium. Semper enim quod est per se, prius est eo quod est per aliud<sup>5</sup>. — Rursus, quod est communius naturaliter est prius. Unde et intellectus per prius habet ordinem ad verum commune quam ad particularia quædam vera. Sunt autem quidam actus voluntatis et appetitus respicientes bonum sub aliqua speciali conditione: sicut gaudium et delectatio est de bono præsentis et habitus; desiderium autem et spes de bono nondum adeptis. Amor autem respicit bonum in communi<sup>6</sup>, sive sit habitus, sive non habitus. Unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus. Et propter hoc omnes alii motus appetitivi præsupponunt amorem, quasi primam radicem. Nullus enim desiderat aliquid nisi bonum amatum; neque aliquis gaudet nisi de bono amato. Odium etiam non est nisi de eo quod contrariatur rei amatae. Et similiter tristitiam, et cætera huiusmodi, manifestum est in amorem referri sicut in primum principium. Unde in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem. Remoto enim primo, removentur alia. Ostensum est autem in Deo esse voluntatem (quæst. XIX, art. 1). Unde necesse est in eo ponere amorem.

Ad primum ergo dicendum, quod vis cognoscitiva non movet nisi mediante

Deus ipse. Quamvis respectu Dei perinde est, quia nihil in Deo præter Deum, et quod non possit dici Deus, vel non de Deo prædicari.

(5) Vel planiori constructione: *Oportet actus voluntatis et appetitus qui respiciunt bonum, esse priores naturaliter eis qui respiciunt malum.*

(6) Non accipit illud commune pro universali, sed pro absoluto et sine contractione ad hoc vel ad illud, ad præsens vel futurum. Unde addit: *Sive sit habitus, sive non habitus.*

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim Novatiani horribiliter blasphemantis Deum esse crudelem; quod damnatum est a Scripturis (Joan. III): *Sic Deus dilexit mundum.* (Joan. XIV): *Pater amat vos.* (1. Joan. IV): *Ipse prior dilexit nos.*

(2) De div. nom. cap. 4. (3) 1. Joan. IV. 16.

(4) Magis continet probatio quam quod propositio continebat. Non enim tantum probat quod sit in Deo amor, sed etiam quod sit amor

appetitiva; et sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari, ut dicitur<sup>1</sup>, ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo. Unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. Unde semper actum appetitus sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis; et maxime circa cor, quod est primum principium motus in animali, ut Philosophus dicit<sup>2</sup>. Sic igitur actus appetitus sensitivi, in quantum habent transmutationem corporalem annexam, passionem dicuntur, non autem actus voluntatis. Amor igitur et gaudium et delectatio, secundum quod significant actus appetitus sensitivi, passionem sunt; non autem secundum quod significant actus appetitus intellectivi; et sic ponuntur in Deo. Unde dicit Philosophus<sup>3</sup>, quod "Deus una et simplici operatione gaudet:", et eadem ratione sine passione amat.

Ad secundum dicendum, quod in passionibus appetitus est considerare aliquid quasi materiale; scilicet corporalem transmutationem, et aliquid quasi formale, scilicet quod est ex parte appetitus: sicut in ira, ut dicitur<sup>4</sup>, materiale est accensio sanguinis circa cor, vel aliquid huiusmodi; formale vero, appetitus vindictæ. Sed rursus ex parte ejus quod est formale, in quibusdam horum designatur aliqua imperfectio: sicut in desiderio, quod est boni non habiti; et in tristitia, quæ est mali habiti. Et eadem ratio est de ira, quæ tristitiam supponit. Quædam vero nullam imperfectionem designant, ut amor et gaudium. Cum igitur nihil horum Deo conveniat secundum illud quod est materiale in eis, ut dictum est (ad præc. arg.), illa quæ imperfectionem important, etiam formaliter, Deo convenire non possunt, nisi metaphorice, propter similitudinem effectus, ut supra dictum est (quæst. iii, art. 2). Quæ autem imperfectionem non important, de Deo proprie dicuntur, ut amor et gaudium; tamen sine passione, ut dictum est (sup. et quæst. præc. art. 2).

Ad tertium dicendum, quod actus amo-

ris semper tendit in duo; scilicet in bonum quod quis vult alicui, et in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, quod et velle ei bonum. Unde in eo quod aliquis amat se, vult bonum sibi. Et sic, illud bonum querit sibi unire in quantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis unitiva, etiam in Deo, sed absque compositione; quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus, ut supra ostensum est (quæst. iv, art. 1 et 3), in hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi. Et sic utitur eo tanquam seipso, referens bonum ad illum sicut ad seipsum. Et pro tanto dicitur amor vis concretiva<sup>5</sup>, quia alium aggregat sibi; habens se ad eum sicut ad seipsum. Et sic etiam amor divinus est vis concretiva, absque compositione quæ sit in Deo, in quantum aliis bona vult.

#### ART. II. — UTRUM DEUS OMNIA AMET.

De his etiam 12, quæst. cx, art. 1, ut et Sent. iii, dist. 32, art. 1, 2 et 3, et Cont. gent. lib. i, cap. 91, et lib. iii, cap. 150, et De verit. quæst. xxvii, art. 1. et De virtutibus, qu. ii, art. 7 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non omnia amet. Quia secundum Dionysium<sup>6</sup>: "Amor amantem extra se ponit, et eum quodammodo in amatum transfert." Inconveniens autem est dicere quod Deus extra se positus in alia transferatur. Ergo inconveniens est dicere quod Deus alia a se amet.

2. Præterea, amor Dei æternus est. Sed ea quæ sunt alia a Deo, non sunt ab æterno nisi in Deo. Ergo Deus non amat ea nisi in seipso. Sed secundum quod sunt in eo, non sunt aliud ab eo. Ergo Deus non amat alia a seipso.

3. Præterea, duplex est amor; scilicet concupiscentiæ<sup>7</sup> et amicitiae. Sed Deus creaturas irracionales non amat amore concupiscentiæ; quia nullius extra se eget. Nec etiam amore amicitiae; quia non potest ad res irracionales haberi, ut patet per Philosophum<sup>8</sup>. Ergo Deus non omnia amat.

4. Præterea<sup>9</sup> dicitur: *Odisti omnes qui operantur iniquitatem*. Nihil autem simul odio habetur et amatur. Ergo Deus non omnia amat.

quia in unum contemperat. (6) De div. nom. c. 4. (7) Quo amamus rem causa nostri, sicut altero causa sui.

(8) Ethic. lib. viii, cap. 2. (9) Psal. v, 7.

(1) De anima, lib. iii, text. 57 et 58.

(2) De partibus animalium, lib. ii, cap. i, ut et lib. iii, cap. 4. (3) Ethic. lib. vii, cap. ult.

(4) De anima, lib. i, text. 15, 63.

(5) Seu commixtiva ex græco *συμπαρῖτις*,



Sed *contra* est quod dicitur <sup>1</sup>: *Diligis omnia quæ sunt. et nihil odisti eorum quæ fecisti.*

CONCLUSIO. — Cum omnia existentia sint bona, et a Deo, ab illo amari credendum est; secus quam nos, qui a rerum bonitate ad amorem impellimur; ipse vero cuncta diligit creando et infundendo illis bonitatem.

Respondeo dicendum quod Deus omnia existentia amat. Nam omnia existentia inquantum sunt, bona sunt. Ipsum enim esse cujuslibet rei quoddam bonum est; et similiter quælibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra (quæst. xix, art. 4) quod voluntas Dei est causa omnium rerum. Et sic oportet quod intantum aliquid habeat esse, aut quodcumque bonum, inquantum est volitum a Deo. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde, cum amare nihil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quæ sunt, amat; non tamen eo modo sicut nos <sup>2</sup>. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto; amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius; sed e converso bonitas ejus, vel vera, vel æstimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet; et ut ad hoc operemur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.

Ad *primum* igitur dicendum, quod amans sic fit extra se in amatum translatus, inquantum vult amato bonum, et operatur per suam providentiam, sicut et sibi. Unde dicit Dionysius <sup>3</sup>: “Audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quod et ipse omnium causa, per abundantiam amativæ bonitatis, extra seipsum fit ad omnia existentia providentiis <sup>4</sup>.”

Ad *secundum* dicendum, quod licet creaturæ ab æterno non fuerint nisi in Deo, tamen per hoc quod ab æterno

in Deo fuerunt, ab æterno Deus cognovit res in propriis naturis; et eadem ratione amavit. Sicut et nos per similitudines rerum quæ in nobis sunt, cognoscimus res in seipsis existentes.

Ad *tertium* dicendum, quod amicitia non potest haberi nisi ad rationales creaturas, in quibus contingit esse redamationem, et communicationem in operibus vitæ; et quibus contingit bene evenire, vel male, secundum fortunam et felicitatem; sicut et ad eas proprie benevolentia est. Creaturæ autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis et beatæ vitæ, qua Deus vivit. Sic igitur Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irrationales amore *amicitiæ*, sed amore *quasi concupiscentiæ*; inquantum ordinat eas ad rationales creaturas, et etiam ad seipsum; non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem, et nostram utilitatem <sup>5</sup>. Concupiscimus enim aliquid et nobis et aliis.

Ad *quartum* dicendum, quod nihil prohibet unum et idem secundum aliquid amari, et secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, inquantum sunt naturæ quædam, amat: sic enim et sunt, et ab ipso sunt. Inquantum vero peccatores sunt, non sunt <sup>6</sup>, sed ab esse deficiunt: et hoc in eis a Deo non est. Unde secundum hoc ab ipso odio habentur.

### ART. III. — UTRUM DEUS ÆQUALITER DILIGAT OMNIA <sup>7</sup>.

De his etiam Sent. ii, dist. 26, art. 1 ad 2, ut et Sent. iii, dist. 19, art. 5, quæstione. 1, et dist. 33, art. 15, et Cont. gent. lib. i, cap. 91.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod Deus æqualiter diligat omnia. Dicitur enim <sup>8</sup>: *Æqualiter est ei cura de omnibus.* Sed providentia Dei, quam habet de rebus, est ex amore quo amat res. Ergo æqualiter amat omnia.

2. Præterea, amor Dei est ejus essentia. Sed essentia Dei magis et minus

omnes sunt æqualiter justī, et quod omnes sunt ad æqualem gloriam prædestinati; et hæresim Catharorum dicentium omnes fore pares in gloria ac in pœna; quod sic a concilio Florentino damnatum est: *Definimus animas purgas in cælum mox recipi, et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritum tamen diversitate alium alio perfectius. Illorum autem animas, qui in actuali mortali peccato, vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas.* (8) Sap. vi, 8.

(1) Sap. xi, 25. (2) Supple *amamus*, ut adjuncta explicant. (3) De div. nom. cap. 4.

(4) Ut ex antiqua versione usurpat S. Thomas. Ex græco autem reddi planius potest: *Extra seipsum quodammodo fit providentiis quas ad omnia quæ sunt habet.*

(5) Annon etiam propter gloriæ suæ manifestationem? Unde: *Cæli enarrant gloriam Dei*, etc.

(6) Nam peccatum est aliquid pure negativum.

(7) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæreses Lutheri dicentis, quod



non recipit. Ergo nec amor ejus. Non igitur quædam aliis magis amat.

3. Præterea, sicut amor Dei se extendit ad res creatas, ita scientia, et voluntas. Sed Deus non dicitur scire quædam magis quam alia, neque magis velle. Ergo nec quædam magis aliis diligit.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus <sup>1</sup>: "Omnia diligit Deus quæ fecit; et inter ea magis diligit creaturas rationales; et in illis eas amplius quæ sunt membra Unigeniti sui; et multo magis ipsum Unigenitum suum."

CONCLUSIO. — Ex parte actus voluntatis Deus æqualiter omnia amat; cum simplici et eodem modo se habente actu voluntatis amet. Ex parte vero boni voliti ab ipso, non omnia æqualiter amat, sed uni majus bonum vult quam alii.

Respondeo dicendum quod cum amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid magis vel minus amari. Uno modo ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis vel minus intensus. Et sic Deus non magis quædam aliis amat; quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente. Alio modo ex parte ipsius boni quod aliquis vult amato. Et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus majus bonum, quamvis non magis intensa voluntate. Et hoc modo necesse est dicere quod Deus quædam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est (art. præc.), non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.

Ad *primum* ergo dicendum, quod dicitur Deo æqualiter esse cura de omnibus, non quia æqualia bona sua cura omnibus dispenset, sed quia ex æquali sapientia et bonitate omnia administrat <sup>2</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit de intensione amoris ex parte actus voluntatis, qui est divina essentia. Bonum autem quod Deus creaturæ vult, non est divina essentia. Unde nihil prohibet illud intendi vel remitti.

(1) Sup. Joan. tract. cx.

(2) Vel *æqualiter* non dicitur proprio sensu, sed ut idem ac *similiter*, juxta græcum *ὁμοίως*, quia tam his providet suo modo quam illis.

(3) B. doctor affirmative respondet, et illa conclusio ex aliis præcedentibus evidenter de-

Ad *tertium* dicendum, quod intelligere et velle, significant solum actum; non autem in sua significatione includunt aliqua objecta ex quorum diversitate possit dici Deus magis vel minus scire aut velle, sicut circa amorem dictum est (in corp. art.).

#### ART. IV. — AN DEUS

##### SEMPER MAGIS DILIGAT MELIORA <sup>3</sup>.

De his etiam Sent. iii, dist. 32, art. 5, quæstionc. 1, 2, 3, 4, ut et prius, dist. 31, quæst. ii, art. 3, quæstionc. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non semper magis diligit meliora. Manifestum est enim quod Christus est melior toto genere humano, cum sit Deus et homo. Sed Deus magis dilexit genus humanum quam Christum; quia dicitur <sup>4</sup>: *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum*. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

2. Præterea, angelus est melior homine. Unde <sup>5</sup> dicitur de homine: *Minuisti eum paulominus ab angelis*. Sed Deus plus dilexit hominem quam angelum. Dicitur enim <sup>6</sup>: *Nusquam angelos apprehendit, sed semen Abraham apprehendit*. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

3. Præterea, Petrus melior fuit Joanne, quia plus Christum diligebat. Unde Dominus sciens hoc esse verum, interrogavit Petrum dicens: *Simon Joannis, diligis me plus his?* Sed tamen Christus plus dilexit Joannem quam Petrum. Ut enim dicit Augustinus super illud Joan. xx: *Vidit discipulum quem diligebat Jesus?* "Hoc ipso signo Joannes a cæteris discipulis discernitur; non quod solum eum, sed quod plus eum cæteris diligebat." Non ergo Deus semper magis diligit meliora.

4. Præterea, melior est innocens pœnitente; cum pœnitentia sit "secunda tabula post naufragium," ut dicit Hieronymus <sup>8</sup>. Sed Deus plus diligit pœnitentem quam innocentem, quia plus de eo gaudet. Dicitur enim <sup>9</sup>: *Dico vobis quod majus gaudium erit in cælo super uno peccatore pœnitentiam agente, quam super nonaginta novem justis, qui non*

ducitur. Nam ex hoc aliqua sunt meliora quod eis Deus magis bonum velit, et eis majus bonum velle nihil aliud est quam ea magis diligere.

(4) Rom. viii, 32.

(5) Ps. viii, 7.

(6) Hebr. ii, 16.

(7) Tract. ult.

(8) Cap. iii in Isa.

(9) Luc. xv, 7.

*indigent pœnitentia*. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

5. Præterea, melior est justus præscitus quam peccator prædestinatus. Sed Deus plus diligit peccatorem prædestinatum; quia vult ei majus bonum, scilicet vitam æternam. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

Sed *contra*. Unumquodque diligit sibi simile; ut patet per illud quod habetur<sup>1</sup>: *Omne animal diligit sibi simile*. Sed in tantum aliquid est melius, in quantum est Deo similis. Ergo meliora magis diliguntur a Deo.

CONCLUSIO. — Cum ex eo aliqua aliis meliora sint, quod eis majus bonum Deus vult, ipsum meliora magis diligere dicendum est.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, secundum prædicta, quod Deus magis diligit meliora. Dictum est enim (art. 2 et 3 præc.) quod Deum diligere magis aliquid, nihil aliud est quam ei majus bonum velie. Voluntas autem Dei est causa bonitatis in rebus. Et sic ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis majus bonum vult. Unde sequitur quod meliora plus amet.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus Christum diligit non solum plus quam totum humanum genus, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum; quia scilicet ei majus bonum voluit, quia dedit ei *nomen quod est super omne nomen*<sup>2</sup>, ut verus Deus esset. Nec aliquid ejus excellentiæ deperit ex hoc quod Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis; quinimo ex hoc factus est victor gloriosus. Factus enim est *principatus super humerum ejus*, ut dicitur<sup>3</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod naturam humanam assumptam a Dei Verbo in persona Christi, secundum prædicta (in arg. præc.), Deus plus amat quam omnes angelos; et melior est, maxime ratione unionis. Sed loquendo de humana natura communiter; eam angelicæ comparando, secundum ordinem ad gratiam et gloriam, æqualitas invenitur; cum eadem sit mensura hominis et angeli, ut dicitur<sup>4</sup>. Ita tamen quod quidam angeli

quibusdam hominibus, et quidam homines quibusdam angelis, quantum ad hoc potiores inveniuntur. Sed quantum ad conditionem naturæ angelus est melior homine. Nec ideo naturam humanam assumpsit Deus, quia hominem absolute plus diligeret, sed quia plus indigebat<sup>5</sup>; sicut bonus paterfamilias aliquid pretiosius dat servo ægrotanti, quod non dat filio sano.

Ad *tertium* dicendum, quod hæc dubitatio de Petro et Joanne multipliciter solvitur. Augustinus namque<sup>6</sup> refert hoc ad mysterium; dicens quod vita activa, quæ significatur per Petrum, plus diligit Deum quam vita contemplativa, quæ significatur per Joannem; quia magis sentit præsentis vitæ angustias, et æstuantius ab eis liberari desiderat, et ad Deum ire. Contemplativam vero vitam Deus plus diligit, quia magis eam conservat; non enim finitur simul cum vita corporis, sicut vita activa<sup>7</sup>. — Quidam vero dicunt quod Petrus plus dilexit Christum in membris. Et sic etiam a Christo plus fuit dilectus; unde ei Ecclesiam commendavit. Joannes vero plus dilexit Christum in seipso. Et sic etiam plus ab eo fuit dilectus; unde ei commendavit matrem<sup>8</sup>. — Alii vero dicunt quod incertum est quis horum plus Christum dilexerit amore charitatis; et similiter, quem Christus plus dilexerit in ordine ad majorem gloriam vitæ æternæ. Sed Petrus dicitur plus dilexisse, quantum ad quamdam promptitudinem, vel fervorem; Joannes vero plus dilectus, quantum ad quædam familiaritatis indicia, quæ Christus ei magis demonstrabat, propter ejus juventutem et puritatem. Alii vero dicunt quod Christus plus dilexit Petrum, quantum ad excellentius donum charitatis; Joannem vero plus, quantum ad donum intellectus. Unde simpliciter Petrus fuit melior et magis dilectus; sed Joannes secundum quid. Præsumptuosam tamen videtur hoc dijudicare; quia, ut dicitur<sup>9</sup>: *Spirituum ponderator est Dominus*, et non alius.

Ad *quartum* dicendum, quod pœnitentia

omnia prolixè ibi (Pars III, quæst. IV, art. I) ac eleganter cum variis antithesibus prosequitur.

(1) Eccli. XIII, 19. (2) Ut Phil. II, 9 factum esse significatur, postquam Christus humiliavit se usque ad mortem. (3) Isa. IX, 6. (4) Apoc. cap. IX.

(5) Fusius hujus mysterii rationes explicantur (pars III, q. IV, art. I). (6) Ubi sup. (7) Quæ

(8) Plus igitur Joannes Christum ut privatus privatum diligebat. Plus Petrus ut subditus Dominum, sive magis personam ejus diligebat Joannes, magis autem auctoritatem Petrus vel potestatis dignitatem. (9) Prcv. XVI, 2.



tes et innocentes se habent sicut excellentia et excessa. Nam sive sint innocentes, sive pœnitentes, illi sunt meliores et magis dilecti, qui plus habent de gratia. Cæteris autem paribus innocentia dignior est, et magis dilecta <sup>1</sup>. Dicitur tamen Deus plus gaudere de pœnitente quam de innocente; quia plerumque pœnitentes cautiores, humiliores, et ferventiores resurgunt. Unde Gregorius dicit ibidem <sup>2</sup> quod "dux in prælio eum militem plus diligit, qui post fugam reversus fortiter hostem premit, quam qui nunquam fugit, nec unquam fortiter fecit. „ Vel alia ratione; quia æquale donum gratiæ plus est comparatum pœnitenti, qui meruit penam, quam innocenti, qui non meruit: sicut centum marchæ <sup>3</sup> majus donum est, si dentur pauperi, quam si dentur regi.

Ad quintum dicendum, quod cum voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus, secundum illud tempus pensanda est bonitas ejus qui amatur a Deo, secundum quod dandum est ei ex bonitate divina aliquod bonum. Secundum ergo illud tempus quo prædestinato peccatori dandum est ex divina voluntate majus bonum, melior est; licet secundum aliquod aliud tempus sit pejor; quia et secundum aliquod tempus non est nec bonus, nec malus <sup>4</sup>.

## QUÆSTIO XXI.

### DE JUSTITIA ET MISERICORDIA DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem divini amoris, de justitia et misericordia ejus agendum est. Et circa hoc quaruntur quatuor: 1. Utrum in Deo sit justitia. — 2. Utrum justitia ejus veritas dici possit. — 3. Utrum in Deo sit misericordia. — 4. Utrum in omni opere Dei sit justitia et misericordia.

#### ART. I — UTRUM IN DEO SIT JUSTITIA <sup>5</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 46, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. 1, et Cont. gent. lib. 1, cap. 93.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit justitia. Justitia

(1) Cf. 2<sup>a</sup> 2, quæst. cvi, art. 2, et pars III, qu. lxxxviii, art. 2 ad 3. (2) Rom. xxxiv in Ev.

(3) Pro certo quodam auri vel argenti pondere usurpatur. Continebat pondus illud ex aurificum usu et æstimatione uncias octo, vel dimidium libræ; ut videre est in Syntagmate juris, lib. xixvi, cap. 2, num. 13, licet apud alios artifices uncias novem, lib. xxiii, cap. 13, n. 8.

(4) Addit Nicolajus nempe cum natus adhuc non est.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo per ra-

enim contra temperantiam dividitur. Temperantia autem non est in Deo. Ergo nec justitia.

2. Præterea, quicumque facit omnia pro libito suæ voluntatis, non secundum justitiam operatur. Sed, sicut dicit Apostolus <sup>6</sup>, *Deus operatur omnia secundum consilium suæ voluntatis*. Non ergo ei justitia debet attribui.

3. Præterea, actus justitiæ est reddere debitum. Sed Deus nulli est debitor. Ergo Deo non competit justitia.

4. Præterea, quidquid est in Deo, est ejus essentia. Sed hoc non competit justitiæ. Dicit enim Boetius <sup>7</sup> quod "bonum essentiam; justum vero actum respicit. „ Ergo justitia non competit Deo.

Sed contra est, quod dicitur <sup>8</sup>: *Justus Dominus, et justitiam dilexit*.

CONCLUSIO. — Cum omnia nostra ex Deo sint, nec quisquam quippiam dederit, pro quo sibi a Deo retribuatur, jure in ipso justitia commutativa non est, sed distributiva; quæ singulis quod sibi ad sui complementum spectat, tribuere dicitur, ut inde universi ordo servetur.

Respondeo dicendum quod duplex est species justitiæ. Una quæ consistit in mutua datione et acceptione; ut puta quæ consistit in emptione et venditione, et aliis hujusmodi communicationibus vel commutationibus. Et hæc dicitur a Philosopho <sup>9</sup> *justitia commutativa*, vel directiva commutationum sive communicationum. Et hæc non competit Deo; quia ut dicit Apostolus <sup>10</sup>: *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei* <sup>11</sup>? Alia, quæ consistit in distribuendo; et dicitur *distributiva justitia*, secundum quam aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiæ, vel cujuscumque multitudinis gubernatæ, demonstrat hujusmodi justitiam in gubernante; ita ordo universi, qui

tionem rejicias hæresim gnosticorum, Apellis, albanensium dicentium: reperiri Deum malum. Si enim Deus malus est, justus non est, et si in eo justitia est, non potest esse malus.

(6) Ephes. i, 11. (7) Lib. de hebd. (8) Ps. x, 8.

(9) Ethic. lib. v, cap. 4. (10) Rom. xi, 35.

(11) Quamvis justitia commutativa proprie dicta non sit in Deo, inquantum nihil nostrum habemus, quod ei demus ut pro eo nobis aliquid retribuatur; aliquis tamen actus commutativæ justitiæ in ipso reperitur qui consistit in retribuendo præmia et pœnas pro meritis.



apparet tam in rebus naturalibus, quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei justitiam. Unde dicit Dionysius <sup>1</sup>: "Oportet videro in hoc veram Dei esse justitiam, quod omnibus tribuit propria, secundum uniuscujusque existentium dignitatem; et uniuscujusque naturam in proprio salvat ordine et virtute."

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtutum moralium quædam sunt circa passiones; sicut temperantia circa concupiscentias, fortitudo circa timores et audacias, mansuetudo circa iram. Et hujusmodi virtutes Deo attribui non possunt nisi secundum metaphoram; quia in Deo neque passiones sunt, ut supra dictum est (quæst. xx, art. 1), neque appetitus sensitivus, in quo sunt hujusmodi virtutes sicut in subjecto, ut dicit Philosophus <sup>2</sup>. Quædam vero virtutes morales sunt circa operationes, ut puta circa donationes et sumptus; ut justitia et liberalitas et magnificentia, quæ etiam non sunt in parte sensitiva, sed in voluntate. Undo nihil prohibet hujusmodi virtutes in Deo ponere; non tamen circa actiones civiles, sed circa actiones Deo convenientes. Ridiculum est enim secundum virtutes politicas Deum laudare <sup>3</sup>, ut dicit Philosophus <sup>4</sup>.

Ad *secundum* dicendum quod cum bonum intellectum sit objectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suæ sapientiæ habet. Quæ quidem est sicut lex justitiæ, secundum quam ejus voluntas recta et justa est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, juste facit; sicut et nos quod secundum legem facimus, juste facimus. Sed nos quidem secundum legem alicujus superioris, Deus autem sibi ipsi est lex.

Ad *tertium* dicendum, quod unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicujus quod ad ipsum ordinatur. Sicut servus est domini, et non e converso: nam "liberum est, quod sui causa est" <sup>5</sup>. In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiæ vel necessitatis alicujus ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus

in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum; sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquæque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina. Aut secundum quod aliquid debetur Deo; aut secundum quod aliquid debetur rei creatæ: et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod ejus sapientia et voluntas habet, et quod ipsius bonitatem manifestat. Et secundum hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatæ, quod habeat id quod ad ipsam ordinatur; sicut homini quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant. Et sic etiam Deus operatur justitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suæ naturæ et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo; quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinæ sapientiæ. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor; quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. Et ideo justitia quandoque dicitur in Deo condecencia suæ bonitatis; quandoque vero retributio pro meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus dicens: "Cum punis malos, justum est; quia illorum meritis convenit. Cum vero parcis malis, justum est; quia bonitati tuæ condecens est" <sup>6</sup>.

Ad *quartum* dicendum, quod licet justitia respiciat actum, non tamen per hoc excluditur quin sit essentia Dei; quia etiam id quod est de essentia rei, potest esse principium actionis. Sed bonum non semper respicit actum; quia aliquid dicitur esse bonum non solum secundum quod agit, sed etiam secundum quod in sua essentia perfectum est. Et propter hoc ibidem dicitur quod bonum comparatur ad justum, sicut generale ad speciale.

gratia est, ut Bessarion interpretatur. Servi enim, ait B. Thomas, dominorum sunt et propter dominos operantur, ut eis acquirant quidquid acquirunt. Liberi autem homines sunt seipsorum utpote sibi acquirentes et operantes.

(6) Sive paulo plenius: Cum parcis malis, justum est, non quia illorum meritis, sed quia bonitati tuæ condecens est, ut cap. 10 Prosologii habet.

(1) De div. nom. cap. 8.

(2) Ethic. lib. III, cap. 2.

(3) Hic Aristoteles Deos fore ridiculos inculcat, si commercia more hominum vel nundinas agerent, aliaque id genus quæ ad vitam civilem spectant.

(4) Ethic. lib. X, cap. 8.

(5) In ablativo, id est, suiipsius, et non alterius

**ART. II. — UTRUM JUSTITIA DEI SIT VERITAS <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. iv, dist. 46, quæst. 1, art. 1, quæst. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia Dei non sit veritas. Justitia enim est in voluntate. Est enim rectitudo voluntatis, ut dicit Anselmus <sup>2</sup>, veritas autem est in intellectu, secundum Philosophum <sup>3</sup>. Ergo justitia non pertinet ad veritatem.

2. Præterea, veritas secundum Philosophum <sup>4</sup> est quædam alia virtus a justitia. Non ergo veritas pertinet ad rationem justitiæ.

Sed contra est, quod dicitur <sup>5</sup>: *Misericordia et veritas obviaverunt sibi*. Et ponitur ibi veritas pro justitia.

**CONCLUSIO.** — Justitia in Deo reperiata convenienter veritas nominatur, secundum quam res intellectui conformantur.

Respondeo dicendum quod veritas consistit in adæquatione intellectus et rei, sicut supra dictum est (quæst. xvi, art. 1). Intellectus autem, qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura. E converso autem est de intellectu, qui accipit scientiam a rebus. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus, veritas consistit in hoc quod intellectus adæquatur rei, ut in nobis accidit. Ex eo enim quod res est, vel non est, opinio nostra et ratio vera vel falsa est. Sed quando intellectus est regula vel mensura rerum, veritas consistit in hoc quod res adæquantur intellectui; sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti. Sicut autem se habent artificia ad artem, ita se habent opera justa ad legem, cui concordant. Justitia igitur Dei, quæ constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiæ suæ, quæ est lex ejus, convenienter veritas nominatur. Et sic etiam dicitur in nobis veritas justitiæ <sup>6</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia, quantum ad legem regulantem, est in ratione vel intellectu; sed quan-

tum ad imperium, quo opera regulantur secundum legem, est in voluntate.

Ad secundum dicendum, quod veritas illa de qua loquitur Philosophus ibi, est quædam virtus per quam aliquis demonstrat se talem in dictis vel factis, qualis est. Et sic consistit in conformitate signi ad significatum; non autem in conformitate effectus ad causam et regulam, sicut de veritate justitiæ dictum est (in corp. art.).

**ART. III. — UTRUM MISERICORDIA COMPETAT DEO <sup>7</sup>.**

De his etiam in 22, quæst. xxx, art. 2 ad 1, et et Sent. iv, dist. 46, quæst. ii, art. 2, quæstionc. 1, et Cont. gent. lib. i, cap. 91, et Psal. xxiv, col. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod misericordia Deo non competat. Misericordia enim est species tristitiæ, ut dicit Damascenus <sup>8</sup>. Sed tristitia non est in Deo. Ergo nec misericordia.

2. Præterea, misericordia est relaxatio justitiæ. Sed Deus non potest prætermittre id quod ad justitiam suam pertinet. Dicitur enim <sup>9</sup>: *Si non credimus, ille fidelis permanet, seipsum negare non potest*. Negaret autem seipsum, ut dicit glossa <sup>10</sup>, si dicta sua negaret. Ergo misericordia Deo non competit.

Sed contra est, quod dicitur <sup>11</sup>: *Misericors et misericors Dominus*.

**CONCLUSIO.** — Cum de aliorum miseria tristari minime Deo conveniat, sed magis eam repellere, misericordia non secundum passionis affectum, sed effectum, maxime ei convenire dicitur.

Respondeo dicendum quod misericordia est Deo maxime attribuenda; tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum. — Ad cujus evidentiam considerandum est quod misericors dicitur aliquis quasi *habens miserum cor* <sup>12</sup>; quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset ejus propria miseria. Et ex hoc sequitur quod operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam; et hic est misericordiæ effectus. Tristari ergo de

debemus, vel veritatem ex justitia manifestamus, ut explicatur (sup. quæst. xvi, art. 2 ad 3, et 2 2, quæst. cix, art. 3 ad 3).

(7) Ex hoc articulo habes quomodo iterum hæresim Novatiani, jam quæst. xx, art. 1 enarratam, interimas, blasphemio ore dicentis: Deum esse crudelem. (8) De orth. fid. lib. ii, cap. 14.

(9) 11. Tim. ii, 13. (10) Interl. ibid. (11) Ps. cx, 4.

(12) Sic Augustinus quoque (Lib. de moribus Ecclesiæ catholicæ, cap. 27).

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte veritatem fuisse positam pro justitia (Ps. xiv): *Universa via Domini misericordia et veritas*. (Ps. lx): *Misericordiam et veritatem ejus quis requirit?* (Is. xxxix): *Fiat pax et veritas*, pro quo 70 vertunt: *Fiat pax et justitia*.

(2) Dial. de verit. cap. 13.

(3) Met. lib. vi, text. 8, et Ethic. lib. vi, cap. 2.

(4) Ethic. lib. iv, cap. 7. (5) Psal. lxxxiv, 11.

(6) Prout reddimas unicuique quod ex lege



miseria alterius non competit Deo <sup>1</sup>, sed repellere miseriam alterius hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur nisi per alicujus bonitatis perfectionem. Prima autem origo bonitatis Deus est, ut supra ostensum est (quæst. vi, art. 4). — Sed considerandum est quod elargiri perfectiones rebus pertinet quidem et ad bonitatem divinam, et ad justitiam, et ad liberalitatem et misericordiam; tamen secundum aliam et aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolute considerata pertinet ad bonitatem, ut supra ostensum est (quæst. vi, art. 2 et 4). Sed in quantum perfectiones rebus a Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad justitiam, ut dictum est supra (art. 2<sup>us</sup> huj. quæst.). In quantum vero non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solum propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. In quantum vero perfectiones datæ rebus a Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

Ad primum igitur dicendum, quod objectio illa procedit de misericordia, quantum ad passionis affectum.

Ad secundum dicendum, quod Deus misericorditer agit, non quidem contra justitiam suam faciendo, sed aliquid supra justitiam operando; sicut si alicui, cui debentur centum denarii, aliquis ducentos det de suo, talis non contra justitiam facit, sed liberaliter vel misericorditer operatur. Et similiter si aliquis offensam in se commissam remittat. Qui enim aliquid remittit, quodammodo donat illud. Unde Apostolus remissionem *donationem* vocat <sup>2</sup>: *Donate invicem sicut et Christus vobis donavit*. Ex quo patet <sup>3</sup> quod misericordia non tollit justitiam, sed est quædam justitiæ plenitudo. Unde dicitur <sup>4</sup> quod *misericordia superexaltat iudicium* (sive superexcedit).

(1) Misericordia materialiter spectata, id est secundum quod importat tristitiam, vel motum alium appetitus sensitivi, non competit Deo, sed ea formaliter et absolute intellecta tantum in eo reperitur. (2) Ephes. iv, 32.

(3) Nempe cum ait *Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis propter veritatem Dei ad confirmandas promissiones patrum*; gentes autem super misericordiam honorare Deum, ut videre est (vers. 8). (4) Jacob. ii, 13. (5) Jacob. i. c.

(6) Rom. xv.

(7) Psal. xxv. 10.

(8) Ubi Theodoretus *omnes vias* interpretatur administrationes omnes in remuneratione bonorum, et malorum punitione.

# ART. IV. — UTRUM IN OMNIBUS OPERIBUS DEI SIT MISERICORDIA ET JUSTITIA.

De his etiam Sent. iv, dist. 46, quæst. ii, art. 2, quæstiunc. ii, et Cont. gent. lib. ii, cap. 23, et De verit. quæst. xxviii, art. 1 ad 8, et De potent. quæst. v, art. 4 ad 6, et Psal. xxiv, col. 6, et Rom. xv.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod non in omnibus Dei operibus sit misericordia et justitia. Quædam enim opera Dei attribuuntur misericordiæ, ut justificatio impii; quædam vero justitiæ, ut damnatio impiorum. Unde dicitur <sup>5</sup>: *Judicium sine misericordia fiet ei qui non fecerit misericordiam*. Non ergo in omni opere Dei apparet misericordia et justitia.

2. Præterea, Apostolus <sup>6</sup> conversionem Judæorum attribuit justitiæ et veritati; conversionem autem gentium misericordiæ. Ergo non in quolibet opere Dei est justitia et misericordia.

3. Præterea, multi justii in hoc mundo affliguntur. Hoc autem est injustum. Non ergo in omni opere Dei est justitia et misericordia.

4. Præterea, justitiæ est reddere debitum, misericordiæ autem sublevare miseriam. Et sic tam justitia quam misericordia aliquid præsupponit in suo opere. Sed creatio nihil præsupponit. Ergo in creatione neque misericordia est, neque justitia.

Sed contra est, quod dicitur <sup>7</sup>: *Omnes viæ Domini misericordia et veritas* <sup>8</sup>.

CONCLUSIO. — Cum in cunctis Dei operibus quod sibi et creaturæ debetur, nullo prorsus modo a Deo prætermitti oporteat, et debitum omne in aliquid ex divina bonitate collatum reducatur, necesse est in quovis illius opere justitiam et misericordiam inveniri.

Respondeo dicendum quod necesse est quod in quolibet opere Dei misericordia et veritas inveniantur; si tamen misericordia pro remotione cujuscumque defectus accipiatur; quamvis non omnis defectus proprie possit dici miseria, sed solum defectus rationalis naturæ quam contingit esse felicem. Nam miseria felicitati opponitur <sup>9</sup>. — Hujus autem necessitatis ratio est, quia cum debitum quod ex divina justitia redditur, sit vel debitum Deo, vel debitum alicui crea-

(9) Unde illius tantum esse potest, cujus est felicitas. Felicitatem porro solius creaturæ rationalis esse Philosophus ostendit (Eth. lib. ii), apud S. Thomam (lect. xiv).



turæ, neutrum potest in aliquo opere Dei prætermitti. Non enim potest facere aliquid Deus, quod non sit conveniens sapientiæ et bonitati ipsius; secundum quem modum diximus aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam quidquid in rebus creatis facit, secundum convenientem ordinem et proportionem facit, in quo consistit ratio justitiæ. Et sic oportet in omni opere Dei esse justitiam. — Opus autem divinæ justitiæ semper præsupponit opus misericordiæ, et in eo fundatur. Creaturæ enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in ea præexistens, vel præconsideratum. Et rursus, si illud creaturæ debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinæ voluntatis dependeat, quæ est ultimus finis. Utpote si dicamus quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem; animam vero rationalem habere, ad hoc quod sit homo; hominem vero esse, propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantum ad primam radicem ejus. Cujus virtus salvatur in omnibus consequentibus, et etiam vehementius in eis operatur; sicut *causa primaria vehementius influit quam causa secunda* <sup>1</sup>. Et propter hoc etiam ea quæ alicui creaturæ debentur, Deus ex abundantia suæ bonitatis largius dispensat quam exigit proportio rei. Minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem justitiæ, quam quod divina bonitas confert, quæ omnem proportionem creaturæ excedit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quædam opera attribuuntur justitiæ, et quædam misericordiæ; quia in quibusdam vehementius apparet justitia, in quibusdam misericordia. Et tamen in damnatione reproborum apparet misericordia; non quidem totaliter relaxans, sed aliquantulum allevians; dum punit citra condignum. Et in justificatione impii apparet justitia; dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit; sicut de Magda-

lena <sup>2</sup> legitur <sup>3</sup>: *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.*

Ad *secundum* dicendum quod justitia et misericordia Dei apparet in conversione Judæorum, et gentium. Sed aliqua ratio justitiæ apparet in conversione Judæorum, quæ non apparet in conversione gentium; sicut quod salvati sunt propter promissiones patribus factas.

Ad *tertium* dicendum, quod in hoc etiam quod justi puniuntur in hoc mundo, apparet justitia et misericordia; inquantum per hujusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur; secundum illud Gregorii <sup>4</sup>: "Mala quæ in hoc mundo nos premunt, ad Deum nos ire compellunt."

Ad *quartum* dicendum, quod licet creationi non præsupponatur aliquid in rerum natura, præsupponitur tamen aliquid in Dei cognitione. Et secundum hoc, etiam salvatur ibi ratio justitiæ, inquantum res in esse producit secundum quod convenit divinæ sapientiæ, et bonitati. Et salvatur quodammodo ratio misericordiæ, inquantum res de non esse in esse mutatur.

## QUESTIO XXII.

### DE PROVIDENTIA DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consideratis autem his quæ ad voluntatem absolute pertinent, procedendum est ad ea quæ respiciunt simul intellectum et voluntatem. Hujusmodi autem est providentia quidem respectu omnium; prædestinatio vero, et reprobatio, et quæ ad hæc consequuntur, respectu hominum; specialiter in ordine ad æternam salutem. Nam et post morales virtutes, in scientia morali, consideratur de prudentia, ad quam providentia pertinere videtur. Circa providentiam autem Dei quærentur quatuor: 1. Utrum Deo conveniat providentia. — 2. Utrum omnia divinæ providentiæ subsint. — 3. Utrum divina providentia immediate sit de omnibus. — 4. Utrum providentia divina imponat necessitatem rebus provisus.

#### ART. I. — UTRUM PROVIDENTIA DEO CONVENIAT <sup>5</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 95, et De verit., quæst. v, art. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod providentia Deo non conveniat.

in officio suo de utraque loquitur ut de una.

(3) Luc. VII, 47. (4) Mor. lib. XXVI, cap. 9.

(5) Responsio affirmativa est fidei contra atheos, hæreticos et omnes philosophos qui contendunt aut nullum esse Deum, aut nullam divinam providentiam.

(1) Colligitur ex prima propositione libri *De causis*.

(2) De muliere peccatrice innominata hoc dicit Lucas, et non pauci sunt qui de Magdalena putant; sed eandem affirmat Gregorius, et Gregorii sensum Ecclesia sequitur, cum promiscue

Providentia enim, secundum Tullium <sup>1</sup>, est pars prudentiæ. Prudentia autem, cum sit bene consiliativa, secundum Philosophum <sup>2</sup>, Deo competere non potest, qui nullum dubium habet unde eum consilari oporteat. Ergo providentia Deo non competit.

2. Præterea, quidquid est in Deo, est æternum. Sed providentia non est aliquid æternum, est enim circa existentia, quæ non sunt æterna, secundum Damascenum <sup>3</sup>. Ergo providentia non est in Deo.

3. Præterea, nullum compositum est in Deo. Sed providentia videtur esse aliquid compositum; quia includit in se voluntatem et intellectum. Ergo providentia non est in Deo.

Sed contra est, quod dicitur <sup>4</sup>: *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia.*

CONCLUSIO. — Cum in mente divina præexistent omnium rerum rationes, prout in finem (et præcipue ultimum) ordinantur, in eo providentiam esse necesse est; quæ est ratio ordinis rerum in finem.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, a Deo creatum est, ut supra ostensum est (quæst. vi, art. 4). In rebus autem creatis invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem; et præcipue in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est (quæst. præc., art. 4). Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens a Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cujuslibet sui effectus, oportet rationem in ipso præexistere, ut ex superioribus patet (quæst. xix, art. 4); necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina præexistat. Ratio autem ordinandorum in finem proprie *providentia* est. Est enim principalis pars *prudentiæ*, ad quam aliæ duæ partes ordinantur; scilicet memoria præteritorum, et intelligentia præsentium; prout ex præteritis memoratis, et præsentibus intellectis, conjectamus de futuris providendis. Prudentiæ autem proprium est,

secundum Philosophum <sup>5</sup>, ordinare alia in finem, sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens qui bene ordinat actus suos ad finem vitæ suæ; sive respectu aliorum sibi subjectorum in familia, vel civitate, vel regno; secundum quem modum dicitur <sup>6</sup>: *Fidelis servus et prudens quem constituit dominus super familiam suam.* Et secundum hunc modum prudentia vel providentia Deo convenire potest. Nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem *providentia* in Deo nominatur. Unde Boetius <sup>7</sup> dicit quod “providentia est ipsa diviua ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit <sup>8</sup>.” Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto.

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum Philosophum <sup>9</sup>, “Prudentia proprie est præceptiva eorum de quibus *eubulia* recte consiliatur, et synesis recte iudicat.” Unde, licet consilari non competat Deo secundum quod consilium est inquisitio de rebus dubiis, tamen præcipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo; secundum illud <sup>10</sup>: *Præceptum posuit et non præteribit.* Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiæ et providentiæ. — Quamvis etiam dici possit quod ipsa ratio rerum agendarum *consilium* in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt. Unde dicitur <sup>11</sup>: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.*

Ad secundum dicendum, quod ad providentiæ curam duo pertinent: scilicet *ratio ordinis*, quæ dicitur providentia et dispositio; et *executio ordinis*, quæ dicitur gubernatio. Quorum primum est æternum; secundum temporale.

Ad tertium dicendum, quod providentia est in intellectu, sed præsupponit voluntatem finis. Nullus enim præcipit de agendis propter finem, nisi velit finem. Unde et prudentia præsupponit virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum, ut dicitur <sup>12</sup>. Et tamen si provi-

(1) De invent. lib. ii. (2) Ethic. lib. vi, cap. 5.

(3) De fid. orth. lib. ii, cap. 29.

(4) Sap. xiv, 3. (5) Ethic. lib. vi, cap. 12.

(6) Matt. xxiv, 45. (7) De consol. lib. iv, prosa 6.

(8) Sensus autem illius definitiois est quod

providentia sit notitia Dei practica, qua ab æterno præordinavit et in tempore dirigit unamquamque rem in suum finem.

(9) Ethic. lib. vi, cap. 9. (10) Psal. cxlviii, 3.

(11) Iohes. i, 11. (12) Ethic. lib. vi, cap. 12.



dentia ex æquali respiceret voluntatem et intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinæ simplicitatis, cum voluntas et intellectus in Deo sint idem, ut supra dictum est (quæst. xix, art. 2 et 4).

## ART. II. — UTRUM OMNIA

SINT SUBJECTA DIVINÆ PROVIDENTIÆ <sup>1</sup>.

De his etiam infra qu. ciii, art. 5, ut et Sent. I, dist. 39, quæst. I, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 64, 94, 95, 111, et De verit. quæst. v, art. 2 et seq. Et Opusc. II, cap. 126, 137, 138, et Opusc. xv, cap. 13, 14, 15

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia sint subjecta divinæ providentiæ. Nullum enim provisum est fortuitum. Si ergo omnia sunt provisa a Deo, nihil erit fortuitum. Et sic perit casus et fortuna, quod est contra communem opinionem.

2. Præterea, omnis sapiens provisor excludit defectum et malum, quantum potest, ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse. Aut igitur Deus non potest ea impedire, et sic non est omnipotens, aut non de omnibus curam habet.

3. Præterea, quæ ex necessitate eveniunt, providentiam seu prudentiam non requirunt. Unde, secundum Philosophum <sup>2</sup>, "Prudentia est recta ratio contingentium, de quibus est consilium et electio." Cum igitur multa in rebus ex necessitate eveniant, non omnia providentiæ subduntur.

4. Præterea, quicumque dimittitur sibi, non subest providentiæ alicujus gubernantis. Sed homines sibi ipsis dimittuntur a Deo; secundum illud <sup>3</sup>: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui*. Et specialiter mali; secundum illud <sup>4</sup>: *Dimisi illos secundum desideria cordis eorum*. Non igitur omnia divinæ providentiæ subsunt.

5. Præterea, Apostolus <sup>5</sup> dicit quod *non est Deo cura de bobus*. Et eadem ratione de aliis creaturis irrationalibus.

(1) Fide certa tenendum quod in Deo sit providentia omnium rerum, tam singularium quam universalium, tam corruptibilium quam incorruptibilium, tam contingentium quam necessariarum, tam vilium quam nobilium. Ita docet Scriptura (Matth. vi): *Respice volatilia cæli quæ non serunt, neque metunt.... et Deus pascit illa. Nonne vos magis pluris estis illis?* (Matth. x): *Nonne duo passeret asse veneunt? Et unus ex illis non cadet supra terram sine Patre vestro...* (Luc. xii): *Capilli capitis vestri omnes numerati sunt, etc.*

(2) Ethic. lib. vi, cap. 9 et seq.

(3) Eccli. xv, 14. (4) Psal. lxxx, 13.

(5) I. Cor. ix, 9.

(6) Sap. viii, 1.

Non igitur omnia subsunt divinæ providentiæ.

Sed contra est, quod dicitur <sup>6</sup> de divina sapientia, quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*.

CONCLUSIO. — Deus cum omnium sit prima causa, omnia etiam in particulari cognoscens; quævis subjecta esse divinæ providentiæ, non tantum in universali, sed etiam in singulari, necessaria est.

Respondeo dicendum quod quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut Democritus et Epicuræi, ponentes mundum factum esse casu <sup>7</sup>. Quidam vero posuerunt <sup>8</sup> incorruptibilia tantum providentiæ subjacere; corruptibilia vero non secundum individua, sed secundum species; sic enim incorruptibilia sunt. Ex quorum persona dicitur <sup>9</sup>: *Nubes, latibulum ejus, et circa cardines cæli perambulatur, neque nostra considerat*. A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyses <sup>10</sup> homines, propter splendorem intellectus, quem participant. In aliis autem individuis corruptibilibus aliorum opinio est secutus. — Sed necesse est dicere omnia divinæ providentiæ subjacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicujus agentis aliquid provenire non ordinatum ad finem, quia effectus ille consequitur ex alia causa præter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quæ habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in

(7) De Democrito notum quod ex atomis fortuito concurrentibus mundum dixerit factum esse, et Epicurus præcipua dogmata ex Democrito desumpsit.

(8) Ea sententia fuit Moysis Maimonidis docentis Dei providentiæ non subesse nec singularia, nec contingentia particularia, et Averrois negantis Providentiam esse de individuis et de hic inferius existentibus; attamen Moyses, ut observat auctor, homines excepit.

(9) Job xxii, 14.

(10) Ita perpetuo vocat D. Thomas Moysem Maimonidem qui omnium Judæorum doctorum fuit præclarissimus.



finem; secundum illud Apostoli <sup>1</sup>: *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt* <sup>2</sup>. Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est (art. præc.), necesse est omnia, in quantum participant esse, intantum subdi divinæ providentiæ. — Similiter etiam supra ostensum est (quæst. xiv, art. 6 et 11) quod Deus omnia cognoscit, et universalia et particularia. Et cum cognitio ejus comparetur ad res sicut cognitio artis ad artefacta, ut supra dictum est (loc. prox. eit.), necesse est quod omnia supponantur ejus ordini, sicut omnia artefacta subduntur ordini artis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliter est de causa universali, et de causa particulari. Ordinem enim causæ particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causæ universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causæ particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impediens; sicut lignum impeditur a combustionem per actionem aquæ. Unde, cum omnes causæ particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causæ universalis effugere. In quantum igitur aliquis effectus ordinem alieius causæ particularis effugit, dicitur esse casuale, vel fortuitum, respectu causæ particularis; sed respectu causæ universalis, a cujus ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum. Sicut et concursus duorum servorum, licet sit casus quantum ad eos, est tamen provisor a domino, qui eos sciens, sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat.

Ad *secundum* dicendum, quod aliter de eo est qui habet curam alieius particularis, et de provisoro universali; quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod ejus curæ subditur, quantum potest; sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem; sed

tamen sunt de intentione naturæ universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi. Nam " corruptio unius est generatio alterius <sup>3</sup> ", per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo. Non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus <sup>4</sup>: " Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo. " — Ex duabus autem rationibus, quas nunc solvimus, videntur moti fuisse qui divinæ providentiæ subtraxerunt corruptibilia, in quibus inveniuntur casus et mala.

Ad *tertium* dicendum, quod homo non est institutor naturæ, sed utitur in operibus artis et virtutis, ad suum usum, rebus naturalibus. Unde providentia humana non se extendit ad necessaria quæ ex natura proveniunt, ad quæ tamen se extendit providentia Dei, qui est auctor naturæ. Et ex hac ratione videntur moti fuisse, qui eursum rerum naturalium subtraxerunt divinæ providentiæ, attribuentes ipsum necessitati materiæ, ut Democritus, et alii naturales antiqui <sup>5</sup>.

Ad *quartum* dicendum, quod in hoc quod dicitur, *Deum hominem sibi reliquisse*, non excluditur homo a divina providentia; sed ostenditur quod non præfigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus, quæ aguntur tantum quasi ab altero directæ in finem; non autem seipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturæ rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur et eligunt. Unde signanter dicit, *In manu consilii sui*. Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducit

plus, quia creationem (cum novitate saltem essendi) nesciebat. (4) Enchir. cap. 11.

(5) Sic designat S. Thomas omnes philosophos qui olim non alia rerum principia quam naturæ elementa agnoverunt; quasi operis artefacti forma naturali dumtaxat ligni aut lapidis dispositioni et non ingenio artificis attribueretur.

(1) Rom. xiii, 1.

(2) In Vulgata legitur: *Quæ autem sunt* (scilicet potestates) *a Deo ordinatæ sunt* (id est a Deo institutæ).

(3) Usurpatum ex libro 1 de generatione et corruptione. text. 17, ubi tamen perperam *perpetuam transmutationem* inde concludit Philoso-

in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quæ ex libero arbitrio fiunt, divinæ providentiæ subdantur. Providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universali. Hominum autem iustorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam quam impiorum; inquantum non permittit contra eos evenire aliquid quod finaliter impediatur salutem eorum. Nam *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, ut dicitur<sup>1</sup>. Sed ex hoc ipso quod impios non retrahit a malo culpæ, dicitur eos dimittere; non tamen ita quod totaliter ab ejus providentia excludantur; alioquin in nihilum deciderent, nisi per ejus providentiam conservarentur. — Et ex hac ratione videtur motus fuisse Tullius<sup>2</sup>, qui res humanas de quibus consiliamur, divinæ providentiæ subtrahit.

Ad quintum dicendum, quod quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, ut dictum est (quæst. xix art. 10) speciali quodam modo subditur divinæ providentiæ, ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam, vel ad meritum, et reddatur ei aliquid ut pœna vel præmium<sup>3</sup>. Et quantum ad hoc, curam Dei Apostolus a bobus removet; non tamen ita quod individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existimavit.

### ART. III. — UTRUM DEUS IMMEDIATE OMNIBUS PROVIDEAT<sup>4</sup>.

De his etiam infra, quæst. ciii, art. 6, et Cont. gent. lib. iii, cap. 76, 77, 83, 94, et Opusc. ii, cap. 130 et 131, et Opusc. xv, cap. 14.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non immediate omnibus provideat. Quidquid enim est dignitatis Deo est attribuendum. Sed ad dignitatem alicujus regis pertinet quod habeat ministros, quibus mediantibus, subditis provideat. Ergo multo magis Deus non immediate omnibus providet.

(1) Rom. viii, 28.

(2) Origo peccati omnibus antiquis philosophis qui a lumine gratuito et supernaturali fuerunt orbat, semper difficultates inextricabiles præse tulit, et Tullius, quamvis merito ut omnium sapientissimus et excultissimus habeatur, his tamen scopulis infelicitèr hæsit.

(3) Non in ordine supernaturali tantum de quo nulla cum bobus comparatio moveri posset; sed in ordine naturali, prout eibus est merces quædam, sed non bobus.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per ra-

2. Præterea, ad providentiam pertinet res in finem ordinare. Finis autem cujuslibet rei est ejus perfectio et bonum. Ad quamlibet autem causam pertinet effectum suum perducere ad bonum: quælibet igitur causa agens est causa effectus providentiæ. Si igitur Deus omnibus immediate providet, subtrahuntur omnes causæ secundæ.

3. Præterea, Augustinus dicit<sup>5</sup> quod „ melius est quædam nescire quam scire; „ ut vilia. Et idem dicit Philosophus<sup>6</sup>. Sed omne quod est melius, Deo est attribuendum. Ergo Deus non habet immediate providentiam quorumdam vilium et minimorum.

Sed contra est, quod dicitur<sup>7</sup>: *Quem constituit alium super terram; aut quem posuit super orbem, quem fabricatus est?* Super quo dicit Gregorius<sup>8</sup>: „ Mundum per seipsum regit, quem per seipsum condidit. „

CONCLUSIO. — Immediate Deus omnibus providet, quoad ordinis rationem; quoad executionem ordinis vero per aliqua media providet.

Respondeo dicendum quod ad providentiam duo pertinent; scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem<sup>9</sup> et executio hujus ordinis, quæ gubernatio dicitur. — Quantum igitur ad primum horum Deus immediate omnibus providet; quia in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum<sup>10</sup>, et quascumque causas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione præhabuerit. — Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinæ providentiæ; quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis; ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet. — Et secundum hoc excluditur opinio Platonis, quam narrat Gregorius Nyssenus<sup>11</sup>, tri-

tionem ostendas recte dictum (Job xxxiv): *Quem constituit alium super terram? aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* et tamen ab Ecclesia dici posse: *Deus, qui miro ordine angelorum ministeria hominumque dispensas, concede propitius*, etc. (5) Ench. c. 17. (6) Met. lib. xii, text. 51.

(7) Job xxxiv, 13.

(8) Mor. lib. xxiv, c. 26.

(9) Id est, ipsa dispositio per quam ordinantur in finem.

(10) In illis ordinandis et disponendis nullius utitur consilio.

(11) De Prov. lib. viii, cap. 3. — Opus hoc quod



plicem providentiam ponentis: quarum prima est summi Dei, qui primo et principaliter providet rebus spiritalibus, et consequenter toti mundo, quantum ad genera, species et causas universales. Secunda vero providentia est, qua providetur singularibus generabilium et corruptibilium: et hanc attribuit diis qui circumeunt cælos; id est substantiis separatis, quæ movent corpora cælestia circulariter. Tertia vero providentia est rerum humanarum, quam attribuebat dæmonibus, quos platonici ponebant medios inter nos et Deos, ut narrat Augustinus <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod habere ministros executores suæ providentiæ pertinet ad dignitatem regis. Sed quod non habeat rationem eorum quæ per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operativa tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat in quibus est actus.

Ad *secundum* dicendum, quod per hoc quod Deus habet immediate providentiam de rebus omnibus, non excluduntur causæ secundæ, quæ sunt executrices hujus ordinis <sup>2</sup>; ut ex supra dictis patet (quæst. xix, art. 5 et 8).

Ad *tertium* dicendum, quod nobis melius est non cognoscere mala et vilia, inquantum per ea impedimur a consideratione aliquorum meliorum; quia non possumus simul multa intelligere, et inquantum cogitatio malorum pervertit interdum voluntatem in malum. Sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia uno intuitu videt, et cujus voluntas ad malum flecti non potest.

#### ART. IV. — UTRUM PROVIDENTIA

REBUS PROVISIS NECESSITATEM IMPONAT <sup>3</sup>.

De his etiam supra, quæst. xix, art. 8, et art. 12, et quodlib. x, art. 4, ut et Sent. I, dist. 39, quæst. II, art. 2. Et Cont. gent. lib. III, cap. 69, 70, 71, 93 et 94. Et Opusc. II, cap. 141 et 142. Et Opusc. xv, cap. 15.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod divina providentia necessita-

tem rebus provisus imponat. Omnis enim effectus qui habet aliquam causam per se, quæ jam est vel fuit, ad quam de necessitate sequitur, provenit ex necessitate; ut Philosophus probat <sup>4</sup>. Sed providentia Dei, cum sit æterna, præexistit, et ad eam sequitur effectus de necessitate. Non enim potest divina providentia frustrari. Ergo providentia divina necessitatem rebus provisus imponit.

2. Præterea, unusquisque provisor stabilis opus suum, quantum potest, ne deficiat. Sed Deus est summe potens. Ergo necessitatis firmitatem rebus a se provisus tribuit.

3. Præterea, Boetius dicit <sup>5</sup> quod " fatum ab immobilibus providentiæ proficiscens exordiis, actus fortunasque hominum indissolubili causarum connectione constringit. " Videtur ergo quod providentia necessitatem rebus provisus imponat.

Sed *contra* est, quod dicit Dionysius <sup>6</sup> quod " corrumpere naturam non est divinæ providentiæ. " Hoc autem habet quarundam rerum natura quod sint contingentia. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam excludens.

CONCLUSIO. — Cum ad divinam providentiam propter universiperfectionem spectet quoscumque essendi gradus in ipso producere, non omnibus rebus a se provisus necessitatem imponit, sed quibusdam, quibus præparavit causas necessarias.

Respondeo dicendum quod providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit; non autem omnibus, ut quidam crediderunt <sup>7</sup>. Ad providentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quæ est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio universi; quæ quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium

hic Gregorio Nysseno attribuitur, Nemesii est, qui philosophus fuit christianus.

(1) De civ. Dei, lib. viii, cap. 14, et lib. ix, cap. I et 2.

(2) Imo potius includuntur, ut ad majorem Dei dignitatem, juxta prædicta, pertinentes.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim Joannis Wicleffii ponentis omnia ex necessitate absoluta prove-

nire, et aliorum qui libertatem humanam quocumque modo negarunt.

(4) Metaph. lib. vi, text. 7.

(5) De cons. lib. iv, prosa 6.

(6) De div. nom. cap. 4.

(7) Puta qui fatum induxerunt ex vi siderum et eorum positione actus humanos ita regens ut libertatem tollat; sicut ex lib. v de civit. Dei colligitur.



producere. Et ideo quibusdam effectibus præparavit causas necessarias, ut necessario evenirent: quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter<sup>1</sup>, secundum conditionem proximarum causarum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod effectus divinæ providentiæ non solum est aliquid evenire quocumque modo, sed aliquid evenire vel contingenter, vel necessario. Et ideo evenit infallibiliter et necessario, quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessario; et evenit contingenter quod divina providentiæ ratio habet ut contingenter eveniat.

Ad *secundum* dicendum, quod in hoc est immobilis et certus divinæ providentiæ ordo, quod ea quæ ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet; sive necessario, sive contingenter<sup>2</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod indissolubilitas illa et immutabilitas quam Boetius tangit, pertinet ad certitudinem providentiæ, quæ non deficit a suo effectu<sup>3</sup>, neque a modo eveniendi quem providit; non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est quod necessarium et contingens proprie consequuntur ens, in quantum huiusmodi. Unde modus contingentie et necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis; non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum.

## QUESTIO XXIII.

### DE PRÆDESTINATIONE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem divinæ providentiæ agendum est de prædestinatione, et de libro vitæ. Et circa prædestinationem quarantur octo: 1. Utrum Deo conveniat prædestinatio. — 2. Quid sit prædestinatio; et utrum ponat aliquid in prædestinato. — 3. Utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum. — 4. De comparatione prædestinationis ad electionem; utrum scilicet prædestinati eligantur. — 5. Utrum merita sint causa vel ratio prædestina-

tionis, vel reprobationis, aut electionis. — 6. De certitudine prædestinationis; utrum scilicet prædestinati infallibiliter salventur. — 7. Utrum numerus prædestinatorum sit certus. — 8. Utrum prædestinatio possit juvari precibus sanctorum.

#### ART. I. — UTRUM HOMINES PRÆDESTINENTUR A DEO<sup>4</sup>.

De his etiam Sent. 1, dist. 40, quæst. 11, art. unico, et Cont. gent. lib. III, cap. ult.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non prædestinentur a Deo. Dicit enim Damascenus<sup>5</sup>: "Oportet cognoscere quod omnia quidem præcognoscit Deus; non autem omnia prædeterminat. Præcognoscit enim ea quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat ea." Sed merita et demerita humana sunt in nobis, in quantum sumus nostrorum actuum domini per liberum arbitrium. Ea ergo quæ pertinent ad meritum vel demeritum, non prædestinantur a Deo; et sic hominum prædestinatio tollitur.

2. Præterea, omnes creaturæ ordinantur ad suos fines per divinam providentiam, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 1 et 2). Sed aliæ creaturæ non dicuntur prædestinari a Deo. Ergo nec homines.

3. Præterea, angeli sunt capaces beatitudinis, sicut et homines. Sed angelis non competit prædestinari, ut videtur; cum in eis nunquam fuerit miseria; prædestinatio autem est *propositum miserendi*, ut dicit Augustinus<sup>6</sup>. Ergo homines non prædestinantur.

4. Præterea, beneficia hominibus a Deo collata, per Spiritum sanctum viris sanctis revelantur; secundum illud Apostoli<sup>7</sup>: *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis*. Si ergo homines prædestinarentur a Deo, cum prædestinatio sit Dei beneficium, esset prædestinatis nota sua prædestinatio. Quod patet esse falsum.

Sed *contra* est, quod dicitur<sup>8</sup>: *Quos prædestinavit, hos et vocavit*.

CONCLUSIO. — Prædestinantur ho-

(3) Hoc providentiæ infallibilitatem, sed non rerum necessitatem constituit.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim Calvini imple dicentis quod Deus creavit genus humanum ad perpetuam damnationem et interitum potissime.

(5) Orth. fid. lib. II, cap. 30.

(6) De prædest. sanct. cap. 17.

(7) I. Cor. II, 12.

(8) Rom. VIII, 30.

(1) Sive libere.  
(2) Ex his intelligi potest tantum abesse ut ex divina providentia sequatur omnium rerum necessitas, quin potius sequi debeat causarum liberarum libertas in agendo. Si enim divina providentia est infallibilis et si facit ut omnia eveniant eo modo quo sunt provisæ; consequens est quod humanæ actiones libere fient; quandoquidem Deus providerit, ut homo sit liber et ut poeretur libere.

mines a Deo, prout omnium ordinatio, ratioque transmissionis rationalis creaturæ in ultimum finem, in ipso præexistit.

Respondeo dicendum quod Deo conveniens est homines prædestinare. Omnia enim divinæ providentiæ subjacent, ut supra ostensum est (quæst. præc., art. 4). Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est (quæst. præc., art. 1 et 2). Finis autem, ad quem res creatæ ordinantur a Deo, est duplex. Unus qui excedit proportionem naturæ creatæ et facultatem; et hic finis est vita æterna, quæ in divina visione consistit, quæ est supra naturam cujuslibet creaturæ, ut supra habitum est (quæst. xii, art. 4). Alius autem finis est naturæ creatæ proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suæ naturæ. Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suæ naturæ pervenire, oportet quod ab alio transmittatur; sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Unde, proprie loquendo, rationalis creatura, quæ est capax vitæ æternæ, perducitur in ipsam, quasi a Deo transmissa. Cujus quidem transmissionis ratio in Deo præexistit, sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam. Ratio autem alicujus fiendi in mente actoris existens, est quædam præexistentia rei fiendæ in eo. Unde ratio prædictæ transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ, *prædestinatio* nominatur<sup>1</sup>. Nam destinare est mittere. Et sic patet quod prædestinatio, quantum ad objecta, est quædam pars providentiæ<sup>2</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Damascenus nominat prædeterminationem impositionem necessitatis; sicut est in rebus naturalibus quæ sunt prædeterminatæ ad unum. Quod patet ex eo quod subdit: "Non enim vult malitiam, neque

(1) Vox illa ita communiter usurpatur, tam apud veteres quam apud recentiores, sed scholastici qui prædestinationem et reprobationem tanquam species oppositas perpetuo distinguunt, reprobos malunt appellare præscitos quam prædestinatos.

(2) Providentia sensu latiori quam prædestinatio sumitur. Prædestinatio enim electis propria est, providentia autem bonis et malis est communis, siquidem omnibus media sufficientia præbet ut salutem consequantur. Itaque providentia habetur ut genus; prædestinatio et reprobatio sunt quasi illius species.

(3) Tum sumitur juxta generalem ipsam significationem, et nihil aliud exprimit quam cujuslibet

compellit virtutem. " Unde prædestinatio non excluditur.

Ad *secundum* dicendum, quod creaturæ irrationales non sunt capaces illius finis qui facultatem humanæ naturæ excedit. Unde non proprie dicuntur prædestinari, etsi aliquando abusive prædestinatio<sup>3</sup> nominetur respectu cujuscumque alterius finis.

Ad *tertium* dicendum, quod prædestinari convenit angelis, sicut et hominibus, licet nunquam fuerint miseri. Nam motus non accipit speciem a termino *a quo*, sed a termino *ad quem*. Nihil enim refert, quantum ad rationem dealbationis, utrum ille qui dealbatur, fuerit niger, an pallidus, vel rubeus. Et similiter nihil refert ad rationem prædestinationis, utrum aliquis prædestinetur in vitam æternam a statu miseriæ, vel non. — Quamvis dici possit quod omnis collatio boni supra debitum ejus cui confertur, ad misericordiam pertineat; ut supra dictum est (q. xxi, art. 3 et 4).

Ad *quartum* dicendum, quod etiam si aliquibus ex speciali privilegio sua prædestinatio reveletur, non tamen convenit ut reveletur omnibus<sup>4</sup>; quia sic illi qui non sunt prædestinati, desperarent, et securitas in prædestinatis negligentiam pareret.

## ART. II. — UTRUM PRÆDESTINATIO ALIQUID PONAT IN PRÆDESTINATO<sup>5</sup>.

De his etiam Sent. i, dist. 40, quæst. i, art. 1.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod prædestinatio ponat aliquid in prædestinato. Omnis enim actio ex se passionem infert. Si ergo prædestinatio est actio in Deo, oportet quod prædestinatio sit passio in prædestinatis.

2. Præterea, Origenes dicit super illud<sup>6</sup>: *Qui prædestinatus est*, etc.: "Prædestinatio ejus est qui non est, sed destinatio

bet rei in suum finem præordinatio, quod ad providentiam redit.

(4) Si non expedit ut prædestinatio prædestinatis reveletur, multo minus conveniens est, sicut somniarunt novatores, ut prædestinationem sui quisque sibi absque speciali revelatione attribuat.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte dictum ab Apost. (Ephes. i): *Elegit nos ante mundi constitutionem*, et (Rom. viii): *Quos prædestinavit, hos et vocavit et glorificavit*; quia enim prædestinatio nihil ponit in prædestinato, ideo potuit esse ante mundi constitutionem; quia vero prædestinationis executio aliquid ponit in prædestinato, ideo electorum vocatio fit in tempore. (6) Rom. i.



ejus est qui est. „ Et Augustinus dicit in libro De dono perseverantiæ <sup>1</sup>: „ Quid est prædestinatio, nisi destinatio alicujus existentis? „ Ergo prædestinatio non est nisi alicujus existentis; et ita ponit aliquid in prædestinato.

3. Præterea, præparatio est aliquid in præparato. Sed prædestinatio est „ præparatio beneficiorum Dei, „ ut dicit Augustinus <sup>2</sup>. Ergo prædestinatio est aliquid in prædestinato.

4. Præterea, temporale non ponitur in definitione æterni. Sed gratia, quæ est aliquid temporale, ponitur in definitione prædestinationis. Nam prædestinatio dicitur esse „ præparatio gratiæ in præsentis, et gloriæ in futuro. „ Ergo prædestinatio non est aliquid æternum. Et ita oportet quod non sit in Deo, sed in prædestinatis. Nam quidquid est in Deo, est æternum.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>3</sup> quod „ prædestinatio est præscientia beneficiorum Dei. „ Sed præscientia non est in præscitis, sed in præsciente. Ergo nec prædestinatio est in prædestinatis, sed in prædestinante.

CONCLUSIO. — Sicut providentia est ratio ordinis rerum in finem in mente provisoris existens, et non in rebus provis; ita prædestinatio tantum in mente divina ponit rationem ordinis electorum.

Respondeo dicendum quod prædestinatio non est aliquid in prædestinatis, sed in prædestinante tantum. Dictum est enim quod prædestinatio est quædam pars providentiæ. Providentia autem non est in rebus provis, sed est quædam ratio in intellectu provisoris, ut supra dictum est (quæst. xxii, art. 1). — Sed executio providentiæ, quæ gubernatio dicitur, passive quidem est in gubernatis, active autem est in gubernante. Unde manifestum est quod prædestinatio est quædam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam, in mente divina existens. Executio autem hujus ordinis est passive quidem in præde-

stinatis, active autem est in Deo. Est autem executio prædestinationis *vocatio* et *magnificatio*; secundum illud Apostoli <sup>4</sup>: *Quos prædestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et magnificavit* <sup>5</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod actiones in exteriorem materiam transeuntes inferunt ex se passionem; ut calefactio et secatio; non autem actiones in agente manentes; ut sunt intelligere et velle, ut supra dictum est (quæst. xiv, art. 4, et quæst. xviii, art. 3). Et talis actio est prædestinatio. Unde prædestinatio non ponit aliquid in prædestinato. Sed executio ejus, quæ transit in exteriores res, ponit in eis aliquem effectum.

Ad secundum dicendum, quod destinatio aliquando sumitur pro reali missione alicujus ad aliquem terminum; et sic destinatio non est nisi ejus quod est <sup>6</sup>. Alio modo sumitur destinatio pro missione quam aliquis mente concipit, secundum quod dicimur destinare quod mente firmiter proponimus. Et hoc secundo modo dicitur <sup>7</sup> quod Eleazarus *destinavit non admittere illicita propter vitæ amorem*. Et sic destinatio potest esse ejus quod non est. Tamen prædestinatio ratione antecessoris <sup>8</sup>, quam importat, potest esse ejus quod non est; qualitercumque ejus destinatio sumatur.

Ad tertium dicendum, quod duplex est præparatio. Quædam patientis ut patiat; et hæc præparatio est in præparato. Quædam alia est agentis ut agat; et hæc est in agente; et talis præparatio est prædestinatio; prout aliquid agens per intellectum dicitur se præparare ad agendum, inquantum præconcepit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab æterno præparavit prædestinando, concipiens rationem ordinis aliquorum in salutem.

Ad quartum dicendum, quod gratia non ponitur in definitione prædestinationis <sup>9</sup>, quasi aliquid existens de essentia ejus; sed inquantum prædestinatio importat respectum ad gratiam,

(6) Tum significat deputare rem aliquam, juxta illud poetæ: *me destinat aræ*.

(7) II. Mach. vi, 20.

(8) Hæc præpositio (*præ*) non dignitatis, sed temporis aut durationis ordinem denotat.

(9) Ex S. Augustino inter gratiam et prædestinationem hoc tantum interest quod prædestinatio est gratiæ præparatio, gratia jam vero ipsa donatio, ac proinde ipsius prædestinationis effectus (Lib. de prædestinat. sanct. cap. 10).

(1) Cap. 14. — Refertur ut ex libro de prædestinatione sanctorum in aliis editionibus, quia liber *De dono perseverantiæ* sic ei est adnexus, ut ex veterum usu *liber secundus de prædestinatione sanctorum* inscribatur.

(2) In libro De dono perseverantiæ, cap. 14.

(3) Ibid. (4) Rom. viii, 30

(5) Ut Biblia vetera legunt, ac ex iisdem glossa, Hugo et ipse S. Thomas ibidem: sed nunc Biblia nova emendata, *glorificavit*.



ut causæ ad effectum, et actus ad objectum. Unde non sequitur quod prædestinatio sit aliquid temporale.

**ART. III. — UTRUM DEUS ALIQUEM HOMINEM REPROBET <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. 1, dist. 40, quæst. iv, art. 1 et 2, et Cont. gent. lib. iii, cap. ult. et ad Rom. 1, lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus nullum hominem reprobet. Nullus enim reprobatur quem diligit. Sed Deus omnem hominem diligit; secundum illud <sup>2</sup>: *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti*. Ergo Deus nullum hominem reprobatur.

2. Præterea, si Deus aliquem hominem reprobatur, oportet quod sic se habeat reprobatio ad reprobatos, sicut prædestinatio ad prædestinatos. Sed prædestinatio est causa salutis prædestinatorum. Ergo reprobatio erit causa perditionis reproborum. Hoc autem est falsum. Dicitur enim <sup>3</sup>: *Perditio tua, Israel, ex te est <sup>4</sup>; tantummodo ex me auxilium tuum*. Non ergo Deus aliquem reprobatur.

3. Præterea, nulli debet imputari quod vitare non potest. Sed si Deus aliquem reprobatur, non potest vitare quin ipse pereat. Dicitur enim <sup>5</sup>: *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ipse despexerit*. Ergo non esset hominibus imputandum quod pereunt. Hoc autem est falsum. Non ergo Deus aliquem reprobatur.

Sed contra est, quod dicitur <sup>6</sup>: *Jacob dilexi, Esau autem odio habui <sup>7</sup>*.

**CONCLUSIO.** — Cum ad divinam providentiam pertineat aliquos permittere a vita æterna deficere, ad eam pertinet etiam aliquos consequenter reprobare.

Respondeo dicendum quod Deus aliquos reprobatur. Dictum enim est supra

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim prædestinationum, tum veterum tum recentiorum, qui imple contendunt Deum pro arbitrio suo homines ante quancumque culpæ prævisionem prædestinasse ad æternum interitum. Ita Calvinus; qui huic sententiæ adhærent *antelapsarii* vocantur. Attamen non semper sibi constitit Calvinus et in peccatum originale, tanquam in causam, fidelium reprobationem rejecit. Qui hanc sententiam posteriorem sequuntur, *postlapsarii* seu *superlapsarii* nominantur. (2) Sap. xi, 25. (3) Oseæ xiii, 9. (4) Vulgata legit: *Perditio tua ex te, Israel; et est subintelligitur*. (5) Eccle. vii, 14. (6) Malach. i, 2. (7) Et ad Rom. ix, 13 usurpat Apostolus expresse ut referat ad propositum Dei, quo alios

(art. 1), quod prædestinatio est pars providentiæ. Ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quæ providentiæ subduntur, ut supra dictum est (quæst. xxi, art. 2). Unde cum per divinam providentiam homines in vitam æternam ordinentur, pertinet etiam ad divinam providentiam ut permittat aliquos ab isto fine deficere <sup>8</sup>, et hoc dicitur reprobare. — Sic igitur, sicut prædestinatio est pars providentiæ, respectu eorum qui divinitus ordinantur in æternam salutem, ita reprobatio est pars providentiæ, respectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat præscientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem, sicut et providentia; ut etiam supra dictum est (quæst. xxi, art. 1). Sicut enim prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis pœnam pro culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus omnes homines diligit et etiam omnes creaturas, inquantum omnibus vult aliquid bonum; non tamen quodcumque bonum vult omnibus. Inquantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita æterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

Ad secundum dicendum, quod aliter se habet reprobatio in causando, quam prædestinatio. Nam prædestinatio est causa, et ejus quod expectatur in futura vita a prædestinatis, scilicet gloriæ, et ejus quod percipitur in præsentī, scilicet gratiæ. Reprobatio vero non est causa ejus quod est in præsentī, scilicet culpæ; sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa ejus quod redditur in futuro, scilicet pœnæ æternæ <sup>9</sup>. Sed cul-

efficit *vasa misericordiæ*, alios *vasa iræ*: sicut etiam ibidem intelligit S. Thomas.

(8) Deus permittit peccatum, sed nullo modo est illius causa. Magnum igitur discrimen est inter prædestinationem et reprobationem. Nam prædestinatis Deus omnes concedit gratias quæ illis necessariæ sunt ut salutem consequantur, et sic omnia media ad finem perveniendi illis præbet, et proinde victoriæ eorum præcipuus est auctor. Sed non est eodem modo peccatoris damnationis causa, vult e contra omnes homines salvos fieri, et quibuscumque gratias sufficientes ut in peccatum non incidant, de infinita miseratione elargitur, et, ut ait concilium Tridentinum, *sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur* (conc. Trid. sess. vi, can. 10).

(9) Hinc a Theologis duplex distinguitur re-

pa provenit ex libero arbitrio ejus qui reprobatur, et a gratia deseritur. Et secundum hoc verificatur dictum prophetæ, scilicet: *Perditio tua, Israel, ex te.*

Ad tertium dicendum, quod reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati. Unde cum dicitur quod reprobatus non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum impossibilitatem conditionatam<sup>1</sup>; sicut supra dictum est (quæst. xix, art. 3) quod prædestinatum necesse est salvari necessitate conditionata, quæ non tollit libertatem arbitrii. Unde, licet aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobatur a Deo, tamen quod in hoc peccatum vel illud labatur, ex ejus libero arbitrio contingit. Unde et merito ei imputatur in culpam.

#### ART. IV. — UTRUM PRÆDESTINATI ELIGANTUR A DEO<sup>2</sup>.

De his etiam infra, quæst. xxiv, art. 1, ut et Sent. i, dist. 41, art. 1 et 2, et De verit. quæst. vi, art. 1, in corp. 1 ad 2, et ad Rom. ix, lect. 2.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod prædestinati non eligantur a Deo. Dicit enim Dionysius<sup>3</sup> quod "sicut sol corporeus non eligendo omnibus corporibus lumen immittit, ita et Deus suam bonitatem. „ Sed bonitas divina communicatur præcipue aliquibus secundum participationem gratiæ et gloriæ. Ergo Deus absque electione gratiam et gloriam communicat; quod ad prædestinationem pertinet.

2. Præterea, electio est eorum quæ sunt. Sed prædestinatio ab æterno est etiam eorum quæ non sunt<sup>4</sup>. Ergo prædestinantur aliqui absque electione.

3. Præterea, electio quamdam discretionem importat. Sed *Deus vult omnes*

probatio: una negativa, quæ implicat voluntatem permittendi ut aliqui sua culpa deficiant a fine; et alia positiva, quæ importat ordinationem culpæ ad pœnam æternam; prior includit terminum a quo, posterior autem terminum ad quem. Magna lis fervet inter theologos relate ad hanc distinctionem et circa modum explicandi reprobationem, sed nobis satis sit hic animadvertere omnes catholicos inter se consentire reprobationis causam proximam aham non esse nisi peccatum, et peccatum semper a nostro libero arbitrio pendere.

(1) Reprobatio sicut et prædestinatio non magis quam Dei præscientia liberum arbitrium excludunt.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo por ra-

homines salvos fieri, ut dicitur<sup>5</sup>. Ergo prædestinatio, quæ præordinat homines in salutem, est absque electione.

Sed contra est, quod dicitur<sup>6</sup>: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.*

CONCLUSIO. — Omnes a Deo prædestinati sunt electi et dilecti; cum prædestinatio electionem, et electio dilectionem sequatur.

Respondeo dicendum quod prædestinatio secundum rationem præsupponit electionem, et electio dilectionem. Cujus ratio est, quia prædestinatio, ut dictum est (art. 1), est pars providentiæ. Providentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens præceptiva ordinationis aliquorum in finem; ut supra dictum est (quæst. xii, art. 2). Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam, præsupponit secundum rationem<sup>7</sup> quod Deus illorum velit salutem: ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio quidem, inquantum vult eis hoc bonum salutis æternæ. Nam diligere est velle alicui bonum, ut supra dictum est (quæst. xx, art. 2 et 3). Electio autem, inquantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cum quosdam reprobat, ut supra dictum est (art. præc.). Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo; eo quod in nobis voluntas diligendo non causat bonum, sed ex bono præexistente incitatur ad diligendum; et ideo eligimus aliquem, quem diligamus; et sic electio dilectionem præcedit in nobis. In Deo autem est e converso. Nam voluntas ejus, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo præ aliis habeatur<sup>8</sup>. Et sic patet quod dilectio præsupponit electioni secundum rationem, et electio præde-

tionem ostendas recte sacram Scripturam asserere quod prædestinati eliguntur a Deo, ut (Ephes. i): *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* (Matth. xxiv): *Dies illi propter electos breviantur.* (11. Tim. v): *Omnia autem sustineo propter electos,* etc. (3) De div. nom. cap. 4.

(4) Juxta ea quæ prius, art. 2 ad 2, explicata sunt. (5) 1. Tim. ii, 4. (6) Ephes. i, 4.

(7) Id est secundum considerationem intellectus qui unum prius alio intelligit, quamvis non sit reipsa unum alio prius; cum Deus uno actu simplicissimo et indiviso (non successivo et distincto) diligit, velit, eligat, prædestinet.

(8) Nullum argumentum firmius clariusque demonstrare potest prædestinationem esse omnino gratuitam.



stinationi. Unde omnes prædestinati sunt electi et dilecti.

Ad *primum* ergo dicendum, quod si consideretur communicatio bonitatis divinæ in communi, absque electione bonitatem suam communicat; inquantum scilicet nihil est quod non participet aliquid de bonitate ejus, ut supra dictum est (quæst. vi, art. 4). Sed si consideretur communicatio istius vel illius boni, non absque electione tribuit; quia quædam bona dat aliquibus, quæ non dat aliis. Et sic in collatione gratiæ et gloriæ attenditur electio.

Ad *secundum* dicendum, quod quando voluntas eligentis provocatur ad eligendum a bono in re præexistente, tunc oportet quod electio sit eorum quæ sunt, sicut accidit in electione nostra. Sed in Deo est aliter, ut dictum est (in corp. art. et quæst. xx, art. 2). Et ideo, sicut dicit Augustinus<sup>1</sup>: "Eliguntur a Deo qui non sunt, neque tamen errat qui eligit."

Ad *tertium* dicendum, quod sicut supra dictum est (quæst. xix, art. 6): "Deus vult omnes homines salvos fieri," antecederet, quod non est simpliciter velle, sed secundum quid; non autem consequenter, quod est simpliciter velle.

#### ART. V. — UTRUM PRÆSCIENTIA MERITORUM SIT CAUSA PRÆDESTINATIONIS<sup>2</sup>.

De his etiam Sent. i, dist. 41, art. 3, et Cont. gent. lib. iii, cap. ult. Et De verit. quæst. vi, art. 2, et Joan. xv, lect. 3, et ad Rom. i, lect. 3. et cap. 8, lect. 6, et cap. 9, lect. 3, et ad Eph. vii, lect. 15.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis. Dicit enim Apostolus<sup>3</sup>: *Quos præscivit, hōs et prædestinavit*. Et glossa Ambrosii super illud<sup>4</sup>: *Miserebor cui miserebor*, etc., dicit: "Misereridiam illi dabo quem præscio toto corde reversurum ad me." Ergo videtur quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

2. Præterea, prædestinatio divina includit divinam voluntatem, quæ irrationalis esse non potest; cum prædestinatio sit "propositum miserendi," ut

Augustinus dicit<sup>5</sup>. Sed nulla ratio alia potest esse prædestinationis nisi præscientia meritorum. Ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

3. Præterea, *non est iniquitas apud Deum*, ut dicitur<sup>6</sup>. Iniquum autem esse videtur ut æqualibus inæqualia dentur. Omnes autem homines sunt æquales et secundum naturam et secundum peccatum originale; attenditur autem in eis inæqualitas secundum merita vel demerita priorum actuum. Non igitur inæqualia præparat Deus hominibus prædestinando et reprobando, nisi propter differentium meritorum præscientiam.

Sed *contra* est, quod dicit Apostolus<sup>7</sup>: *Non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit*. Sicut autem salvos nos fecit, ita et prædestinavit nos salvos fieri. Non ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

CONCLUSIO. — Prædestinatio, cum sit æterna, nullam ex parte actus prædestinantis causam habet, sed ex parte effectus. Ita enim nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam alterius, sicut est meritum et præmium, gratia et gloria. Totus tamen prædestinationis effectus nullam causam habet præter divinam bonitatem.

Respondeo dicendum quod cum prædestinatio includat voluntatem, ut supra dictum est (art. 4), sic inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiratur ratio divinæ voluntatis. Dictum est autem supra (quæst. xix, art. 5) quod non est assignare causam divinæ voluntatis ex parte actus volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, inquantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanæ mentis, qui diceret merita esse causam divinæ prædestinationis ex parte actus prædestinantis. Sed hoc sub quæstione vertitur, utrum ex parte effectus prædestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est querere, utrum Deus præordinaverit se daturum effectum prædesti-

(1) Serm. xi de verbis Apostoli paulo post initium.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo a radice evellat hæresim Pelagii et rationalistarum docentium unum ideo esse pro alio prædestinatum, quia Deus prævidisset eum pie sancteque victurum, et hoc, non ex gratia, sed ex solis

liberi sui arbitrii viribus; quod ab Ecclesia fuit anathematizatum. (3) Rom. viii, 30. (4) Rom. ix.

(5) De prædest. sanct. lib. ii, cap. 17.

(6) Rom. ix. — Sic enim hic fortiori expressione post relatam electionem Jacob, et Esau rejectionem, v. 14: *Quid ergo dicemus? Numquid iniquitas apud Deum? Absit.*

(7) Tit. iii, 5.



nationis alicui propter merita aliqua. — Fuerunt igitur quidam qui dixerunt quod effectus prædestinationis præordinatur alicui propter merita præexistentia in alia vita. Et hæc fuit positio Origenis, qui posuit animas humanas ab initio creatas <sup>1</sup>; et secundum diversitatem suorum operum diversos status eas sortiri in hoc mundo corporibus unitas. Sed hanc opinionem excludit Apostolus <sup>2</sup> dicens: *Cum nondum nati fuissent, aut aliquid egissent boni vel mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia major serviet minori.* — Fuerunt ergo alii qui dixerunt quod merita præexistentia in hac vita sunt ratio et causa effectus prædestinationis. Posuerunt enim pelagiani quod initium benefaciendi sit ex nobis, consummatio autem a Deo <sup>3</sup>. Et sic ex hoc contingit quod alicui datur prædestinationis effectus, et non alteri; quia unus initium dedit se præparando et non alius. Sed contra hoc est quod dicit Apostolus <sup>4</sup>, quod *non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis.* Nullum autem anterius principium inveiri potest quam cogitatio. Unde non potest dici quod aliquid in nobis initium existat, quod sit ratio effectus prædestinationis. — Unde fuerunt alii, qui dixerunt <sup>5</sup> quod merita sequentia prædestinationis effectum sunt ratio prædestinationis; ut intelligatur quod ideo Deus dat gratiam alicui, et præordinavit se ei daturum, quia præscivit eum bene usurum gratia; sicut si rex dat alicui militi equum, quem scit eo bene usurum. Sed isti videntur distinctisse inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quod id quod est gratiæ, est prædestinationis effectus; et hoc non potest poni ut ratio prædestinationis, cum hoc sub prædestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis. Non est autem distinctum quod est

ex libero arbitrio et ex prædestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et causa prima. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est (quæst. xix, art. 5). Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex prædestinatione. — Dicendum est ergo quod effectum prædestinationis considerare possumus dupliciter. Uno modo in particulari; et sic nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam et rationem alterius; posteriorem quidem prioris, secundum rationem causæ finalis; priorem vero posterioris, secundum rationem causæ meritoriae, quæ reducitur ad dispositionem materiæ; sicut si dicamus quod Deus præordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis, et quod præordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereatur gloriam. Alio modo potest considerari prædestinationis effectus in communi. Et sic impossibile est quod totus prædestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra <sup>6</sup>; quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, totum compreheuditur sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam. Neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum; secundum illud <sup>7</sup>: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Habet tamen hoc modo prædestinatio ex parte effectus pro ratione divinam voluntatem, ad quam totus effectus prædestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio primo movente.

Ad primum ergo dicendum, quod usus gratiæ præscitus non est ratio collationis gratiæ, nisi secundum rationem causæ finalis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod prædestinatio habet rationem ex parte effectus in communi, ipsam divinam bonitatem. In particulari autem, unus effectus est ratio alterius, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod ex ipsa

(1) Quod refellit S. Augustinus (De pecc. mor. lib. i, cap. 22). (2) Rom. ix, 11.

(3) Ad hanc opinionem pertinet aliorum error qui præscientiam fidei per solas arbitrii vires habendæ causam prædestinationis statuebant. In quo quidem errore aliquando fuit Augustinus, sed eum correxit (Retract. lib. i, cap. 25).

(4) II. Cor. iii, 5.

(5) Ita semipelagiani ex quibus fuerunt Faustus, Cassianus, Gennadius alique Massilienses,

contra quos scripserunt Fulgentius, Prosperus.

(6) Circa hanc sententiam magna contentio est inter theologos. Thomistæ propugnant prædestinationem nullam habere rationem ex parte nostra, sed ex mera Dei misericordia et voluntate ejus gratuita tantum pendere. P. Lessius, Molina, Becanus et plures alii contendunt prædestinationem ad gloriam esse ex prævisis meritis, scilicet ex præviso bono usu gratiæ.

(7) Thren. ult. 21.

bonitate divina ratio sumi potest prædestinationis aliquorum, et reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repræsentetur. Necessè est autem quod divina bonitas, quæ in se est una et simplex, multiformiter repræsentetur in rebus; propter hoc quod res creatæ ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quædam altum, et quædam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri ne multa bona impediuntur, ut supra dictum est (quæst. xii, art. 2). Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos prædestinat, suam repræsentare bonitatem per modum misericordiæ, parcendo; et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum justitiæ, puniendo. Et hæc est ratio quare Deus quosdam eligit et quosdam reprobat <sup>1</sup>. Et hanc causam assignat Apostolus <sup>2</sup> dicens: *Volens Deus ostendere iram* (id est vindictam justitiæ) *et notam facere potentiam suam, sustinuit* (id est permisit) *in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ quæ præparavit in gloriam*. Et <sup>3</sup> dicit: *In magna domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed etiam lignea et fictilia. Et quædam quidem in honorem, quædam in contumeliam*. Sed quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde Augustinus dicit <sup>4</sup>: “Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare.” Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cum prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars ejus est sub forma ignis, et alia sub forma terræ a Deo in principio condita; ut sic sit diversitas specierum in rebus naturalibus. Sed quare hæc

pars materiæ est sub ista forma, et illa sub alia, dependet ex simplici divina voluntate; sicut ex simplici voluntate artificis dependet quod ille lapis est in ista parte parietis, et illé in alia; quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, et aliqui sint in illa. Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus præparat. Hoc enim esset contra justitiæ rationem, si prædestinationis effectus ex debito redderetur, et non daretur ex gratia. In his enim quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult plus vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque præjudicio justitiæ. Et hoc est quod dicit paterfamilias <sup>5</sup>: *Tolle quod tuum est, et vade. An non licet mihi quod volo facere?*

#### ART. VI. — UTRUM PRÆDESTINATIO SIT CERTA <sup>6</sup>.

De his etiam Sent. i, dist. 40, quæst. iii, art. unlc. et quodl. v, quæst. 1, art. 2, et quodl. xi, art. 3, et quodl. xii, quæst. iii, art. 4, et De verit. quæst. vi, art. 3 et 5, et ad Hebr. xii, lect. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod prædestinatio non sit certa. Quia super illud <sup>7</sup>: *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*, dicit Augustinus <sup>8</sup>, quod “alius non est accepturus, nisi iste perdiderit.” Potest ergo et acquiri et perdi coronam, quæ est prædestinationis effectus. Non est igitur prædestinatio certa.

2. Præterea, posito possibili, nullum sequitur impossibile. Possibile est autem aliquem prædestinatum, ut Petrum, peccare, et tunc occidi. Hoc autem posito, sequitur prædestinationis effectum frustrari. Hoc igitur non est impossibile. Non ergo est prædestinatio certa.

3. Præterea, quidquid Deus potuit potest. Sed potuit non prædestinare quem prædestinavit. Ergo nunc potest non prædestinare. Ergo prædestinatio non est certa.

Sed contra est, quod super illud <sup>9</sup>: *Quos præscivit, hos et prædestinavit*, etc., dicit glossa <sup>10</sup>: “Prædestinatio est præscientia

(1) Colligitur ex Augustino, lib. i ad Simplianum, quæst. ii, et De dono persever. lib. ii, cap. 8. (2) Rom. ix, 22, 23. (3) II. Tim. ii, 20.

(4) Sup. Joan., tract. xvi. (5) Matth. xx, 15.

(6) Hic queritur utrum prædestinatio certissime et infallibiliter suum consequatur effectum. Affirmative respondet divus doctor, sed non inde sequitur ex sola prædestinatione et

præscientia divina omnia pendere et nulli homini bonum opus prodesse aut malum obesse, ut voluerunt prædestinatiani, Joannes Huss, Calvinus et alii ejusmodi. (7) Apocal. iii, 11.

(8) Lib. de corrept. et gratia, cap. 13.

(9) Rom. viii.

(10) Aug. lib. ii de don. persever. cap. 14, parum a princ.



et preparatio beneficiorum Dei, qua certissime liberantur quicumque liberantur <sup>1</sup>.

CONCLUSIO. — Prædestinatio non ita certa est quod prædestinatis necessitatem imponat, sed sicut stante infallibili providentiæ ordine multa contingenter eveniunt, ita certus est prædestinationis ordo, quod juxta arbitrii libertatem prædestinationis effectus contingenter eveniunt.

Respondeo dicendum quod prædestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum; nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus ejus ex necessitate proveniat. Dictum est enim supra (art. 1) quod prædestinatio est pars providentiæ. Sed non omnia quæ providentiæ subduntur, necessaria sunt; sed quædam contingenter eveniunt, secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiæ ordo est infallibilis, ut supra ostensum est (quæst. xxii, art. 4). Sic igitur et ordo prædestinationis est certus, et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit prædestinationis effectus. Ad hoc etiam considerata sunt quæ supra dicta sunt (quæst. xiv, art. 13, et quæst. xix, art. 4) de divina scientia et de divina voluntate, quæ contingentiam a rebus non tollunt, licet certissima et infallibilia sint.

Ad primum ergo dicendum, quod corona dicitur esse alicujus dupliciter. Uno modo ex prædestinatione divina; et sic nullus coronam suam amittit. Alio modo ex merito gratiæ; quod enim meremur, quodammodo nostrum est. Et sic suam coronam aliquis amittere potest per peccatum mortale sequens. Alius autem illam coronam amissam accipit, in quantum loco ejus subrogatur. Non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat; secundum illud <sup>2</sup>: *Conteret multos et innumerabiles,*

(1) Ex Augustini verbis mutuata, lib. De dono perseverantiæ, sive lib. ii De prædestinatione, ut jam supra, cap. 14; aliquanto post princip.

(2) Job xxxiv, 24.

(3) Minus proprie tamen quam præcedenti sensu; quia gaudium illud quod habetur de bonis quæ alius fecerit, non est gaudium vel præmium essentiale quod per coronam significatur; sed aliquid accidentale tantum et appendix gaudii vel præmii essentialis, se consequenter habens ad coronam.

*et stare faciet alios pro eis.* Sic enim in locum angelorum cadentium substituti sunt homines, et in locum Judæorum gentiles. Substitutus autem in statum gratiæ, etiam quantum ad hoc <sup>3</sup> coronam cadentis accipit, quod de bonis quæ alius fecit, in æterna vita gaudebit, in qua unusquisque gaudebit de bonis tam a se quam ab aliis factis.

Ad secundum dicendum, quod licet sit possibile eum qui est prædestinatus, mori in peccato mortali, secundum se consideratum; tamen hoc est impossibile, posito, prout scilicet ponitur, eum esse prædestinatum. Unde non sequitur quod prædestinatio falli possit.

Ad tertium dicendum, quod cum prædestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est (art. 4 huj. quæst.), quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, non tamen absolute; ita dicendum est hic de prædestinatione. Unde non oportet dicere quod Deus possit non prædestinare quem prædestinavit, in sensu composito accipiendo <sup>4</sup>. licet, absolute considerando, Deus possit prædestinare, vel non prædestinare. Sed ex hoc non tollitur prædestinationis certitudo.

#### ART. VII. — UTRUM

NUMERUS PRÆDESTINATORUM SIT CERTUS <sup>5</sup>.

De his etiam Sent. i, dist. 40, quæst. iii, art. unico, et De verit. quæst. vi, art. 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod numerus prædestinatorum non sit certus. Numerus enim cui potest fieri additio, non est certus. Sed numero prædestinatorum potest fieri additio, ut videtur; dicitur enim <sup>6</sup>: *Dominus Deus noster addat ad hunc numerum multa millia*; Gloss. (ord.): “ definitum apud Deum, qui novit qui sunt ejus. ” Ergo numerus prædestinatorum non est certus.

2. Præterea, non potest assignari ratio quare magis in hoc numero quam in alio Deus homines præordinet ad sa-

(4) Id est, ut hæc duo stent simul: *Non est prædestinatus, et est prædestinatus.*

(5) Sine dubio tenendum est numerum prædestinatorum esse certum; quod patet ex Scriptura (II. Tim ii): *Cognovit Dominus qui sunt ejus.* (Jo. vi): *Hæc est voluntas ejus qui misit me Patris ut omne quod dedisti mihi non perdam ex eo. Ego scio quos elegerim; quos dedisti mihi non perdidisti ex eis quemquam.*

(6) Deut. i, 11.



litem. Sed nihil a Deo sine ratione disponitur. Ergo non est certus numerus salvandorum præordinatus a Deo.

3. Præterea, operatio Dei est perfectior quam operatio naturæ. Sed in operibus naturæ bonum invenitur, ut in pluribus; defectus autem et malum, ut in paucioribus. Si igitur a Deo institueretur numerus salvandorum, plures essent salvandi quam damnandi; ejus contrarium ostenditur Matth. VII, 10, ubi dicitur: *Lata et spatiosa est via quæ ducit ad perditionem; et multi sunt qui intrant per eam*<sup>1</sup>. *Angusta est porta et arcta via quæ ducit ad vitam; et pauci sunt qui inveniunt eam*. Non ergo est præordinatus a Deo numerus salvandorum.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit<sup>2</sup>: "Certus est prædestinatorum numerus, qui neque augeri potest, neque minui."

CONCLUSIO. — Numerus prædestinatorum soli Deo certus est, non solum formaliter sed materialiter; non solum ut cognitus, sed ut electus et prædefinitus. Non sic autem certus est numerus reproborum.

Respondeo dicendum quod numerus prædestinatorum est certus. Sed quidam dixerunt eum esse certum formaliter, sed non materialiter; ut puta, si diceremus certum esse quod centum vel mille salventur; non autem quod hi, vel illi. Sed hoc tollit certitudinem prædestinationis, de qua jam diximus (art. præc.). Et ideo oportet dicere quod numerus prædestinatorum sit certus Deo, non solum formaliter, sed etiam materialiter<sup>3</sup>. Sed advertendum est quod numerus prædestinatorum certus Deo dicitur non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt salvandi, sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluviae et arenæ maris, sed ratione electionis et definitionis ejusdam. — Ad ejus evidentiam est sciendum quod omne agens intendit facere aliquid finitum, ut ex supradictis de infinito apparet (quæst. VII, art. 2 et 3).

(1) Quia sponte se offert nec eam quæri vel inveniri necesse est sicut angustam, ait ibidem Hieronymus. (2) Lib. de corrept. et gratia, c. 13.

(3) Id est non solum Deus scit ac prædestinavit quot sint salvandi.

(4) Quamvis B. Thomas dicat numerum boum vel calicam non esse per se præordinatum, non negat tamen eum esse præordinatum, sed tan-

Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectui, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus ejus, quæ per se requiruntur, ad perfectionem totius. Non enim per se eligit aliquem numerum in his quæ non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud; sed in tanto numero accipit hujusmodi, in quantum sunt necessaria propter aliud. Sicut ædificator excogitat determinatam mensuram domus, et etiam determinatum numerum mansionum quas vult facere in domo, et determinatum numerum mensurarum parietis vel tecti; non autem eligit determinatum numerum lapidum, sed accipit tot quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis. Sic igitur considerandum est in Deo, respectu totius universitatis, quæ est ejus effectus. Præordinavit enim in qua mensura deberet esse totum universum, et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi, quæ scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem; quot scilicet sphaeræ, quot stellæ, quot elementa, quot species rerum. Individua vero corruptibilia non ordinantur ad bonum universi, quasi principaliter, sed quasi secundo, in quantum in eis salvatur bonum speciei. Unde licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel boum, vel culicum, vel aliorum hujusmodi, est per se præordinatus a Deo<sup>4</sup>; sed tot hujusmodi divina providentia producit, quot sufficiunt ad specierum conservationem. Inter omnes autem creaturas principalius ordinantur ad bonum universi creaturæ rationales, quæ in quantum hujusmodi incorruptibiles sunt; et potissime illæ quæ beatitudinem consequuntur, quæ immediatius attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus prædestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum ejusdam principalis præfinitionis. — Non sic autem omnino est de numero reproborum<sup>5</sup>, qui videntur esse præor-

tum negat esse præordinatum per se. Sic, juxta nostri auctoris sententiam, omnia Deus præordinavit ab æterno; alia sunt per se ordinata ut partes mundi essentielles, sphaeræ cælestes, et hujusmodi; alia vero non per se, sed secundo, id est propter aliud ad universi perfectionem.

(5) Electi per se et principaliter ad bonum

dinati a Deo in bonum electorum quibus *omnia cooperantur in bonum* <sup>1</sup>. — De numero autem omnium prædestinatorum hominum quis sit, dicunt quidam quod tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli ceciderunt; quidam vero, quod tot salvabuntur, quot angeli remanserunt; quidam vero, quod tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli ceciderunt, et insuper tot quot fuerunt angeli creati. Sed melius dicitur quod " soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus <sup>2</sup>. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum illud Deuteronomii <sup>3</sup> est intelligendum de illis qui sunt prænotati a Deo respectu præsentis justitiæ. Horum enim numerus et augetur et minuitur, et non numerus prædestinatorum.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio quantitatis alicujus partis accipienda est ex proportionem illius partis ad totum. Sic enim est apud Deum ratio quare tot stellas fecerit, vel tot rerum species, et quare tot prædestinavit, ex proportionem partium principalium ad bonum universi.

Ad *tertium* dicendum, quod bonum proportionatum communi statui naturæ accidit ut in pluribus, et deficit ut in paucioribus. Sed bonum quod excedit communem statum naturæ, invenitur ut in paucioribus, et deficit ut in pluribus. Sicut patet quod plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitæ suæ, pauciores autem qui hac scientia carent, qui moriones vel stulti dicuntur; sed paucissimi sunt respectu aliorum qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cum igitur beatitudo æterna in visione Dei consistens excedat communem statum naturæ, et præcipue secundum quod est gratia

universi ordinantur, itaque numerus eorum per se præfinitus est. Non ita est de reprobis; secundario tantum ordinantur, quatenus sunt propter electos, similiter ac individua corruptibilia quæ tantum existunt propter alia.

(1) Rom. viii, 28.

(2) Ut habet *Collecta pro vivis ac defunctis*.

(3) Si ad sensum litteralem hæc verba Deuteronomii sese referant, eo loco sermo est de numero populi israelitici.

(4) Dicitur quod sit ingens numerus prædestinatorum ex Apocalyps. vii, ubi dicitur: *Audi vi numerum signatorum, centum quadraginta millia signati*, etc. Comparative autem ad reprobos, uiores sunt qui salvantur quam qui damnantur, quia christiani sunt pauciores quam

destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui salvantur <sup>4</sup>. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit, a qua plurimi deficiunt secundum communem cursum et inclinationem naturæ.

#### ART. VIII. — UTRUM PRÆDESTINATIO POSSIT JUVARI PRECIBUS SANCTORUM <sup>5</sup>.

De his etiam Sent. i, dist. 41, art. 4, et Sent. iii, dist. 17, art. 3, quæst. i, ad 3, ut et Sent. iv, dist. 45, quæst. iii, art. 3 ad 5, et De verit. quæst. vi, art. 6.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod prædestinatio non possit juvari precibus sanctorum. Nullum enim æternum impeditur ab aliquo temporali; et per consequens non potest temporale juvare ad hoc quod aliquod æternum sit. Sed prædestinatio est æterna. Cum igitur preces sanctorum sint temporales, non possunt juvare ad hoc quod aliquis prædestinetur. Non ergo prædestinatio juvatur precibus sanctorum.

2. Præterea, sicut nihil indiget consilio nisi propter defectum cognitionis, ita nihil indiget auxilio nisi propter defectum virtutis. Sed neutrum horum competit Deo prædestinanti. Unde dicitur <sup>6</sup>: *Quis adjuvit spiritum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit?* Ergo prædestinatio non juvatur precibus sanctorum.

3. Præterea, ejusdem est adjuvari et impediri. Sed prædestinatio non potest aliquo impediri. Ergo non potest aliquo juvari.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>7</sup> quod *Isaac rogavit Deum pro Rebecca uxore sua, et dedit conceptum Rebecce*. Ex illo autem conceptu natus est Jacob, qui prædestinatus fuit. Non autem fuisset impleta prædestinatio, si natus non fuisset.

infideles. Utrum vero ex christianis catholicis minor sit numerus prædestinatorum quam reprobos, disputant theologi, sed incertis utrinque fundamentis; unde, ait Billuart, responsum ut dubiam dimittimus.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo opiniones veritati contrarias interimere possis. Prima opinio ex epicureis, secunda ex stoicis orta videtur, aut potius ex Aegyptiis in stoicos derivata, et in eam Avicenna quoque incidisse videtur. Et quoniam extremæ sunt, prima supponit quod preces nostræ nihil conferunt, secunda vero quod totum faciunt, dum etiam ipsum prædestinantem mutant: rationabiliter media sententia hic vera comprobatur.

(6) Rom. xi, 34.

(7) Gen. xxv, 21.



set. Ergo prædestinatio juvatur precibus sanctorum.

CONCLUSIO. — Prædestinatio, quoad ipsam præordinationem nullo juvari potest; quoad effectum vero juvari sanctorum precibus potest, ac multis aliis operibus.

Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem diversi errores fuerunt. Quidam enim, attendentes certitudinem divinæ prædestinationis, dixerunt superfluas esse orationes, vel quidquid aliud fiat ad salutem æternam consequendam; quia his factis vel non factis prædestinati consequuntur, reprobati non consequuntur<sup>1</sup>. Sed contra hoc sunt omnes admonitiones sacræ Scripturæ exhortantes ad orationem, et ad alia bona opera. — Alii vero dixerunt quod per orationes mutatur divina prædestinatio. Et hæc dicitur fuisse opinio Ægyptiorum, qui ponebant ordinationem divinam, quam Fatum appellabant, aliquibus sacrificiis et orationibus impediri posse. Sed contra hoc etiam est auctoritas sacræ Scripturæ. Dicitur enim<sup>2</sup>: Porro triumphator Israel non parces, neque pœnitentia flectetur. Et<sup>3</sup> dicitur, quod sine pœnitentia sunt dona Dei et vocatio. — Et ideo, aliter dicendum quod in prædestinatione duo sunt consideranda; scilicet ipsa præordinatio divina et effectus ejus. Quantum igitur ad primum, nullo modo prædestinatio juvatur precibus sanctorum. Non enim precibus sanctorum fit quod aliquis prædestinetur a Deo. Quantum vero ad secundum, dicitur prædestinatio juvari precibus sanctorum, et aliis bonis operibus; quia providentia, cujus prædestinatio est pars, non subtrahit causas secundas, sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subiaceat providentiæ. Sicut igitur a Deo sic providentur naturales effectus, ut etiam causæ naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent; ita prædestinatur a Deo salus alicujus, ut etiam sub ordine præ-

destinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem; vel orationes propriæ, vel aliorum, vel alia bona, vel quidquid hujusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur<sup>4</sup>. Unde prædestinati conandum est ad bene operandum et orandum; quia per hujusmodi prædestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur<sup>5</sup>: *Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa ostendit quod prædestinatio non juvatur precibus sanctorum quantum ad ipsam præordinationem.

Ad secundum dicendum, quod aliquis dicitur adjuvari per alium dupliciter. Uno modo inquantum ab eo accipit virtutem; et sic adjuvari, infirmi est: unde Deo non competit. Et sic intelligitur illud: *Quis adjuvit spiritum Domini?* Alio modo dicitur quis adjuvari per aliquem, per quem exequitur suam operationem, sicut dominus per ministrum. Et hoc modo Deus adjuvatur per nos, inquantum exequimur suam ordinationem, secundum illud<sup>6</sup>: *Dei enim adiutores sumus.* Neque hoc est propter defectum divinæ virtutis; sed quia utitur causis mediis, ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, et ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet.

Ad tertium dicendum, quod secundæ causæ non possunt egredi ordinem causæ primæ universalis, ut supra dictum est (quæst. xix, art. 6), sed ipsum exequuntur. Et ideo prædestinatio per creaturas potest adjuvari, sed non impediri.

## QUÆSTIO XXIV.

### DE LIBRO VITÆ, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de libro vitæ, et circa hoc quærentur tria: 1. Quid sit liber vitæ. — 2. Cujus vitæ sit liber. — 3. Utrum aliquis possit deleri de libro vitæ.

(1) Ea fuit Joannis Huss opinio dicentis prædestinatum a Deo ad vitam, etiam si mala agat, nunquam posse esse membrum diaboli, et prædestinatum ad mortem, quantumcumque ipse bene vivat, nunquam posse esse membrum Ecclesiæ; quod concilium Constantiense damnavit.

(2) 1. Reg. xv, 29.

(3) Rom. xi, 29.

(4) Licet Deus multa donat etiam non petentibus, alia tamen statuit non dare, nisi per orationes, ut ostendit Gregorius (Dial. lib. i, c. 8); quare Augustinus recte dicit de Stephano (serm. i): Si Stephanus sic non orasset, Ecclesiæ Paulum non haberet.

(5) 11. Pet. i, 10.

(6) 1. Cor. iii, 9.



**ART. I. — UTRUM LIBER VITÆ  
SIT IDEM QUOD PRÆDESTINATIO <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. 1, dist. 40, quæst. 1, art. 2, ad 5, et Sent. III, dist. 31, quæst. 1, art. 2, quæst. II. Et De verit. quæst. VII, art. 4, et Psal. XXXIX, et ad Philip. IV.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liber vitæ non sit idem quod prædestinatio. Dicitur enim <sup>2</sup>: *Hæc omnia liber vitæ*. Gloss. (interlin.), id est, "Novum et Vetus Testamentum." Hoc autem non est prædestinatio. Ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

2. Præterea, Augustinus <sup>3</sup> ait quod liber vitæ est "quædam vis divina, qua fiet ut cuicumque opera sua bona vel mala in memoriam reducantur." Sed vis divina non videtur pertinere ad prædestinationem, sed magis attribuitur potentiæ. Ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

3. Præterea, prædestinationi opponitur reprobatio. Si igitur liber vitæ esset idem quod prædestinatio, inveniretur liber mortis, sicut liber vitæ.

Sed contra est, quod dicitur in gloss. <sup>4</sup> super illud <sup>5</sup>: *Deleantur de libro viventium*. "Liber iste est notitia Dei, qua prædestinavit ad vitam quos præscivit."

**CONCLUSIO.** — Liber vitæ, in Deo metaphorice dictus, est firma notitia significativa prædestinatorum.

Respondeo dicendum quod *liber vitæ* in Deo dicitur metaphorice, secundum similitudinem a rebus humanis acceptam. Est enim consuetum apud homines quod illi qui ad aliquid eliguntur, conscribuntur in libro; utpote milites, vel consiliarii, qui olim dicebantur *Patres conscripti* <sup>6</sup>. Patet autem ex præmissis (quæst. præc., art. 4) quod omnes prædestinati eliguntur a Deo ad habendam vitam æternam. Ipsa ergo prædestinatorum conscriptio dicitur *liber vitæ*. Dicitur autem metaphorice

aliquid conscriptum in intellectu aliqujus, quod firmiter in memoria tenet; secundum illud <sup>7</sup>: *Ne obliviscaris legis meæ, et præcepta mea cor tuum custodiat*. Et post pauca sequitur: *Describe illa in tabulis cordis tui*. Nam et in libris materialibus aliquid conscribitur ad succurrendum memoriæ. Unde ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos prædestinasse ad vitam æternam, dicitur *liber vitæ*. Nam sicut scriptura libri est signum eorum quæ scienda sunt; ita Dei notitia est quoddam signum apud ipsum eorum qui sunt perducendi ad vitam æternam <sup>8</sup>, secundum illud <sup>9</sup>: *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc. Novit Dominus qui sunt ejus*.

Ad primum ergo dicendum, quod *liber vitæ* potest dici dupliciter. Uno modo conscriptio eorum qui sunt electi ad vitam; et sic loquimur nunc de libro vitæ. Alio modo potest dici *liber vitæ* conscriptio eorum quæ ducunt in vitam. Et hoc dupliciter: vel sicut agendorum, et sic Novum et Vetus Testamentum dicitur *liber vitæ* <sup>10</sup>; vel sicut jam factorum, et sic illa vis divina, qua fiet ut cuilibet in memoriam reducantur facta sua, dicitur *liber vitæ*. Sicut etiam *liber militiæ* potest dici, vel in quo scribuntur electi ad militiam, vel in quo traditur ars militaris; vel in quo recitantur facta militum.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod non est consuetum conscribi eos qui repudiantur, sed eos qui eliguntur. Unde reprobationi non respondet *liber mortis* <sup>11</sup>, sicut prædestinationi *liber vitæ*.

Ad quartum dicendum, quod secundum rationem <sup>12</sup> differt *liber vitæ* a prædestinatione. Importat enim uotitiam prædestinationis; sicut etiam ex glossa inducta apparet (in arg. sed contra).

(1) Agitur de libro vitæ apud Apocalypsim (III, 5; XII, 8, et XXI, ult.), de eo loquitur sanctus Augustinus (*De corrept. et grat. cap. 9*), et hunc vocat Memorabile Patris in quo filii Dei inconcussa stabilitate conscripti sunt; quod ad sensum divi Thomæ redit. (2) Eccli. XXIV, 32.

(3) De civ. Dei, lib. XX, cap. 14.

(4) Ord. et sumitur ex Cassiod.

(5) Psalm. LXVIII.

(6) *Patres* tantum ab initio ex placito Romuli, ut paterno affectu erga populum essent: subinde vero *Patres conscripti* quod aliis (in eam dignitatem adscriptis primum) ex abundanti essent adjecti, sicut notat Plutarchus in Romulo.

(7) Prov. III, 3.

(8) Nullus est proprie dictus liber in quo descripti contineantur illi qui ad salutem æternam sunt prædestinati, sed metaphorice tantum *liber vitæ* vocatur notitia firma ac significativa prædestinatorum quæ in Deo est. (9) II. Tim. II, 19.

(10) Tum liber vitæ S. Scripturam designat juxta illud Ecclesiastici: *Hæc omnia liber vitæ*.

(11) Notitia reprobatorum non est in Deo eodem modo quam notitia prædestinatorum, ut dictum est (quæst. præc., art. 7). Itaque si quis damnatorum notitiam librum mortis vocare vellet, non erraret, sed iste liber mortis non esset in Deo agnoscendus sicut et agnoscitur liber vitæ.

(12) Non est enim prædestinatio, sed illius notitia.

**ART. II. — UTRUM LIBER VITÆ SIT SOLUM RESPECTU VITÆ GLORIÆ PRÆDESTINATORUM<sup>1</sup>.**

De his etiam De verit. quæst. vii, art. 5, 6 et 7, ut et Sent. iii, dist. 31, quæst. i, art. 2, quæst. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod liber vitæ non sit solum respectu vitæ gloriæ prædestinatorum. Liber enim vitæ est notitia vitæ. Sed Deus per vitam suam cognoscit omnem aliam vitam. Ergo liber vitæ præcipue dicitur respectu vitæ divinæ, et non solum respectu vitæ prædestinatorum.

2. Præterea, sicut vita gloriæ est a Deo, ita vita naturæ<sup>2</sup>. Si igitur notitia vitæ gloriæ dicitur liber vitæ, etiam notitia vitæ naturæ dicitur liber vitæ.

3. Præterea, aliqui eliguntur ad gratiam, qui non eliguntur ad vitam gloriæ; ut patet per id quod dicitur<sup>3</sup>: *Nonne duodecim vos elegi, et unus ex vobis diabolus est?* Sed liber vitæ est conscriptio electionis divinæ, ut dictum est (art. præc.). Ergo etiam est respectu vitæ gratiæ.

Sed contra est, quod liber vitæ est notitia prædestinationis, ut dictum est (artic. præc.). Sed prædestinatio non respicit vitam gratiæ, nisi secundum quod ordinatur ad gloriam; non enim sunt prædestinati qui habent gratiam, et deficiunt a gloria. Liber igitur vitæ non dicitur nisi respectu gloriæ.

**CONCLUSIO.** — Liber vitæ proprie vitam gloriæ respicit, cum in eo conscripti sint qui a Deo eliguntur.

Respondeo dicendum quod liber vitæ, ut dictum est (art. præc.), importat conscriptionem quamdam sive notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit sibi secundum suam naturam. Et iterum id ad quod eligitur aliquis, habet rationem finis; non enim miles eligitur aut conscribitur ad hoc quod armetur, sed ad hoc quod pugnet: hoc enim est proprium

(1) Liber vitæ proprie respicit vitam gloriæ, ut patet ex Scriptura (Hebr. ix): *In capite libri scriptum est de me.* (Dan. ii): *Salvabitur populus tuus omnis qui inventus fuerit scriptus in libro.* (Luc. x): *Nomina vestra scripta sunt in cælis,* etc. Quibus dictis si junxeris illud ad Philippenses, scilicet, *quorum nomina scripta sunt in libro vitæ,* clarissime perspicias quod liber vitæ respectu gloriæ dicitur.

(2) Quippe *Cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia,* ut, Act. xvii, 25, dicit Paulus.

(3) Joan. vi, 71.

(4) Id ad quod aliquis eligitur debet duas ha-

officium ad quod militia ordinatur. Finis autem supra naturam existens, est vita gloriæ, ut supra<sup>4</sup> dictum est (quæst. xiii, art. 1). Unde proprie liber vitæ respicit vitam gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod vita divina, etiam prout est gloriosa, est Deo naturalis; unde respectu ejus non est electio, et per consequens neque liber vitæ. Non enim dicimus quod aliquis homo eligatur ad habendum sensum, vel aliquid eorum quæ consequuntur naturam.

Unde per hoc etiam patet solutio ad secundum. Respectu enim vitæ naturalis non est electio, neque liber vitæ.

Ad tertium dicendum, quod vita gratiæ non habet rationem finis, sed rationem ejus quod est ad finem. Unde ad vitam gratiæ non dicitur aliquis eligi, nisi in quantum vita gratiæ ordinatur ad gloriam. Et propter hoc, illi qui habent gratiam, et excidunt a gloria<sup>5</sup>, non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundum quid. Et similiter non dicuntur esse scripti simpliciter in libro vitæ, sed secundum quid; prout scilicet de eis in ordinatione et notitia divina existit quod sint habituri aliquem ordinem ad vitam æternam, secundum participationem gratiæ.

**ART. III. — UTRUM ALIQUIS DELEATUR DE LIBRO VITÆ<sup>6</sup>.**

De his etiam Sent. i, dist. 40, quæst. 1, art. 2, et iii, dist. 31, quæst. 1, art. 2, et ad Philip. iv, lect. 1, et ad Hebr. xii, lect. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nullus deleatur de libro vitæ. Dicit enim Augustinus<sup>7</sup>, quod “ præscientia Dei, quæ non potest falli, liber vitæ est. ” Sed a præscientia Dei non potest aliquid subtrahi; similiter neque a prædestinatione. Ergo nec de libro vitæ potest aliquis deleri.

2. Præterea, quidquid est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Sed liber vitæ est quid æternum et im-

bere conditiones; una quod sit supra naturam ejus, alia quod sit illius finis ultimus, et hæc duo vitæ gloriæ conveniunt, naturam enim creatura superat et est finis ad quem prædestinati eliguntur.

(5) Ut Judas proditor et homines qui peccato gratiam amittunt.

(6) Ex hoc articulo habes quomodo ex ratione intelligas hæc verba (Ps. lxxviii): *Deleantur de libro viventium,* et illud Apocalypsis: *Non delebo nomen ejus de libro vitæ,* et si quæ sunt hujusmodi.

(7) De civit. Dei, lib. xx, cap. 13

mutabile. Ergo quicquid est in eo, est ibi non temporaliter, sed immobiliter et indelebiter.

3. Præterea, deletio scripturæ opponitur. Sed aliquis non potest de novo scribi in libro vitæ. Ergo neque inde deleri potest.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>1</sup>: *Deleantur de libro viventium*.

CONCLUSIO. — Cum liber vitæ conscriptio sit ordinatorum ad vitam æternam ex prædestinatione et præsentī gratia, deleri aliquos de libro vitæ non solum secundum hominum opinionem, sed secundum rei veritatem, asserendum est.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt quod de libro vitæ nullus potest deleri secundum rei veritatem, potest tamen aliquis deleri secundum opinionem hominum. Est enim consuetum in Scripturis ut aliquid dicatur fieri quando innotescit. Et secundum hoc aliqui dicuntur esse scripti in libro vitæ, in quantum homines opinantur eos ibi scriptos, propter præsentem justitiam quam in eis vident; sed quando apparet vel in hoc sæculo vel in futuro, quod ab hac justitia exciderunt, dicuntur inde deleri. Et sic etiam exponitur in gloss. (ord.) deletio talis, super illud <sup>2</sup>: *Deleantur de libro viventium*. — Sed quia non deleri de libro vitæ ponitur inter præmia iustorum, secundum illud <sup>3</sup>: *Qui vicerit, sic vestiatur vestimentis albis, et non delebo nomen ejus de libro vitæ*; quod autem sanctis repromittitur, non est solum in hominum opinione; potest dici quod deleri vel non deleri de libro vitæ, non solum ad opinionem hominum referendum est, sed etiam quantum ad rem. Est enim liber vitæ conscriptio ordinatorum in vitam æternam <sup>4</sup>, ad quam ordinatur aliquis ex duobus: scilicet ex prædestinatione divina (et hæc ordinatio nunquam deficit) et ex gratia; quicumque enim gratiam habet, ex hoc ipso dignus est vita æterna. Et hæc ordinatio deficit interdum; quia aliqui ordinati sunt ex gratia habita ad habendum vitam æternam, a qua tamen

deficiunt per peccatum mortale. — Illi igitur qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam, ex prædestinatione divina, sunt simpliciter scripti in *libro vitæ*; quia sunt ibi scripti ut habituri vitam æternam in seipsa; et isti nunquam delentur de libro vitæ. Sed illi qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam, non ex prædestinatione divina, sed solum ex gratia, dicuntur esse scripti in libro vitæ, non simpliciter, sed secundum quid; quia sunt ibi scripti, ut habituri vitam æternam non in seipsa, sed in sua causa. Et tales possunt deleri de libro vitæ; ut deletio non referatur ad notitiam Dei, quasi Deus aliquid præsciat, postea nesciat; sed ad rem scitam, quia scilicet Deus scit aliquem prius ordinari in vitam æternam; et postea non ordinari, cum deficit a gratia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod deletio, ut dictum est (in corp. art.), non refertur ad librum vitæ ex parte præscientiæ, quasi in Deo sit aliqua mutabilitas, sed ex parte præscitorum, quæ sunt mutabilia.

Ad *secundum* dicendum, quod licet res in Deo sint immutabiliter, tamen in seipsis mutabiles sunt. Et ad hoc pertinet deletio libri vitæ.

Ad *tertium* dicendum, quod eo modo quo aliquis dicitur deleri de libro vitæ, potest dici quod ibi scribatur de novo vel secundum opinionem hominum, vel secundum quod de novo incipit habere ordinem ad vitam æternam per gratiam; quod etiam sub divina notitia comprehenditur, licet non de novo.

## QUESTIO XXV.

### DE DIVINA POTENTIA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem divinæ præscientiæ et voluntatis, et eorum quæ ad hoc pertinent, restat considerandum de divina potentia. Et circa hoc queruntur sex: 1. Utrum in Deo sit potentia. — 2. Utrum ejus potentia sit infinita. — 3. Utrum sit omnipotens. — 4. Utrum possit facere quod ea quæ sunt præterita, non fuerint. — 5. Utrum Deus possit facere quæ non facit, vel prætermittere quæ facit. — 6. Utrum quæ facit, possit facere meliora.

sunt vita æterna, sese extendit. Si vero prima definitio, qua liber vitæ dicitur *prædestinatorum descriptio*, sensu stricto acciperetur, declarandum foret neminem de libro vitæ deleri posse, siquidem esset immutabilis sicut et ipsa prædestinatio.

(1) Psal. LXXXIII, 29.

(2) Ps. LXXXIII, 29.

(3) Apoc. III, 5.

(4) Liber vitæ est illa definitio non tantum ad eos qui ex divina prædestinatione sunt in vitam æternam ordinati, sed etiam ad eos qui gratiam justificantem habent, et hoc ipso digni



**ART. I. — UTRUM IN DEO SIT POTENTIA <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. I, dist. 42, quæst. I, art. 1.  
Et Cont. gentes, lib. I, cap. 16, ut et lib. II, cap. 7  
et 9. Et De potent. quæst. I, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit potentia. Sicut enim prima materia se habet ad potentiam, ita Deus, qui est agens primum, se habet ad actum. Sed prima materia secundum se considerata, est absque omni actu. Ergo agens primum, quod est Deus, est absque omni potentia.

2. Præterea, secundum Philosophum <sup>2</sup>, "qualibet potentia melior est ejus actus." Nam forma melior est quam materia, et actio quam potentia activa; est enim finis ejus. Sed nihil est melius eo quod est in Deo; quia quidquid est in Deo, est Deus; ut supra ostensum est (quæst. III, art. 3). Ergo nulla potentia est in Deo.

3. Præterea, potentia est principium operationis. Sed operatio divina est ejus essentia, cum in Deo nullum sit accidens; essentiæ autem divinæ non est aliquid principium. Ergo ratio potentiæ Deo non convenit <sup>3</sup>.

4. Præterea, supra ostensum est (quæst. XIV, art. 8, et quæst. XIX, art. 4) quod scientia Dei et voluntas ejus sunt causa rerum. Causa autem et principium idem sunt. Ergo non oportet in Deo assignare potentiam, sed solum scientiam et voluntatem.

Sed contra est, quod dicitur <sup>4</sup>: *Potens es, Domine, et veritas tua in circuitu tuo.*

**CONCLUSIO.** — Cum Deus sit maxime in actu ac simpliciter perfectus, maxime ei convenit esse principium activum; ac proinde in eo est potentia activa, non autem passiva.

Respondeo dicendum quod duplex est potentia; scilicet passiva, quæ nullo modo est in Deo <sup>5</sup>, et activa, quam oportet in Deo summe ponere. Manifestum est enim quod unumquodque secundum quod est actu et perfectum, secundum

hoc est principium activum alicujus. Patitur autem unumquodque secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra (quæst. II, art. 3, et quæst. IV, art. 1 et 2) quod Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde maxime ei competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiæ activæ. Nam potentia activa est principium agendi in aliud; potentia vero passiva est principium patiendi ab alio, ut Philosophus dicit <sup>6</sup>. Relinquitur ergo quod in Deo maxime sit potentia activa.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo; nam unumquodque agit secundum quod est in actu: potentia vero passiva dividitur contra actum; nam unumquodque patitur secundum quod est in potentia. Unde hæc potentia excluditur a Deo, non autem activa.

Ad secundum dicendum, quod quodcumque actus est aliud a potentia, oportet quod actus sit nobilior potentia. Sed actio Dei non est aliud ab ejus potentia <sup>7</sup>, sed utrumque est essentia divina; quia nec esse ejus est aliud ab ejus essentia <sup>8</sup>. Unde non oportet quod aliquid sit nobilius quam potentia Dei.

Ad tertium dicendum, quod potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ quantum ad hoc quod est principium effectus; non autem quantum ad hoc quod est principium actionis <sup>9</sup>, quæ est divina essentia. Nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia quæ in se simpliciter præhabet quidquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi et sub ratione actionis, et sub ratione potentiæ; sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturæ.

(1) Hic *potentia* significat principium operationis ad extra seu transeuntis, extenso operationis nomine tam ad actionem quam ad passionem. (2) Metaph. lib. VI, text. 19.

(3) *Edit. Venet. et Rom.* Ergo nulla potentia est in Deo.

(4) Psalm. LXXXVIII, 9.

(5) Hinc rejicitur hæresis Davidis de Dinando ponentis Deum esse materiam primam, nam materia prima est potentia passiva.

(6) Metaph. lib. V, text. 17.

(7) Ratio est, ait ipse D. Thomas, quia actio

quæ non est substantia agentis, inest sicut accidens subjecto (Cont. gent. lib. II, cap. 9); in Deo autem non potest esse aliquid per modum accidentis.

(8) Ut ex professo quæst. III, art. 4 explicatum est et probatum.

(9) Quia divina essentia vere ac realiter est principium omnium effectuum quos Deus operatur; sed non est vere ac realiter principium suæ operationis, quandoquidem operatio Dei sit ejus essentia; nullum autem sit principium divinæ essentiæ.

Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae, quantum ad hoc quod est principium effectus.

Ad *quartum* dicendum, quod potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et a voluntate, secundum rem; sed solum secundum rationem; in quantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit<sup>1</sup>. Quæ tria Deo secundum idem conveniunt. — Vel dicendum quod ipsa scientia vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentiae<sup>2</sup>. Unde consideratio scientiae et voluntatis præcedit in Deo considerationem potentiae, sicut causa præcedit operationem et effectum.

**ART. II. — UTRUM POTENTIA DEI SIT INFINITA<sup>3</sup>.**

De his etiam Sent. I, dist. 43, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. IV, cap. 41 et 65. Et De potent. quæst. I, art. 2, et Opusc. II, cap. 19, et Opusc. IX, cap. IV, et Metaph. XII, lect. 6 in fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod potentia Dei non sit infinita. Omne enim infinitum est imperfectum, secundum Philosophum<sup>4</sup>. Sed potentia Dei non est imperfecta. Ergo non est infinita.

2. Præterea, omnis potentia manifestatur per effectum; alias frustra esset. Si igitur potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum; quod est impossibile.

3. Præterea, Philosophus probat<sup>5</sup> quod "si potentia alicujus corporis esset infinita, moveret in instanti. Deus autem non movet in instanti, sed movet creaturam spirituales per tempus, creaturam vero corporalem per locum et tempus, secundum Augustinum<sup>6</sup>. Non ergo est ejus potentia infinita.

Sed *contra* est, quod dicit Hilarius<sup>7</sup> quod "Deus est immensæ virtutis, vivens et potens. Omne autem immen-

(1) Scientia est causa rerum ut dirigens, voluntas ut imperans, potentia ut exequens, ac proinde secundum rationem differunt.

(2) Utrum vero istius responsionis partem posteriorem scripserit auctor certum non habet Sylvius, deest in cod. alcan. aliisque, sed tamen habent omnes editi. Vid. inf. art. 5 corp. et sup. qu. XIX, art. 4 ad 4, et Cont. gent. lib. II, cap. 1 ad 4.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo ex ratione reprobes hæresim Joannis Wiclef, dicentis quod potentia Dei et actualis creatio sunt ejusdem mensuræ. Ex quo nimirum sequi videtur quod potentia Dei non sit immensa.

sum est infinitum. Ergo virtus divina est infinita<sup>8</sup>.

**CONCLUSIO.** — Cum esse Dei sit infinitum, ejus activa potentia est infinita.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. præc.), secundum hoc potentia activa invenitur in Deo, secundum quod ipse actu est. Esse autem ejus est infinitum, in quantum non est limitatum per aliquid recipiens, ut patet per hæc quæ supra dicta sunt, cum de infinitate divinæ essentiae ageretur (quæst. VII, art. 1). Unde necesse est quod activa potentia Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur, quod quanto aliquid agens perfectius habet formam qua agit, tanto est major ejus potentia in agendo. Sicut quanto aliquid est magis calidum, tanto habet majorem potentiam ad calefaciendum; et haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si ejus calor esset infinitus. Unde, cum ipsa essentia divina per quam Deus agit, sit infinita, sicut supra ostensum est (quæst. VII, art. 1), sequitur quod ejus potentia sit infinita.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de infinito quod est ex parte materiæ non terminatæ per formam<sup>9</sup>, cujusmodi est infinitum quod congruit quantitati. Sic autem non est infinita divina essentia, ut supra ostensum est (quæst. VII, art. 1), et per consequens nec ejus potentia. Unde non sequitur quod sit imperfecta.

Ad *secundum* dicendum, quod potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu. Potentia enim generativa hominis nihil potest plus quam generare hominem. Sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectus productione: sicut potentia solis non tota manifestatur in productione alicujus animalis ex putrefactione generati<sup>10</sup>. Manifestum est autem quod

(4) Phys. lib. III, text. 63 et seq.

(5) Phys. lib. VIII, text. 79.

(6) Sup. Gen. ad litteram, lib. VII, cap. 20, 22.

(7) De Trin. lib. VII, et Dam. lib. I, cap. 18.

(8) Idem patet ex sacra Scriptura (Ps. CXLIV): *Magnitudinis ejus non est finis* (Eccli. XVIII): *Virtutem magnitudinis ejus quis enarrabit? ipse omnipotens super omnia opera sua*.

(9) Infinitum illud est infinitum in potentia; et infinitum illud materiæ convenit in eo sensu quod sit in potentia ad omnia, quatenus a forma non terminatur.

(10) Quia multo digniores effectus producere potest; ut metalla, vel gemmas, etc.

Deus non est agens univocum. Nihil enim aliud potest cum eo convenire, neque in specie, neque in genere, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 5, et quæst. IV, art. 3). Unde relinquitur quod effectus ejus semper est minor quam potentia ejus. Non ergo oportet quod manifestetur infinita potentia Dei in hoc quod producat effectum infinitum. Et tamen etiamsi nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra; quia "frustra est, quod ordinatur ad finem quem non attingit". Potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus<sup>2</sup> probat quod si aliquod corpus haberet potentiam infinitam, moveret in non tempore. Et tamen ostendit quod potentia motoris cæli est infinita; quia movere potest tempore infinito. Relinquitur ergo, secundum ejus intentionem, quod potentia infinita corporis, si esset, moveret in non tempore; non autem potentia incorporei motoris. Cujus ratio est, quia corpus movens aliud corpus est agens univocum; unde oportet quod tota potentia agentis manifestetur in motu. Quia igitur quanto moventis corporis potentia est major, tanto velocius movet; necesse est quod si fuerit infinita, moveat improporcionabiliter citius; quod est movere in non tempore. Sed movens incorporeum<sup>3</sup> est agens non univocum; unde non oportet quod tota virtus ejus manifestetur in motu, ita quod moveat in non tempore; et præsertim, quia movet secundum distributionem suæ voluntatis.

#### ART. III. — UTRUM DEUS SIT OMNIPOTENS<sup>4</sup>.

De his etiam part. III, quæst. XII, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 22 et 25, et De potent. quæst. VII, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit omnipotens. Moveri

(1) Ut Philosophus notat (Phys. lib. II, text. 62), ubi et ridiculum esse ait, si quis dicat se lotum frustra quia defecerit sol: non enim unum ordinabatur ad aliud, nec finis ejus erat.

(2) Phys. lib. VIII, text. 79.

(3) Quo nunc intelligitur solus Deus juxta prædicta.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas errorem tum gentilium qui Dei omnipotentiam negarunt, tum Judæorum dicentium: *Numquid poterit Deus parare mensam in deserto* (Ps. LXXVII); tum manichæorum qui pu-

enim et pati aliquid omnium est. Sed hoc Deus non potest. Est enim immobilis, ut supra dictum est (quæst. II, art. 3, et quæst. IX, art. 1). Non igitur est omnipotens.

2. Præterea, peccare, aliquid agere est. Sed Deus non potest peccare, neque seipsum negare, ut dicitur<sup>5</sup>. Ergo Deus non est omnipotens.

3. Præterea, de Deo dicitur, quod *omnipotentiam suam parcendo maxime et miserando manifestat*<sup>6</sup>. Ultimum igitur quod potest divina potentia, est parcere et misereri. Aliquid autem est multo majus quam parcere et misereri; sicut creare alium mundum, vel aliquid hujusmodi. Ergo Deus non est omnipotens.

4. Præterea, super illud<sup>7</sup>: *Stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi*, dicit glossa<sup>8</sup>: "Sapientiam hujus mundi fecit Deus stultam, ostendendo possibile quod illa impossibile judicabat." Unde videtur quod non sit aliquid judicandum possibile vel impossibile secundum inferiores causas, prout sapientia hujus mundi judicat; sed secundum potentiam divinam. Si igitur Deus sit omnipotens, omnia erunt possible; nihil ergo impossibile est. Sublato autem impossibili tollitur necessarium. Nam quod necesse est esse, impossibile est non esse. Nihil ergo erit necessarium in rebus, si Deus est omnipotens. Hoc autem est impossibile. Ergo Deus non est omnipotens.

Sed contra est, quod dicitur<sup>9</sup>: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*.

CONCLUSIO. — Cum possit Deus omnia efficere quæ esse possunt, non autem quæ contradictionem implicant, omnipotens merito dicitur.

Respondeo dicendum quod communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem; sed rationem omnipotentiae assignare, videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur, *omnia posse Deum*. Sed si quis recte

tabant a Deo malum superari non posse; tum Petri Abeylardi qui ausus fuit docere Deum Patrem plenam habere potentiam, Filium quamdam potentiam, Spiritum sanctum nullam, tum Rabbi Moysis ignorantissime affirmantis Deo aliqua esse impossibilia; ut quod accidens sit sine subjecto. (5) II. Tim. II.

(6) Vel sic in secunda persona: *Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas*; ut in collecta dominicæ, post Pentecostem. (7) I. Cor. I.

(8) Ambros. in hunc loc. (9) Luc. I, 37.



consideret, cum potentia dicatur ad possibilita; cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilita; et ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur dupliciter, secundum Philosophum <sup>1</sup>. Uno modo per respectum ad aliquam potentiam; sicut quod subditur humanæ potentia, dicitur esse possibile homini; alio modo absolute, propter ipsam habitudinem terminorum. Non autem potest dici quod Deus dicatur omnipotens, quia possit omnia quæ sunt possibilita naturæ creatæ; quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia quæ sunt possibilita suæ potentia, erit circulatio in manifestatione omnipotentia. Hoc enim non erit aliud quam dicere quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quæ potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilita absolute; quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum. Possibile quidem absolute, quia prædicatum non repugnat subjecto; ut Socratem sedere. Impossibile vero absolute, quia prædicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum. Est autem considerandum quod cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentia activæ correspondet possibile, ut objectum proprium secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa; sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium objectum ad omne calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinæ potentia fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis <sup>2</sup>, sed præhabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilitibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. — Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens; hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinæ omnipotentia, quod implicat in se esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentia non subditur; non propter defectum divinæ

potentia, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quæcumque igitur contradictionem non implicat, sub illis possibilitibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quæ contradictionem implicat, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilitium rationem. Unde convenientius dicitur quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere. Neque hoc est contra verbum angeli dicentis: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*. Id enim quod contradictionem implicat, *verum* esse non potest; quia nullus intellectus potest illud concipere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus dicitur omnipotens secundum potentiam activam, non secundum potentiam passivam, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Unde quod non possit moveri et pati, non repugnat omnipotentia.

Ad *secundum* dicendum, quod peccare est deficere a perfecta actione; unde posse peccare est posse deficere in agendo; quod repugnat omnipotentia. Et propter hoc Deus peccare non potest, quia est omnipotens. Quamvis Philosophus dicat <sup>3</sup> quod potest Deus et studiosus <sup>4</sup> prava agere; sed hoc intelligitur, vel sub conditione, cujus antecedens sit impossibile; ut puta si dicamus quod potest Deus prava agere, si velit. Nihil enim prohibet conditionalem esse veram, cujus antecedens et consequens est impossibile; sicut si dicatur: *Si homo est asinus, habet quatuor pedes*. Vel ut intelligatur, quod Deus potest aliqua agere, quæ nunc prava videntur; quæ tamen si ageret, bona essent. Vel loquitur secundum communem opinionem gentilium <sup>5</sup>, qui homines dicebant transferri in deos; ut Jovem, vel Mercurium.

Ad *tertium* dicendum, quod Dei omnipotentia ostenditur maxime in parcendo et miserendo, quia per hoc ostenditur Deum habere summam potestatem, quod libere peccata dimittit. Ejus enim qui superioris legi adstringitur, non est libere peccata condonare. Vel quia parcendo hominibus et miserendo perducit eos ad participationem infiniti boni, qui

(1) Met. lib. v, text. 17.

(2) Unde articulo præcedenti conclusum quod potentia ejus infinita sit. (3) Top. lib. iv, cap. 3.

(4) Dicitur autem studiosus, ut et græce

σπουδαῖος, probus; quem *virtuosum* quoque minus latine quidam vocant.

(5) Quod verisimilius, non enim hanc Deo potentiam attribuimus.

est ultimus effectus divinæ virtutis. Vel quia, ut supra dictum est (quæst. xxi, art. 4), effectus divinæ misericordiæ est fundamentum omnium divinorum operum. Nihil enim debetur alicui nisi propter id quod est datum ei a Deo non debitum. In hoc autem maxime divina omnipotentia manifestatur, quod ad ipsum pertinet prima institutio omnium bonorum.

Ad *quartum* dicendum, quod possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores, neque secundum causas inferiores, sed secundum seipsum. Possibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam, nominatur possibile secundum proximam causam. Unde ea quæ immediate nata sunt fieri a Deo solo, ut creare, justificare et hujusmodi, dicuntur possible secundum causam superiorem. Quæ autem nata sunt fieri a causis inferioribus, dicuntur possible secundum causas inferiores. Nam secundum conditionem causæ proximæ effectus habet contingentiam, vel necessitatem, ut supra dictum est (quæst. xiv, art. 13 ad 2). In hoc autem reputatur stulta mundi sapientia, quia ea quæ sunt impossibilia naturæ, etiam Deo impossibilia judicabat. Et sic patet quod omnipotentia Dei impossibilitatem et necessitatem a rebus non excludit.

**ART. IV. — UTRUM DEUS POSSIT FACERE QUOD PRÆTERITA NON FUERINT <sup>1</sup>.**

De his etiam in 22, quæst. cxi, art. 3 ad 3, ut et Sent. i, dist. 42, quæst. ii, art. 2, et Cont. gent. lib. ii, cap. 25, et De potent. quæst. i, art. 3, et quodl. 5, quæst. ii, art. 1.

Ad *quartum* sic proceditur. 1. Videtur quod Deus possit facere quod præterita non fuerint. Quod enim est impossibile per se, magis est impossibile quam quod est impossibile per accidens. Sed Deus potest facere id quod est impossibile per se, ut cæcum illuminare, vel mortuum resuscitare. Ergo multo magis potest facere illud quod est impossibile per accidens. Sed præterita non fuisse, est impossibile per accidens. Accidit enim Socratem non cucurrisse,

esse impossibile, ex hoc quod præterit. Ergo Deus potest facere quod præterita non fuerint.

2. Præterea, quidquid Deus facere potuit, potest, cum ejus potentia non minuitur. Sed Deus potuit facere, antequam Socrates curreret, quod non curreret. Ergo postquam cucurrit, potest Deus facere quod non cucurrerit.

3. Præterea, charitas est major virtus quam virginitas. Sed Deus potest reparare charitatem amissam <sup>2</sup>; ergo et virginitatem. Ergo potest facere quod illa quæ corrupta fuit, non fuerit corrupta.

Sed *contra* est, quod Hieronymus dicit <sup>3</sup>: " Cum Deus omnia possit, non potest de corrupta facere incorruptam <sup>4</sup>." Ergo eadem ratione non potest facere de quocumque alio præterito quod non fuerit.

**CONCLUSIO.** — Quod præterita non fuerint, cum contradictionem implicet, non subjacet divinæ potestati.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc. et quæst. vii, art. 2 ad 1), sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat. Præterita autem non fuisse, contradictionem implicat. Sicut enim contradictionem implicat dicere quod Socrates sedet et non sedet, ita quod sederit et non sederit <sup>5</sup>. Dicere autem quod sederit, est dicere quod sit præteritum. Dicere autem quod non sederit, est dicere quod non fuerit. Unde præterita non fuisse, non subjacet divinæ potentiae. Et hoc est quod Augustinus dicit <sup>6</sup>: " Quisquis ita dicit: Si Deus omnipotens est, faciat ut quæ facta sunt, facta non fuerint; non videt hoc se dicere: Si Deus omnipotens est, faciat ut ea quæ vera sunt, eo ipso quod vera sunt, falsa sint. " Et Philosophus dicit <sup>7</sup> quod " Hoc solo privatur Deus, ingenta facere quæ sunt facta. "

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet præterita non fuisse sit impossibile per accidens, si consideretur id quod est præteritum, id est, cursus Socratis; tamen si consideretur præteritum sub ra-

(1) Ea quæstio idem sonat ac si diceretur: *Utrum Deus possit facere ea quæ contradictionem involvunt?* Quod ad quæstionem præcedentem reddit.

(2) Ex cap. 2 Apocal. vers. 4, et sess. 6 conc. Trident. cap. 4.

(3) Ep. ii.

(4) Vel sic: *Audenter loquar: Cum omnia possit Deus, virginem suscitare non potest post rutnam;*

ut videre est, epist. 2, De custodia virginitatis ad Eustochium, aliq. a princ.

(5) Si ad idem omnino referatur, ut hic supponi debet: alioqui dicere quod sederit et non sederit diversis locis vel temporibus, id contradictionem non implicaret.

(6) Contra Faustum, lib. xxix, cap. 5.

(7) Ethic. lib. vi, cap. 2.



tionem præteriti, ipsum non fuisse est impossibile, non solum per se, sed absolute contradictionem implicans. Et sic est magis impossibile quam mortuum resurgere; quod non implicat contradictionem; quia dicitur impossibile secundum aliquam potentiam, scilicet naturalem. Talia enim impossibilia divinæ potentiæ subduntur.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut Deus, quantum est ad perfectionem divinæ potentiæ, omnia potest; sed quædam non subjacent ejus potentiæ, quia deficiunt a ratione possibilitatis; ita si attendatur immutabilitas divinæ potentiæ, quidquid Deus potuit, potest. Aliqua tamen olim habuerunt rationem possibilitatis, dum erant fienda, quæ jam deficiunt a ratione possibilitatis, dum sunt facta. Et sic dicitur Deus ea non posse, quia ea non possunt fieri.

Ad *tertium* dicendum, quod omnem corruptionem<sup>1</sup> mentis et corporis Deus auferre potest a muliere corrupta; hoc tamen ab ea removeri non poterit quod corrupta non fuerit; sicut etiam ab aliquo peccatore auferre non potest quod non peccaverit, et quod charitatem non amisit.

**ART. V. — UTRUM DEUS  
POSSIT FACERE QUÆ NON FACIT<sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. I, dist. 43, quæst. II, art. 3, et Cont. gent. lib. II, cap. 23, ac deinceps usque ad 30, ut et lib. III, cap. 98, et De potent. quæst. I, art. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit facere nisi ea quæ facit. Deus enim non potest facere quæ non præscivit, et præordinavit se facturum. Sed non præscivit neque præordinavit se facturum, nisi ea quæ facit. Ergo non potest facere nisi ea quæ facit.

2. Præterea, Deus non potest facere nisi quod debet, et quod justum est fieri. Sed Deus non debet facere quæ non facit; nec justum est ut faciat quæ non facit. Ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

3. Præterea, Deus non potest facere nisi quod bonum est<sup>3</sup> et conveniens rebus factis. Sed rebus a Deo factis non

est bonum, nec conveniens aliter esse quam sint. Ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

Sed *contra* est, quod dicitur: *An non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones angelorum?* Neque autem ipse rogabat, neque Pater exhibebat ad repugnandum Judæis. Ergo Deus potest facere quod non facit.

**CONCLUSIO.** — Cum Deus propter bonitatem suam agat, quæ improporcionabiliter omnia a se facta excedit, nec ex natura, seu quovis in ipso habitu inexistente, limitatur ad certum ordinem rerum, sed plura et majora facere potest quam quæ facit.

Respondeo dicendum quod circa hoc quidam dupliciter erraverunt. Quidam enim posuerunt Deum agere quasi ex necessitate naturæ<sup>5</sup>, ut sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia provenire, nisi quæ eveniunt, utpote ex semine hominis homo, ex semine olivæ oliva, ita ex operatione divina non possint aliæ res, vel alius ordo rerum effluere, nisi sicut nunc est. Sed supra ostendimus (quæst. XIX, art. 3) Deum non agere ex necessitate naturæ, sed voluntatem ejus esse omnium rerum causam; neque etiam ipsam voluntatem naturaliter et ex necessitate determinari ad has res. Unde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate a Deo provenit, quod alia provenire non possent. — Alii vero dixerunt quod potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum propter ordinem sapientiæ et justitiæ divinæ, sine quo Deus nihil operatur<sup>6</sup>. Cum autem potentia Dei, quæ est ejus essentia, non sit aliud quam Dei sapientia, convenienter quidem dici potest quod nihil sit in Dei potentia, quod non sit in ordine divinæ sapientiæ; nam divina sapientia totum posse potentiæ comprehendit. — Sed tamen ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio justitiæ consistit, ut supra dictum est (quæst. XXI, art. 2), non adæquat divinam sapientiam, ut sic divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est autem quod tota ratio ordinis quam sa-

et hæretici, quorum errores (pag. 139) retulimus.

(6) Ita opinati sunt insensate Abeylardus (I. III, introd. cap. 5), et Wiclef et Calvinus vehementer catholicos reprehendentes quod ponant in Deo potentiam quamdam otiosam, qua nimirum dicitur ea opera posse quæ nunquam faciet.

(1) Ex parte rei nempe, sed non ex parte sui.  
(2) Ex hoc articulo habes quomodo ex ratione rejicias hæresim Petri Abeylardi dicentis: quod Deus non potest facere nisi ea quæ facit.

(3) Juxta illud Eccli. XXXIX, 21: *Universa opera Domini bona valde.*

(4) Matth. XXVI, 53.

(5) Ita existimarunt plures antiqui philosophi



piens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improporcionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere. Unde dicendum est simpliciter quod Deus potest alia facere quam quæ facit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in nobis, in quibus potentia et essentia aliud est a voluntate et intellectu, et iterum intellectus aliud a sapientia, et voluntas aliud a iustitia, potest esse aliquid in potentia, quod non potest esse in voluntate justa, vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia, et essentia, et voluntas, et intellectus, et sapientia, et iustitia. Unde nihil potest esse in potentia divina, quod non possit esse in voluntate justa ipsius, et in intellectu sapiente ejus. Tamen quia voluntas non determinatur ex necessitate ad hæc vel illa, nisi forte ex suppositione, ut dictum est (q. xix, art. 3), neque sapientia Dei et iustitia determinatur ad hunc ordinem, ut supra dictum est (in corp. art.), nihil prohibet esse aliquid in potentia divina, quod non vult, et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur, ut exequens; voluntas autem, ut imperans; et intellectus et sapientia, ut dirigens; quod attribuitur potentia secundum se considerata, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam. Et hujusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis, ut supra dictum est (art. 3 huj. quæst.). Quod autem attribuitur potentia divinæ, secundum quod exequitur imperium voluntatis justæ, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinata<sup>1</sup>. Secundum hoc ergo dicendum est quod Deus potest alia facere de potentia absoluta, quam quæ præscivit et præordinavit se facturum; non tamen potest esse quod aliqua faciat quæ non præsciverit et præordinaverit se facturum; quia ipsum

facere subjacet præscientiæ et præordinationi, non autem ipsum posse quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult; non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis est in sui natura.

Ad *secundum* dicendum, quod Deus non debet aliquid alicui nisi sibi. Unde cum dicitur quod Deus non potest facere nisi quod debet, nihil aliud significatur nisi quod Deus non potest facere nisi quod ei est conveniens et justum. Sed hoc quod dico, *conveniens et justum*, potest intelligi dupliciter: uno modo sic, quod hoc quod dico *conveniens et justum*, prius intelligatur conjungi cum hoc verbo, *est*; ita quod restringatur ad standum pro præsentibus, et sic referatur ad potentiam. Et sic falsum est quod dicitur; est enim sensus, Deus non potest facere nisi quod modo conveniens est et justum. Si vero prius jungatur cum hoc verbo, *potest* (quod habet vim ampliandi), postmodum cum hoc verbo, *est*, significabitur quoddam præsens et confusum. Et erit locutio vera sub hoc sensu: Deus non potest facere, nisi id quod, si faceret, esset conveniens et justum.

Ad *tertium* dicendum, quod licet iste cursus rerum sit determinatus istis rebus quæ nunc sunt, non tamen ad hunc cursum limitatur divina sapientia et potestas<sup>2</sup>. Unde licet istis rebus quæ nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem.

#### ART. VI. — UTRUM DEUS POSSIT MELIORA FACERE EA QUÆ FACIT<sup>3</sup>.

De his etiam Sent. 1, dist. 44, art. 1, 2 et 3, ut et Sent. III, dist. 13, quæst. 1, art. 2, quæst. 2 et 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit meliora facere ea quæ facit. Quidquid enim Deus facit, potentissime et sapientissime facit. Sed tanto fit aliquid melius quanto fit potentius et sapientius. Ergo Deus non potest aliquid facere melius quam facit.

2. Præterea, Augustinus<sup>4</sup> sic argumentatur: "Si Deus potuit et noluit

(2) Alloquin potentia Dei non esset infinita.

(3) Optimismum Leibniti et Mallebranchii non idem est ac optimismum Petri Abeylardi quod in eo articulo impugnatur. Attamen doctrina thomistica philosophorum istorum systemati favere non videtur.

(4) Contra Maximum, lib. III, cap. 7.

(1) Potentia absoluta vocatur qua secundum se considerata Deus potest quidquid possibile est, aut nullam contradictionem involvit. Potentia autem ordinata aut ordinaria dicitur qua operatur secundum ordinem lege aliqua præfixum, suæque voluntatis imperio constitutum.

gignere filium sibi æqualem, invidus fuit. „ Eadem ratione si Deus potuit res meliores facere quam fecerit, et noluit, invidus fuit. Sed invidia est omnino relegata a Deo. Ergo Deus unumquodque fecit optimum. Non ergo Deus potest aliquid facere melius quam fecit.

3. Præterea, id quod est maxime vel valde bonum, non potest melius fieri; quia maximo nihil est majus. Sed, sicut Augustinus dicit <sup>1</sup>: „ Bona sunt singula quæ Deus fecit, sed simul universa valde bona; „ quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. Ergo bonum universi non potest melius fieri a Deo.

4. Præterea, homo Christus est plenus gratia et veritate, et Spiritum habet non ad mensuram <sup>2</sup>, et sic non potest esse melior. Beatitudo etiam creata dicitur esse summum bonum; et sic non potest esse melius. Beata etiam virgo Maria est super omnes choros angelorum exaltata; et sic non potest esse melior. Non igitur omnia quæ fecit Deus, potest facere meliora.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>3</sup> quod *Deus potest omnia facere abundantius quam petimus, aut intelligimus.*

CONCLUSIO. — Non potest a Deo res eadem melior fieri substantialiter, sed accidentaliter; potest tamen Deus quavis re a se facta aliam meliorem simpliciter facere.

Respondeo dicendum quod bonitas alicujus rei est duplex; una quidem, quæ est de essentia rei, sicut esse rationale est de essentia hominis. Et quantum ad hoc bonum, Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit <sup>4</sup>, licet possit facere aliquam aliam ea meliorem. Sicut etiam non potest facere quaternarium majorem; quia si esset major, jam non esset quaternarius, sed alius numerus. Sic enim se habet additio differentię substantialis in de-

finitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut dicitur <sup>5</sup>. Alia bonitas est <sup>6</sup>, quæ est extra essentiam rei; sicut bonum hominis est esse virtuosum, vel sapientem. Et secundum tale bonum potest Deus res a se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum dicitur Deum posse aliquid facere melius quam facit, si *ly melius* sit nomen, verum est. Qualibet enim re potest facere aliam meliorem. Eandem vero potest facere meliorem <sup>7</sup> quodam modo, et quodam modo non; sicut dictum est (in corp. art.). Si vero *ly melius* sit adverbium, et importet modum ex parte facientis; sic Deus non potest facere melius quam sicut facit, quia non potest facere ex majori sapientia et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius; quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalialia, licet non quantum ad essentialia.

Ad *secundum* dicendum, quod de ratione filii est quod æquetur patri, cum ad perfectum venerit. Non est autem de ratione creaturæ alicujus, quod sit melior quam a Deo facta est. Unde non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius, propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit; quorum si unum aliquod esset melius, corrumpereetur proportio ordinis: sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumpereetur citharæ melodia <sup>8</sup>. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis; et esset aliud universum melius.

Ad *quartum* dicendum, quod humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quod est fruitio

(1) Enchir. cap. 10.

(2) Juxta id quod habetur Joan. 1, 14 quoad priora verba, et Joan. III, 34 quoad posteriora.

(3) Ephes. III, 20.

(4) Si enim rei aliquid essentiale adderetur, non esset eadem res; v. g. si definitioni bovis addatur rationale, jam non erit bos, sed alia species. (5) Met. lib. VIII, text. 10.

(6) Bonitas illa est accidentalis. Hujusmodi bonitatem Deus potest augere sine fine, id est, sic ut nunquam perveniri possit ad tantam perfectionem ut aliam adhuc rem meliorem Deus facere non possit.

(7) Potest eam facere meliorem bonitate accidentali, sed non bonitate essentiali.

(8) Vult B. Thomas quod partes quæ sunt universo essentielles non possint fieri substantialiter meliores, manente eodem universo; sed quod si fierent meliores secundum substantiam, vel universum non esset æque perfectum ac modo est, quia non æque servaretur proportio ordinis, veluti si una pars fieret melior et non alia, vel esset universum melius, sed diversum, ut si omnes partes proportionaliter fierent meliores, sicut Deus potest eas facere.



Dei, et beata Virgo ex hoc quod est mater Dei, habent quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus<sup>1</sup>. Et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo.

## QUÆSTIO XXVI.

### DE DIVINA BEATITUDINE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Ultimo autem post considerationem eorum quæ ad divinæ essentiae unitatem pertinent, considerandum est de divina beatitudine. Et circa hoc quærentur quatuor: 1. Utrum beatitudo Deo competat. — 2. Secundum quid dicatur Deus esse beatus. Utrum secundum actum intellectus. — 3. Utrum ipse sit essentialiter beatitudo cujuslibet beati. — 4. Utrum in ejus beatitudine omnis beatitudo includatur.

#### ART. I. — UTRUM BEATITUDO DEO COMPETAT<sup>2</sup>.

De his etiam infra, quæst. Lxi, art. 4, et Sent. ii, dist. 1, quæst. ii, art. 2 ad 4, et dist. 15, quæst. iii, art. 3 ad 1, et Cont. gent. lib. i, cap. 100 et 101.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo Deo non conveniat. Beatitudo enim, secundum Boetium<sup>3</sup>, est "status omnium bonorum aggregatione perfectus." Sed aggregatio bonorum non habet locum in Deo, sicut nec compositio. Ergo Deo non convenit beatitudo.

2. Præterea, beatitudo sive felicitas est præmium virtutis, secundum Philosophum<sup>4</sup>. Sed Deo non convenit præmium, sicut nec meritum. Ergo nec beatitudo.

Sed contra est, quod dicit Apostolus<sup>5</sup>: *Quem suis temporibus ostendet Deus beatus, et solus potens Rex regum, et Dominus dominantium.*

CONCLUSIO. — Cum Deus sit perfectissimo modo et secundum omnem gradum perfectionis intellectualis naturæ simpliciter perfectus, beatitudo ei quam maxime convenit.

Respondeo dicendum quod beatitudo maxime Deo competit. Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur nisi bonum perfectum intellectualis naturæ; cujus est suam sufficientiam cogno-

(1) Diversimode tamen et secundum proportionem singulorum: nam humanitas Christi aliquo modo intrinsecam propter substantialem unionem; et propterea simpliciter: alia vero extrinsecam et habitudinalem tantum; ac propterea secundum quid; sed nobilius præ cæteris beata Virgo.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo ex ratione ostendas jure a sacris litteris beatitudinem Deo attribui. (3) De cons. lib. iv, prosa 2.

scere in bono quod habet; et cui competit ut ei contingat aliquid, vel bene vel male; et sit suarum operationum domina. Utrumque autem istorum excellentissime Deo convenit, scilicet perfectum esse et intelligentem. Unde beatitudo maxime convenit Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod aggregatio bonorum est in Deo non per modum compositionis, sed per modum simplicitatis; quia quæ in creaturis multiplicia sunt, in Deo præexistunt simpliciter et unite; ut supra dictum est (quæst. iv, art. 2, et quæst. xviii, art. 4).

Ad secundum dicendum, quod esse præmium virtutis accidit beatitudini vel felicitati<sup>6</sup>, inquantum aliquis beatitudinem acquirit; sicut esse terminum generationis accidit enti, inquantum exit de potentia in actum. Sicut igitur Deus habet esse, quamvis non generetur; ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur.

#### ART. II. — UTRUM DEUS DICATUR BEATUS SECUNDUM INTELLECTUM<sup>7</sup>.

De his etiam in Sent. ii, dist. 16, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non dicatur beatus secundum intellectum. Beatitudo enim est summum bonum. Sed bonum dicitur in Deo secundum essentiam, quia bonum respicit esse quod est secundum essentiam, secundum Boetium<sup>8</sup>. Ergo et beatitudo dicitur in Deo secundum essentiam, et non secundum intellectum.

2. Præterea, beatitudo habet rationem finis. Finis autem est objectum voluntatis, sicut et bonum. Ergo beatitudo dicitur in Deo secundum voluntatem, et non secundum intellectum.

Sed contra est, quod Gregorius dicit<sup>9</sup>: "Ipse gloriosus est, qui dum seipso perfruitur, accedentis laudis indigens non est." Esse autem gloriosum significat esse beatum. Cum igitur Deo fruamur secundum intellectum, quia "visio est tota merces," ut dicit Augustinus<sup>10</sup>, vi-

(4) Eth. lib. i, cap. 9. (5) 1. Tim. vi, 15.

(6) Esse hujusmodi beatitudini convenit tantum per accedens, sed non est ei essentielle: itaque non sic in Deo existit.

(7) Ex hoc articulo habes quomodo ex ratione ostendas beatitudinem recte actui intellectus adscribi (Joan. xvii): *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum.*

(8) Lib. de hebdom. (9) Moral. lib. xxxii, cap. 7.

(10) De civ. Dei, lib. xxii, cap. 26.



detur quod beatitudo dicatur in Deo secundum intellectum.

CONCLUSIO. — Cum beatitudo sit bonum perfectum secundum intellectum, ipsa intellectus operatione Deus beatus dicitur.

Respondeo dicendum quod beatitudo, sicut dictum est (art. præc.), significat bonum perfectum intellectualis naturæ. Et inde est quod sicut unaquæque res appetit suam perfectionem, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundum quam capit quodammodo omnia. Unde cujuslibet intellectualis naturæ creatæ beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiæ rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum; sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius beati dicuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex illa ratione probatur quod Deus sit beatus secundum suam essentiam, non autem quod beatitudo ei conveniat secundum rationem essentiæ <sup>1</sup>, sed magis secundum rationem intellectus.

Ad *secundum* dicendum, quod beatitudo, cum sit bonum, est objectum voluntatis; objectum autem præintelligitur actui potentiæ. Unde secundum modum intelligendi prius quiddam est beatitudo divina, quam actus voluntatis in ea requiescentis. Et hoc non potest esse nisi actus intellectus; unde in actu intellectus attenditur beatitudo.

### ART. III. — UTRUM DEUS SIT BEATITUDO CUJUSLIBET BEATI <sup>2</sup>.

De his etiam 1 2, quæst. iii, art. 1, ut et Sent. iv, dist. 42, quæst. i, art. 2, quæst. i, et Cont. gent. lib. i, cap. 102, § 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit beatitudo cujuslibet beati. Deus enim est summum bonum, ut supra ostensum est (quæst. vi, art. 2 et 4). Im-

possibile est autem esse plura summa bona, ut etiam ex superioribus patet (quæst. xi, art. 2). Cum igitur de ratione beatitudinis sit quod sit summum bonum, videtur quod beatitudo non sit aliud quam Deus.

2. Præterea, beatitudo est finis rationalis naturæ ultimus. Sed esse ultimum finem rationalis naturæ soli Deo convenit. Ergo beatitudo cujuslibet beati est solus Deus.

Sed *contra*. Beatitudo unius est major beatitudine alterius, secundum illud <sup>3</sup>: *Stella differt a stella in claritate*. Sed Deo nihil est majus. Ergo beatitudo est aliquid aliud quam Deus.

CONCLUSIO. — Deus est ipsa omnium beatorum objectiva beatitudo, non formalis nisi sui ipsius.

Respondeo dicendum quod beatitudo intellectualis naturæ consistit in actu intellectus. In quo duo possunt considerari; scilicet objectum actus, quod est intelligibile; et ipse actus, qui est intelligere. Si igitur beatitudo consideretur ex parte ipsius objecti, sic solus Deus est beatitudo; quia ex hoc solo est aliquis beatus quod Deum intelligit; secundum illud Augustini <sup>4</sup>: "Beatus est qui te novit, etiamsi alia ignoret." Sed ex parte actus intelligendi beatitudo est quid creatum in creaturis beatis; in Deo autem est etiam secundum hoc aliquid increatum <sup>5</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod beatitudo, quantum ad objectum, est summum bonum simpliciter; sed quantum ad actum, in creaturis beatis est summum bonum non simpliciter, sed in genere bonorum participabilium a creatura.

Ad *secundum* dicendum, quod finis est duplex; scilicet *cujus* et *quo*, ut Philosophus ipse dicit <sup>6</sup>, scilicet ipsa res et usus rei; sicut avaro est finis pecunia, et acquisitio pecuniæ. Creaturæ igitur rationalis est quidem Deus finis ultimus, ut res; beatitudo autem creata, ut usus vel magis fruitio rei.

(1) Id est ratio qua per essentiam est beatus, non est essentia sub ratione essentiæ, sed sub ratione intellectus actu se comprehendentis.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte dictum quandoque a Scripturis (1. Cor. xv): *Stella differt a stella in claritate*, et (Joan. xiv): *In domo Patris mei mansiones multe sunt*; quandoque autem (Gen. xv): *Ego Deus merces tua magna nimis*.

(3) 1. Cor. xv, 41.

(4) Confess. lib. v, cap. 4.

(5) In Deo enim ipsius intelligere est ejus substantia, ut patet ex quæst. xiv, art. 4.

(6) Colligitur ex lib. i, cap. 3 Magnorum Moralium, ubi non bonum tantum, ut cap. 2, sed usum boni finem vocat. Hic autem est finis quo.

**ART. IV. — UTRUM IN DEI BEATITUDINE  
OMNIS BEATITUDO INCLUDATUR <sup>1</sup>.**

De his etiam Cont. gent. lib. 1, cap. ult. § 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo divina non complectatur omnes beatitudines. Sunt enim quædam beatitudines falsæ. Sed in Deo nihil potest esse falsum. Ergo divina beatitudo non complectitur omnem beatitudinem.

2. Præterea, quædam beatitudo secundum quosdam consistit in rebus corporalibus; sicut voluptatibus, divitiis, et hujusmodi <sup>2</sup>. Quæ quidem Deo convenire non possunt, cum sit incorporeus. Ergo beatitudo ejus non complectitur omnem beatitudinem.

Sed *contra* est, quod beatitudo est perfectio quædam. Divina autem perfectio complectitur omnem perfectionem, ut supra ostensum est (quæst. iv, art. 2). Ergo divina beatitudo complectitur omnem beatitudinem.

**CONCLUSIO.** — Quidquid desiderabile est in quacumque felicitate, id omne eminenter in divina felicitate continetur.

Respondeo dicendum, quod quidquid est desiderabile in quacumque beatitudine vel vera, vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine præexistit. De contemplativa enim felicitate habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum; de activa vero, gubernationem totius universi. De terrena vero felicitate, quæ consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama, secundum Boetium <sup>3</sup>, habet gaudium de se et de omnibus aliis, pro delectatione; pro divitiis habet omnimodam sufficientiam, quam divitiæ promittunt; pro potestate, omnipotentiam; pro dignitate, omnium regimen; pro fama vero, admirationem totius creaturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo aliqua secundum hoc est falsa, secundum quod deficit a ratione veræ beatitudinis; et sic non est in Deo. Sed quidquid habet de similitudine quan-

tumcumque tenuis beatitudinis, totum præexistit in divina beatitudine.

Ad secundum dicendum, quod bona quæ sunt in corporalibus corporaliter, in Deo sunt spiritualiter, secundum modum suum.

Et hæc dicta sufficiant de his quæ pertinent ad divinæ essentiæ unitatem.

**TRACTATUS DE TRINITATE.**

**QUESTIO XXVII.**

**DE PROCESSIONE  
DIVINARUM PERSONARUM,  
IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.**

Consideratis autem his quæ ad divinæ essentiæ unitatem pertinent, restat considerare de his quæ pertinent ad Trinitatem personarum in divinis. Et quia personæ divinæ secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinæ prius considerandum est de origine, sive de processione; secundo de relationibus originis; tertio de personis. — Circa processionem quærentur quinque: 1. Utrum processio sit in divinis. — 2. Utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit — 3. Utrum præter generationem aliqua alia processio possit esse in divinis. — 4. Utrum illa alia processio possit dici generatio. — 5. Utrum in divinis sint plures processionem quam duæ.

**ART. I. — UTRUM PROCESSIO  
SIT IN DIVINIS <sup>4</sup>.**

De his etiam Sent. 1, dist. 13, art. 1, et Cont. gent. lib. iv, cap. 11, et De potent. q. x, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non possit esse aliqua processio. Processio enim significat motum ad extra. Sed in divinis nihil est mobile, neque extraneum. Ergo neque processio.

2. Præterea, omne procedens est diversum ab eo a quo procedit. Sed in Deo non est aliqua diversitas, sed summa simplicitas. Ergo in Deo non est processio aliqua.

3. Præterea, procedere ab alio, videtur rationi primi principii repugnare. Sed Deus est primum principium, ut supra ostensum est (quæst. ii, art. 3). Ergo in Deo processio locum non habet.

Sed *contra* est, quod dicit Dominus <sup>5</sup>: *Ego ex Deo processio.*

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem monstres recte Deum in Scripturis vocari omne bonum (Ex. xxxiii): *Ostendam tibi omne bonum.*

(2) Ut suo loco expressius et sigillatim, cum ex professo ea de re agitur infra 1<sup>o</sup> 2, qu. ii.

(3) De consol. iii, pros. 10.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo ex ratione in sensu catholico intelligas Scripturas ubicumque ponunt processionem in divinis, et quomodo trinitarios, id est Trinitatem regentes, quocumque nomine interim specialiter vocentur, confundere incipias.

(5) Joan. viii, 43.

CONCLUSIO. — Cum Deus sit super omnia intellectualis naturæ existens, nulla in eo processio est, nisi sequens intelligibilem ejus operationem, secundum quam in ipso aliquid procedit.

Respondeo dicendum quod divina Scriptura in rebus divinis, nominibus ad processionem pertinentibus utitur. Hanc autem processionem diversi diversimode acceperunt. Quidam enim acceperunt hanc processionem secundum quod effectus procedit a causa. Et sic accepit Arius, dicens Filium procedere a Patre, sicut primam ejus creaturam; et Spiritum sanctum procedere a Patre et Filio, sicut creaturam utriusque. Et secundum hoc neque Filius neque Spiritus sanctus esset verus Deus <sup>1</sup>. Quod est contra id quod dicitur de Filio <sup>2</sup>: *Ut simus in vero Filio ejus. Hic est verus Deus*. Et de Spiritu sancto dicitur <sup>3</sup>: *Nescitis quia membra vestra templum sunt Spiritus sancti*? Templum autem habere solius Dei est. — Alii vero hanc processionem acceperunt secundum quod causa dicitur procedere in effectum; in quantum vel movet ipsum, vel similitudinem suam ipsi imprimit <sup>4</sup>. Et sic accepit Sabellius, dicens ipsum Deum Patrem Filium dici, secundum quod carnem assumpsit ex Virgine; et eundem dici Spiritum sanctum, secundum quod creaturam rationalem sanctificat, et ad vitam movet. Huic autem acceptioni repugnant verba Domini de se dicentis <sup>5</sup>: *Non potest a se facere Filius quidquam*; et multa alia per quæ ostenditur quod non est ipse Pater qui Filius. — Si quis autem diligenter consideret, uterque accepit processionem secundum quod est ad aliquid extra, unde neuter posuit processionem in ipso Deo. Sed cum omnis processio sit secundum aliquam actionem; sicut secundum actionem quæ tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem quæ manet in ipso agente, attenditur processio quædam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu; ejus actio, scilicet intelligere, manet

in intelligente. Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum quod est conceptio rei intellectæ ex vi intellectiva proveniens, et ex ejus notitia procedens <sup>6</sup>. Quam quidem conceptionem vox significat; et dicitur *verbum cordis*, significatum verbo vocis. — Cum autem Deus sit super omnia, ea quæ in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quæ sunt corpora; sed secundum similitudinem supremarum creaturarum, quæ sunt intellectuales substantiæ; a quibus etiam similitudo accepta deficit a representatione divinorum. Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicujus causæ in exteriorum effectum, ut calor a calefaciente in calefactum; sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica ponit processionem in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de processione quæ est motus localis, vel quæ est secundum actionem tendentem in exteriorum materiam, vel in exteriorum effectum. Talis autem processio <sup>7</sup> non est in divinis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod id quod procedit secundum processionem quæ est ad extra, oportet esse diversum ab eo a quo procedit. Sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum; imo, quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit. Manifestum est enim quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum. Nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit magis unum cum intellecto. Unde cum divinum intelligere sit in fine perfectionis, ut supra dictum est (quæst. xiv, art. 2), necesse est quod Verbum divi-

(5) Joan. v, 19.

(1) Processio effectus a causa requirit quod effectus sit essentialiter a sua causa distinctus, saltem numero.

(2) 1. Joan. ult. 20. (3) 1. Cor. vi, 19.

(4) Sabellius unam tantum agnoscebat personam divinam quæ diversa nomina sortiebatur, juxta diversas processionem in exteriorum effectum.

(6) Ita Bossuetius (*Discours sur l'histoire universelle et Elevations sur les mystères*) et Leibnizius (Vedi i suoi appunti sopra il libro di un antitrinitario inglese).

(7) Processio secundum actionem transeuntem non est in Deo proprie, sed metaphorice. Actionem vero immanentem ei tribuimus, tanquam quæ in eo sit proprie et formaliter.



num sit perfecte unum cum eo a quo procedit, absque omni diversitate.

Ad *tertium* dicendum, quod procedere a principio, ut extraneum et diversum, repugnat rationi primi principii; sed procedere ut intimum, et absque diversitate, per modum intelligibilem, includitur in ratione primi principii <sup>1</sup>. Cum enim dicimus ædificatorem principium domus, in ratione hujus principii includitur conceptio suæ artis; et includeretur in ratione primi principii, si ædificator esset primum principium. Deus autem, qui est primum principium rerum, comparatur ad res creatas, ut artifex ad artificiatam.

**ART. II. — UTRUM ALIQUA PROCESSIO IN DIVINIS GENERATIO DICI POSSIT <sup>2</sup>.**

De his etiam Cont. gent. lib. iv, cap. 10 et 11, et Opusc. II, cap. 40, ut et Sent. I, dist. 12, art. 1, vel etiam dist. 13, art. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod processio quæ est in divinis, non possit dici generatio. Generatio enim est mutatio de non esse in esse, corruptioni opposita; et utriusque subjectum est materia. Sed nihil horum competit divinis. Ergo non potest generatio esse in divinis.

2. Præterea, in Deo est processio secundum modum intelligibilem, ut dictum est (art. præc.). Sed in nobis talis processio non dicitur generatio. Ergo neque in Deo.

3. Præterea, omne genitum accipit esse a generante. Esse ergo cujuslibet geniti est esse receptum. Sed nullum esse receptum est per se subsistens. Cum igitur esse divinum sit per se subsistens, ut supra probatum est (quæst. VII, art. 1, et quæst. XI, art. 4), sequitur quod nullius geniti esse sit esse divinum. Non est ergo generatio in divinis.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>3</sup>: *Ego hodie genui te*.

**CONCLUSIO.** — Processio secundum quam Verbum in divinis procedit, est generatio, non quidem communiter, sed

proprie, quæ origo viventis a principio vivente conjuncto secundum similitudinem ejusdem naturæ est.

Respondeo dicendum quod processio Verbi in divinis dicitur generatio. Ad cujus evidentiam sciendum est quod nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo communiter ad omnia generabilia et corruptibilia. Et sic generatio nihil aliud est quam mutatio de non esse ad esse. Alio modo proprie in viventibus. Et sic generatio significat originem alicujus viventis a principio vivente conjuncto; et hæc proprie dicitur nativitas. Non tamen omne hujusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis. Unde pilus vel capillus non habet rationem geniti et filii; sed solum quod procedit secundum rationem similitudinis, non cujuscumque; nam vermes, qui generantur ex animalibus, non habent rationem generationis et filiationis, licet sit similitudo secundum genus, sed requiritur ad rationem talis generationis quod procedat secundum rationem similitudinis in natura ejusdem speciei; sicut homo procedit ab homine, et equus ab equo <sup>4</sup>. — In viventibus igitur, quæ de potentia in actum vitæ procedunt, sicut sunt homines et animalia, generatio utramque generationem includit. Si autem sit aliquod vivens cujus vita non exeat de potentia in actum, processio, si qua in tali vivente invenitur, excludit omnino primam rationem generationis; sed potest habere rationem generationis, quæ est propria viventium. — Sic igitur processio Verbi in divinis habet rationem generationis. Procedit enim per modum intelligibilis actionis, quæ est operatio vitæ; et a principio conjuncto, ut supra jam dictum est (art. præc.), et secundum rationem similitudinis; quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectæ, et in eadem natura, quia in Deo idem est intelligere et esse, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 4, et quæst. XIV,

(1) Psalm. II, 7.

(1) Hic B. Thomas non dicit in ratione primi principii includi quod ipsum procedat, siquidem Pater est primum principium et ab alio non procedit, sed quod ab eo aliquid procedat, in eoque maneat.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo ex ratione ostendens jure positam fuisse generationem in divinis tum a Scripturis, tum a quatuor principalissimis conciliis.

(4) Generatio definiri potest: *Origo viventis a vivente conjuncto in similitudinem naturæ specificæ*. In his verbis reperiuntur quatuor causæ ad generationem concurrentes; causa efficiens, cum dicitur, *origo a vivente*; materialis, cum dicitur, *a vivente conjuncto*; finalis, cum dicitur, *in similitudinem naturæ specificæ*; formalis, cum dicitur, *in similitudinem naturæ*.

art. 4). Unde processio Verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum Verbum procedens dicitur Filius.

Ad *primum* ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de generatione secundum rationem primam, prout importat exitum de potentia in actum. Et sic non invenitur in divinis, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus. Unde Verbum, quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est ejusdem naturæ cum eo a quo procedit. Unde non proprie et complete competit ei ratio generationis. Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis, ut supra ostensum est (quæst. xiv, art. 4). Unde Verbum procedens procedit ut ejusdem naturæ subsistens. Et propter hoc proprie dicitur genitum et Filius. Unde et his quæ pertinent ad generationem viventium, utitur Scriptura ad significandam processionem divinæ sapientiæ; scilicet conceptione et partu. Dicitur enim ex persona divinæ sapientiæ <sup>1</sup>: *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram. Ante colles ego parturiebar*. Sed in intellectu nostro utimur nomine conceptionis, secundum quod in verbo nostri intellectus invenitur similitudo rei intellectæ, licet non inveniatur naturæ identitas.

Ad *tertium* dicendum, quod non omne acceptum <sup>2</sup> est receptum in aliquo subiecto; alioquin non posset dici quod tota substantia rei creatæ sit accepta a Deo; cum totius substantiæ non sit aliquod subiectum receptivum. Sic igitur id quod est genitum in divinis accipit esse a generante, non tamquam illud esse sit receptum in aliqua materia vel subiecto, quod repugnat subsistentiæ divini esse; sed secundum hoc dicitur esse acceptum, inquantum procedens ab alio habet esse divinum, non quasi aliud ab esse divino existens. In ipsa enim perfectione divini esse continetur et Verbum intelligibiliter proce-

dens, et principium Verbi; sicut et quæcumque ad ejus perfectionem pertinent, ut supra dictum est (quæst. iv, art. 2, et quæst. xiv, art. 4).

### ART. III. — UTRUM SIT IN DIVINIS

#### ALIA PROCESSIO A GENERATIONE VERBI <sup>3</sup>.

De his etiam Sent. i, dist. 18, quæst. i, art. 2, et Cont. gent. lib. iv, cap. 13, et De potent. quæst. x, art. 2, ut et Sent. i, dist. 13, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit in divinis alia processio a generatione Verbi. Eadem enim ratione erit aliqua alia processio ab illa alia processione; et sic procederetur in infinitum; quod est inconveniens. Standum est igitur in prima, ut sit una tantum processio in divinis.

2. Præterea, in omni natura invenitur tantum unus modus communicationis illius naturæ; et hoc ideo est, quia operationes secundum terminos habent unitatem et diversitatem. Sed processio in divinis non est nisi secundum communicationem divinæ naturæ. Cum igitur sit una tantum natura divina, ut supra ostensum est (quæst. xi, art. 3), relinquitur quod una sit tantum processio in divinis.

3. Præterea, si sit in divinis alia processio ab intelligibili processione Verbi, non erit nisi processio amoris, quæ est secundum voluntatis operationem. Sed talis processio non potest esse alia a processione intellectus intelligibili; quia voluntas in Deo non est aliud ab intellectu, ut supra ostensum est (quæst. xix, art. 1). Ergo in Deo non est alia processio præter processionem Verbi.

Sed *contra* est, quod Spiritus sanctus procedit a Patre, ut dicitur <sup>4</sup>. Ipse autem est alius a Filio, secundum illud <sup>5</sup>: *Rogabo Patrem meum, et alium paracletum <sup>6</sup> dabit vobis*. Ergo in divinis est alia processio præter processionem Verbi.

CONCLUSIO. — Præter Verbi divini processionem sequentem intelligibilem ejus operationem, alia quædam amoris processio est sequens actionem voluntatis.

Respondeo dicendum quod in divinis

(1) Prov. viii, 24.

(2) Esse receptum aliud est quam esse acceptum. Esse receptum dicitur quod in aliqua materia vel subiecto recipitur; esse autem acceptum, quod accipitur ab alio, etiamsi in nulla materia vel subiecto recipiatur. Hinc nullum esse receptum est per se subsistens, dum e contra esse acceptum possit esse per se subsistens.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo demonstrari possit merito ab omnibus Patribus orthodoxis, omnibus conciliis et symbolis duas in divinis processionem assignari juxta Scripturas.

(4) Joan. xv, 16.

(5) Joan. xiv, 16.

(6) Id est *consolatore*, ut significat græcum παράκλητος.



duæ sunt processiones; scilicet processio Verbi, et quædam alia. Ad cujus evidentiam considerandum est quod in divinis non est processio nisi secundum actionem quæ non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Hujusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus et actio voluntatis. Processio autem Verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quædam alia processio; scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante<sup>1</sup>; sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Unde et præter processionem Verbi ponitur alia processio in divinis, quæ est processio amoris<sup>2</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non est necessarium procedere in divinis processionibus in infinitum. Processio enim quæ est ad intra in intellectuali natura, terminatur in processione voluntatis.

Ad *secundum* dicendum, quod quidquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 3 et 4), quod non contingit in aliis rebus. Et ideo per quamlibet processionem quæ non est ad extra, communicatur divina natura; non autem aliæ naturæ.

Ad *tertium* dicendum, quod licet in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectus est quod processiones quæ sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quemdam ordinem; non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem Verbi. Nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo Verbi ad principium a quo procedit, licet in divinis sit eadem substantia intellectus et conceptio intellectus; ita, licet in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est quod non proce-

dat nisi a conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris a processione Verbi in divinis.

**ART. IV. — UTRUM PROCESSIO AMORIS IN DIVINIS SIT GENERATIO<sup>3</sup>.**

De his etiam Sent. I, dist. 13, art. 3, et Cont. gent. lib. IV, cap. 23.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod processio amoris in divinis sit generatio. Quod enim procedit in similitudinem naturæ in viventibus, dicitur generatum, et nascens. Sed id quod procedit in divinis per modum amoris, procedit in similitudinem naturæ; alias esset extraneum a natura divina, et sic esset processio ad extra. Ergo quod procedit in divinis per modum amoris, procedit ut genitum et nascens.

2. Præterea, sicut similitudo est de ratione Verbi, ita est etiam de ratione amoris. Unde dicitur<sup>4</sup>, quod *omne animal diligit simile sibi*. Si igitur ratione similitudinis Verbo procedenti convenit generari et nasci, videtur etiam quod amori procedenti convenit generari.

3. Præterea, non est in genere quod non est in aliqua ejus specie. Si igitur in divinis sit quædam processio amoris, oportet quod præter hoc nomen commune habeat aliquod nomen speciale. Sed non est aliud nomen dare nisi generatio. Ergo videtur quod processio amoris in divinis sit generatio.

Sed *contra* est, quod secundum hoc sequeretur quod Spiritus sanctus qui procedit ut amor, procederet ut genitus. Quod est contra illud Athanasii<sup>5</sup>: *Spiritus sanctus a Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens*.

**CONCLUSIO.** — Cum processio amoris non sit secundum rationem similitudinis, ea minime generatio est; et quod procedit in ea, non genitus seu Filius, sed Spiritus est.

Respondeo dicendum quod processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cujus evidentiam sciendum est quod hæc est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intelle-

lib. VI, cap. 12, et lib. XV, cap. 17), et fere omnes theologi.

(3) Hinc habes quomodo ex ratione ostendas jure in symbolo S. Athanasii de Spiritu sancto dici, quod non est genitus, sed procedens, et a concilio Toletano primo in assertionem fidei contra priscillianistas: *Est ergo ingenuus Pater, genitus Filius, non genitus Paracletus, sed a Patre Filioque procedens*.

(4) Eccli. XIII, 19. (5) In suo symb. fidei.

(1) Per actum voluntatis rem aliquam amantem, producit aliquid in voluntate, non quod sit objectum ejus intrinsecum, vel similitudo rei amatæ, sed quod sit terminus volitionis intrinsecus; qui nihil est aliud quam impulsus, seu affectio et propensio voluntatis in rem amatam, et secundum hoc amatum dicitur esse in amante.

(2) Ita ratiocinantur Tatianus, Athenagoras, S. Irenæus, S. Cyrillus, Tertullianus, S. Basilius, S. Athanasius, præcipue S. Augustinus (De Trin.



ctus sit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem. Voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate; sed ex hoc quod voluntas habet quamdam inclinationem in rem volitam<sup>1</sup>. Processio igitur quæ attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis; et intantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quæ attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid; et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum, vel ut Filius, sed magis procedit ut Spiritus. Quo nomine quædam vitalis motio et impulsio designatur; prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum<sup>2</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quidquid est in divinis, est unum cum divina natura. Unde ex parte hujus unitatis non potest accipi propria ratio hujus processionis, vel illius, secundum quam una distinguatur ab alia; sed oportet quod propria ratio hujus vel illius processionis accipiatur secundum ordinem unius processionis ad aliam. Hujusmodi autem ordo attenditur secundum rationem voluntatis et intellectus. Unde secundum horum propriam rationem utraque processio in divinis sortitur nomen, quod imponitur ad propriam rationem rei significandam. Et inde est quod procedens per modum amoris, et divinam naturam accipit, et tamen non dicitur *natum*.

Ad *secundum* dicendum, quod similitudo aliter pertinet ad Verbum, et aliter ad amorem. Nam ad Verbum pertinet, inquantum ipsum est quædam similitudo rei intellectæ; sicut genitum est

similitudo generantis. Sed ad amorem pertinet, non quod ipse amor sit similitudo, sed inquantum similitudo est principium amandi. Unde non sequitur quod amor sit genitus, sed quod genitum sit principium amoris.

Ad *tertium* dicendum, quod Deum nominare non possumus nisi ex creaturis, ut dictum est supra (quæst. xiii, art. 1). Et quia in creaturis communicatio naturæ non est nisi per generationem, processio in divinis non habet proprium vel speciale nomen nisi generationis. Unde processio quæ non est generatio, remansit sine speciali nomine, sed potest nominari *spiratio*, quia est processio Spiritus.

**ART. V. — UTRUM  
SINT PLURES PROCESSIONES  
IN DIVINIS QUAM DUÆ<sup>3</sup>.**

De his etiam infra, qu. xxviii, art. 4, et quæst. xxxvii, art. 1, quæst. xli, art. 6, et De potent. quæst. x, art. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sint plures processionis in divinis quam duæ. Sicut enim scientia et voluntas attribuitur Deo, ita et potentia. Si igitur secundum intellectum et voluntatem accipiuntur in Deo duæ processionis, videtur quod tertia sit accipienda secundum potentiam.

2. Præterea, bonitas maxime videtur esse principium processionis, cum bonum dicatur esse diffusivum sui<sup>4</sup>. Videtur igitur quod secundum bonitatem aliqua processio in divinis accipi debeat.

3. Præterea, major est fecunditatis virtus in Deo quam in nobis. Sed in nobis non est tantum una processio Verbi, sed multæ; quia ex uno verbo in nobis procedit aliud verbum; et similiter ex uno amore alius amor. Ergo et in Deo sunt plures processionis quam duæ.

Sed *contra* est, quod in Deo non sunt nisi duo procedentes; scilicet Filius et

patre et matre, ut inter homines; alii, quia processit ut datus, non ut natus; alii, ne si duo essent in Deo filii, cogitaretur in Deo infinita multitudo filiorum, ut inter homines; alii, ne Spiritus sanctus diceretur Patris æterni nepos. Has rationes et alias similes refert Petavius (De Trin. lib. vii, cap. 13).

(3) Fide certum est in divinis solum esse duas personas procedentes; hinc plures processionis quam duas non concedendum est; alioquin sequeretur quod in divinis non sit personarum trinitas, sed ut minimum quaternitas.

(4) Colligitur ex S. Dionysio (lib. de divinis nominibus, cap. 4).

(1) Non repugnat quod articulo præcedenti dictum est: *Per amoris processionem amatum esse in amante*, siquidem hæc verba in hoc sensu intelligenda sunt, ut adnotavimus.

(2) Discrimen generationis Filii a processione Spiritus sancti quidam Patres investigabile dixerunt. Ita S. Augustinus (cont. Maxim. lib. iii, cap. 14), S. Athanasius (Epist. ad Serapion.), Nazianzenus (Orat. xxxvii), Damascenus (lib. i, cap. 10) et alii. Ille tamen non obstitit quominus hujus discriminis rationes inquisiverint et eas ut probabiles proposuerint. Quidam enim dixerunt Spiritum sanctum non esse Filium, ne, cum a duobus procedat, putaretur procedere ex

Spiritus sanctus. Ergo sunt ibi tantum duæ processiones.

**CONCLUSIO.** — Cum processiones in divinis sequantur actiones immanentes, quæ in natura intellectuali et divina sunt tantum duæ, intelligere et velle; duæ, dumtaxat processiones sunt in divinis, Verbi et amoris.

Respondeo dicendum quod processiones in divinis accipi non possunt, nisi secundum actiones quæ in agente manent. Hujusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duæ; scilicet *intelligere* et *velle*. Nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem; neque totaliter est remotum a genere actionum quæ sunt ad extra. Nam *sentire* perficitur per actionem sensibilis in sensum. Relinquitur igitur quod nulla alia processio possit esse in Deo nisi Verbi et amoris.

Ad *primum* ergo dicendum, quod potentia est principium agendi in aliud<sup>1</sup>. Unde secundum potentiam accipitur actio *ad extra*. Et sic, secundum attributum potentiae non accipitur processio divinæ personæ, sed solum processio creaturarum.

Ad *secundum* dicendum, quod bonum, sicut dicit Boetius<sup>2</sup>, pertinet ad essentiam, et non ad operationem; nisi forte sicut objectum voluntatis<sup>3</sup>. Unde cum processiones divinas secundum aliquas actiones necesse sit accipere, secundum bonitatem, et hujusmodi alia attributa, non accipiuntur aliæ processiones, nisi Verbi et amoris, secundum quod Deus suam essentiam, veritatem et bonitatem intelligit et amat.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra habitum est (quæst. xiv, art. 5, et quæst. xix, art. 5), Deus uno simplici actu omnia intelligit, et similiter omnia vult<sup>4</sup>. Unde in eo non potest esse processio Verbi ex Verbo, neque amoris ex amore. Sed est in eo solum unum Verbum perfectum, et unus amor perfectus. Et in hoc ejus perfecta fecunditas manifestatur.

(1) Ac proinde potentia non est principium actionis manentis in agente. (2) Lib. de heptom.

(3) Bonum non est principium processionis ut actio, sed est principium productionis, ut objectum voluntatis, inquantum Deus amando bonitatem suam producit Spiritum sanctum, sicut et intelligendo veritatem suam producit Verbum.

## QUESTIO XXVIII.

### DE RELATIONIBUS DIVINIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de relationibus divinis. Et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Utrum in Deo sint aliquæ relationes reales. — 2. Utrum illæ relationes sint ipsa essentia divina, vel sint extrinsecus affixæ. — 3. Utrum possint esse in Deo plures relationes realiter distinctæ ab invicem. — 4. De numero harum relationum.

#### ART. I. — UTRUM IN DEO

##### SINT ALIQUÆ RELATIONES REALES<sup>5</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 26, quæst. II, art. 1, et iterum dist. 33, art. 1, in corp. et Cont. gent. lib. IV, cap. 14, et De potent. quæst. II, art. 6, et quæst. VIII, art. 1, et Opusc. III, c. 53.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sint aliquæ relationes reales. Dicit enim Boetius<sup>6</sup> quod "cum quis prædicamenta in divinam vertit prædicationem, cuncta mutantur in substantiam quæ prædicari possunt; ad aliquid vero omnino non potest prædicari." Sed quidquid est realiter in Deo, de ipso prædicari potest. Ergo relatiæ non est realiter in Deo.

2. Præterea, dicit Boetius<sup>7</sup> quod "similis est relatio in Trinitate Patris ad Filium, et utriusque ad Spiritum sanctum, ut ejus quod est idem ad id quod est idem." Sed hujusmodi relatio est rationis tantum; quia omnis relatio realis exigit duo extrema realiter. Ergo relationes quæ ponuntur in divinis, non sunt reales relationes, sed rationis tantum.

3. Præterea, relatio paternitatis est relatio principii. Sed cum dicitur, Deus est principium creaturarum, non importatur aliqua relatio realis, sed rationis tantum. Ergo nec paternitas in divinis est relatio realis, et eadem ratione nec aliæ relationes quæ ponuntur ibi.

(4) Verbum intellectus divini, utpote infinitum, est conceptioni et scientiæ Patris quam exhaustit adæquatum, ideo est unum et perfectum, et ita est de amore divino.

(5) Relationum in divinis realitas ad fidem pertinet. Hæc a symbolo S. Athanasii veritas declaratur: *Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti*. Item a papa Innocentio III sic definitur: *Hæc sancta Trinitas secundum communem essentiam individua, et secundum proprietates, id est, relationes, personales discreta*. Item a concilio Toletano (XI, can. 1) sic: *In relationis personarum nominibus Pater ad Filium, Filius ad Patrem, Spiritus sanctus ad utrosque refertur*. Dicit quoque concilium Florentinum: *In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*.

(6) Lib. de Trin. in med. (7) In eod. lib. circa fin.



4. Præterea, generatio in divinis est secundum intelligibilis Verbi processio- nem. Sed relationes quæ consequuntur operationem intellectus, sunt relationes rationis. Ergo paternitas et filiatio, quæ dicuntur in divinis secundum genera- tionem, sunt relationes rationis tantum.

Sed *contra* est, quod pater non dicitur nisi a paternitate, et filius a filiatione. Si igitur paternitas et filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quod Deus non sit realiter pater aut filius, sed secundum rationem intelligentiæ tantum; quod est hæresis Sabelliana <sup>1</sup>.

CONCLUSIO. — Relationes in divinis, cum sint secundum processiones in identi- tate naturæ, reales quasdam in divinis esse relationes necessarium est.

Respondeo dicendum quod relationes quædam sunt in divinis realiter. Ad cujus evidentiam considerandum est quod solum in his quæ dicuntur *ad aliquid*, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, et non secundum rem. Quod non est in aliis generibus <sup>2</sup>, quia alia genera, ut quantitas et qualitas, secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhærens <sup>3</sup>; ea vero quæ dicuntur *ad aliquid*, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum; utpote quando aliquæ res secundum suam naturam ad invicem ordinatæ sunt, et invicem inclinationem habent. Et huiusmodi relationes oportet esse reales; sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium; unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii; et similiter est de aliis huiusmodi. Aliquando vero respectus significatus per ea quæ dicuntur *ad aliquid*, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri. Et tunc est relatio rationis tantum; sicut cum comparat ratio hominem animali, ut speciem ad genus. Cum autem aliquid procedit a principio ejusdem

naturæ, necesse est quod ambo, scilicet procedens, et id a quo procedit, in eodem ordine conveniant; et sic oportet quod habeant reales respectus ad invicem. Cum igitur processiones in divinis sint in identitate naturæ, ut ostensum est (quæst. præc., art. 2 et 4), necesse est quod relationes quæ secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales.

Ad *primum* ergo dicendum, quod *ad aliquid* dicitur omnino non prædicari in Deo secundum propriam rationem ejus quod dicitur *ad aliquid*; inquantum scilicet propria ratio ejus quod *ad aliquid* dicitur, non accipitur per comparisonem ad illud cui inest relatio, sed per respectum ad alterum. Non autem per hoc excludere voluit quod relatio non esset in Deo; sed quod non prædicaretur per modum inhærentis <sup>4</sup>, secundum propriam relationis rationem, sed magis per modum ad aliud se habentis.

Ad *secundum* dicendum, quod relatio quæ importatur per hoc nomen, *idem*, est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter *idem*; quia huiusmodi relatio non potest consistere nisi in quodam ordine, quem ratio adinvenit alicuius ad seipsum, secundum aliquas ejus duas considerationes. Secus autem est cum dicuntur aliqua eadem esse non in numero, sed in natura generis, vel speciei. Boetius igitur relationes quæ sunt in divinis assimilat relationi identitatis <sup>5</sup>, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc solum quod per huiusmodi relationes non diversificatur substantia, sicut nec per relationem identitatis.

Ad *tertium* dicendum, quod cum creatura procedit a Deo in diversitate naturæ, Deus est extra ordinem totius creaturæ, nec ex ejus natura est ejus habitudo ad creaturas. Non enim producit creaturas ex necessitate suæ naturæ, sed per intellectum et per voluntatem, ut supra dictum est (quæst. xix,

(1) Quæ scilicet eundem esse Patrem, Filium et Spiritum sanctum asserbat; ut notat Augustinus (lib. de hæres., hæres. 41).

(2) Hic agitur de decem generibus aut prædicamentis in quæ ens dividi solet.

(3) Nam quantitas hoc ipso quo est quantitas aliquid ponit in re, et similiter qualitas, multo- que magis substantia; sed relatio, ut talis, non significat aliquam rem quæ vel per se sit, aut alteri insit; dumtaxat significat respectum ad aliud.

(4) Relationes de Deo non prædicantur per modum inhærentis, sive ut aliquid existens in Deo, sed prædicantur per modum ad aliud se habentis.

(5) Relatio quæ est in divinis personis, ait D. Thomas, habet quidem similitudinem cum relatione identitatis, si unitas essentiæ consideretur. Sed si consideretur origo unius ab altero in eadem natura, ex hoc relationes prædictas oportet esse reales (De pot. quæst. viii, art. 1 ad 1).



art. 3 et 4, et quæst. xiv, art. 8). Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas, sed in creaturis est realis relatio ad Deum; quia creaturæ continentur sub ordine divino, et in earum natura est quod dependeant a Deo. Sed processiones divinæ sunt in eadem natura; unde non est similis ratio.

Ad *quartum* dicendum est, quod relationes quæ consequuntur solam operationem intellectus, in ipsis rebus intellectis sunt relationes rationis tantum, quia scilicet eas ratio adinvenit inter duas res intellectas<sup>1</sup>. Sed relationes quæ consequuntur operationem intellectus, quæ sunt inter Verbum intellectualiter procedens, et illud a quo procedit, non sunt relationes rationis tantum, sed rei; quia et ipse intellectus et ratio est quædam res; et comparatur realiter ad id quod procedit intelligibiliter, sicut res corporalis ad id quod procedit corporaliter. Et sic paternitas et filiatio sunt relationes reales in divinis.

**ART. II. — UTRUM RELATIO IN DEO SIT IDEM QUOD SUA ESSENTIA<sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. i, dist. 33, art. 1, et Cont. gent. lib. iv, cap. 14, et De potent. quæst. viii, art. 2, et quodlibet vi, art. 1, et Opusc. ix, quæst. vi, et Joan. xvi, lect. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod relatio in Deo non sit idem quod sua essentia. Dicit enim Augustinus<sup>3</sup> quod "non omne quod dicitur in Deo, dicitur secundum substantiam." Dicitur enim ad aliquid, sicut pater ad filium; sed hæc non secundum substantiam dicuntur. Ergo relatio non est divina essentia.

2. Præterea, Augustinus dicit<sup>4</sup>: "Omnis res quæ relative dicitur, est etiam aliquid excepto relativo<sup>5</sup>, sicut homo dominus, et homo servus." Si igitur relationes aliquæ sunt in Deo, oportet esse in Deo aliquid aliud præter relationes. Sed hoc aliud non potest esse nisi essentia. Ergo essentia est aliud a relationibus.

(1) Relationes istas adinvenit per ratiocinationem, res intellectas inter se comparando.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo ex ratione convincas hæresim Gilberti cognomento Porretani dicentis: Relationes in divinis esse tantum assistentes, sive extrinsecas. Unde secundum ejus dictum relationes realiter in Deo existentes non erant idem secundum rem, quod ipsa essentia. (3) De Trin. l. v, c. 5. (4) Ib. l. vii, c. 1.

(5) Hoc est, habet aliquid esse præter ipsam relationem, vel præter esse relativum.

3. Præterea, esse relativi est ad aliud se habere, ut dicitur in Prædicamentis<sup>6</sup>. Si igitur relatio sit ipsa divina essentia, sequitur quod esse divinæ essentiae sit ad aliud se habere. Quod repugnat perfectioni divini esse; quod est maxime absolutum et per se subsistens, ut supra ostensum est (quæst. iii, art. 4, et quæst. iv, art. 2). Non igitur relatio est ipsa essentia divina.

Sed *contra*. Omnis res quæ non est divina essentia, est creatura. Sed relatio realiter competit Deo. Si ergo non est divina essentia, erit creatura; et ita ei non erit adoratio latriæ exhibenda. Contra quod in præfatione<sup>7</sup> cantatur: *Et in personis proprietates, et in essentia unitas, et in majestate adoretur æqualitas.*

**CONCLUSIO.** — Relatio realiter in Deo existens, idem est essentiae secundum rem; non differt autem nisi secundum rationem; quod relatio importat respectum ad oppositum, essentia autem non.

Respondeo dicendum quod circa hoc dicitur Gilbertus Porretanus errasse, sed errorem suum postmodum in Rhemensi concilio<sup>8</sup> revocasse. Dixit enim quod relationes in divinis sunt assistentes, sive extrinsecus affixæ. Ad cujus evidentiam considerandum est quod in quolibet novem generum accidentis est duo considerare. Quorum unum est esse, quod competit unicuique ipsorum secundum quod est accidens; et hoc communiter in omnibus est inesse subjecto. Accidentis enim esse est inesse. Aliud, quod potest considerari in unoquoque, est propria ratio uniuscujusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus a relatione, utpote quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparisonem ad subiectum; nam quantitas dicitur mensura substantiæ; qualitas vero dispositio substantiæ. Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparisonem ad illud in quo est<sup>9</sup>, sed secundum com-

(6) Cap. *Ad aliquid*.

(7) Nempe de Trinitate inter novem prælationes a Pelagio papa ii recensitas, quas longa retro vetustas (inquit) in Ecclesia romana observavit; dist. i De consecrat. in Decretis, cap. *Invenimus*.

(8) Sub Eugenio iii, personaliter præsidente, ut testatur Gaufridus abbas qui cum sancto Bernardo acerrime contra Gilbertum ipsum disceptante adfuit.

(9) Aliorum generum propriæ rationes significant rem in ordine ad subiectum; relationes

parationem ad aliquid extra. Si igitur consideremus etiam in rebus creatis relationes secundum id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixæ, quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatum, prout ab ea tendit in alterum. Si vero consideretur relatio secundum quod est accidens, sic est inhærens subjecto, et habens esse accidentale in ipso. Sed Gilbertus Porretanus consideravit relationem primo modo tantum. Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale; nihil enim est in Deo ut accidens in subjecto; sed quidquid in Deo est, est ejus essentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subjecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentia divini, idem omnino ei existens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum<sup>1</sup>. Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo est idem essentia secundum rem, et non differt nisi secundum intelligentia rationem; prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentia. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et essentia, sed unum et idem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verba illa Augustini non pertinent ad hoc quod paternitas, vel alia relatio quæ est in Deo, secundum esse suum, non sit idem quod divina essentia; sed quod non prædicatur secundum modum substantia, ut existens in eo de quo dicitur; sed ut ad alterum se habens. Et propter hoc dicuntur duo tantum esse prædicamenta in divinis; quia alia prædicamenta important habitudinem ad id de quo dicuntur, tam secundum suum esse, quam secundum proprii generis rationem. Nihil autem quod est in Deo potest habere habitudinem ad id in quo est vel de quo dicitur, nisi habitudinem

identitatis, propter summam Dei simplicitatem.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut in rebus creatis, in illo quod dicitur relative, non solum est invenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum; ita et in Deo: sed tamen aliter et aliter. Nam id quod invenitur in creatura præter id quod continetur sub significatione nominis relativi, est alia res. In Deo autem non est alia res, sed una et eadem, quæ non perfecte exprimitur relationis nomine, quasi sub significatione talis nominis comprehensa. Dictum est enim supra (quæst. xiii, art. 2), cum de divinis nominibus agebatur, quod plus continetur in perfectione divina essentia quam aliquo nomine significari possit. Unde non sequitur, quod in Deo, præter relationem, sit aliquid aliud secundum rem; sed solum considerata nominum ratione<sup>2</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod si in perfectione divina nihil plus contineretur quam quod significat nomen relativum, sequeretur quod esse ejus esset imperfectum; utpote ad aliquid aliud se habens: sicut si non contineretur ibi plus quam quod nomine sapientia significatur, non esset aliquid subsistens. Sed quia divina essentia perfectio est major quam quod significatione alicujus nominis comprehendi possit; non sequitur, si nomen relativum vel quodcumque aliud nomen dictum de Deo, non significat aliquid perfectum<sup>3</sup>, quod divina essentia habeat esse imperfectum; quia divina essentia comprehendit in se omnium generum perfectionem, ut supra dictum est (quæst. iv, art. 2).

### ART. III. — UTRUM RELATIONES QUÆ SUNT IN DEO,

REALITER AB INVICEM DISTINGUANTUR<sup>4</sup>.

De his etiam infra, quæst. xxx, art. 1, et De potent. quæst. ii, art. 5 et 6.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod relationes quæ sunt in Deo, realiter ab invicem non distinguantur. Quæcumque enim uni et eidem sunt

autem non in ordine ad subjectum, sed ad terminum.

(1) Non ad oppositum essentia, quod nullum esse potest, sed ad oppositum relationis.

(2) Sive aliud secundum solam considerationem qua nomina inter se distinguuntur; quia nomen relationis dicit aliquid secundum se quod essentia nomine non continetur.

(3) Quantum ad modum ipsum significandi ex propria nominis ratione.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem convincas tanquam in radice hæresim sabellianam dicentem, quod in divinis Trinitas est rationis, non realis; quæ damnata fuit a concilio primo Nicæno et a concilio Romano sub sancto Sylvestro papa.



eadem sibi invicem sunt eadem <sup>1</sup>. Sed omnis relatio in Deo existens, est idem secundum rem cum divina essentia. Ergo relationes secundum rem ab invicem non distinguuntur.

2. Præterea, sicut paternitas et filiatio secundum nominis rationem distinguuntur ab essentia divina, ita et bonitas et potentia. Sed propter hujusmodi rationis distinctionem non est aliqua realis distinctio bonitatis et potentiæ divinæ. Ergo neque paternitatis et filiationis.

3. Præterea, in divinis non est distinctio realis nisi secundum originem <sup>2</sup>. Sed una relatio non videtur oriri ex alia. Ergo relationes non distinguuntur realiter ab invicem.

Sed *contra* est, quod dicit Boetius <sup>3</sup> quod "substantia in divinis continet unitatem; relatio multiplicat trinitatem." Si ergo relationes non distinguuntur ab invicem realiter, non erit in divinis Trinitas realis, sed rationis tantum; quod est Sabelliani erroris <sup>4</sup>.

CONCLUSIO. — Distinguuntur reales relationes in Deo realiter, non quidem secundum absolutum, sed respectivum.

Respondeo dicendum, quod ex eo quod aliquid alicui attribuitur, oportet quod attribuantur ei omnia quæ sunt de ratione illius; sicut cuicumque attribuitur homo, oportet quod attribatur ei esse rationale. De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.), oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem <sup>5</sup>. Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio; non quidem secundum rem absolutam, quæ est essentia, in qua est summa unitas

et simplicitas; sed secundum rem relativam <sup>6</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, secundum Philosophum <sup>7</sup>, argumentum illud, quod *quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem*, tenet in his quæ sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum; non autem in his quæ differunt ratione. Unde <sup>8</sup> dicit quod licet actio sit idem motui, similiter et passio, non tamen sequitur quod actio et passio sint idem; quia in actione importatur respectus, ut a quo est motus in mobili; in passione vero, ut qui est ab alio. Et similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina, et similiter filiatio; tamen hæc duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem.

Ad *secundum* dicendum, quod potentia et bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem <sup>9</sup>. Unde non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis relationes, proprie loquendo, non oriuntur vel procedant ab invicem; tamen accipiuntur per oppositum, secundum processionem alicujus ab alio.

**ART. IV. — UTRUM IN DEO SINT TANTUM QUATUOR RELATIONES REALES; SCILICET PATERNITAS, FILIATIO, SPIRATIO, ET PROCESSIO** <sup>10</sup>.

De his etiam infra, quæst. xxv, art. 1 in corp., et art. 2 tum in corp. tum ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sint tantum quatuor relationes reales; scilicet paternitas, filiatio, spiratio, et processio. Est enim considerare in Deo relationes intelligentis ad intellectum, et volentis ad volitum; quæ videntur esse relationes reales, neque sub prædictis continentur. Non ergo sunt solum quatuor relationes reales in Deo.

Fides enim docet esse veram et realem Trinitatem; *sola autem relatio*, ut in conc. Florent., sess. xviii dicitur, *apud omnes tam græcos quam latinos doctores divina processione personas multiplicat*. (7) Phys. lib. iii, text. 21. (8) Ibidem

(9) Illud causa est quod sicut non realiter ab essentia distinguuntur, ita nec inter se realiter distinguuntur.

(10) Hujus articuli doctrina est certa et apud theologos communiter recepta. Hinc in radice evellitur error eorum qui tres personas in divinis negant. Si enim paternitas ibi est, ergo Pater; si filiatio, ergo Filius; si processio, ergo Spiritus sanctus. Si spiratio, ergo Pater et Filius unica illa spiratione spirant Spiritum sanctum.

(1) Ex vulgari axiomate philosophico quod ex lib. vii Topicorum, cap. 1 colligi potest.

(2) Vel secundum unius ab alio processionem, quia non potest idem esse procedens, et id a quo procedit, nec procedere quidquam a seipso.

(3) Lib. de Trin. versus finem.

(4) Nominibus dumtaxat vel secundum habitudinem quamdam personas distinguentis, ut superius notatum est.

(5) Hinc notandum beatum Thomam non asserere quod omnes relationes divinæ realiter distinguuntur, sed solum illæ inter quas realis oppositio invenitur; nam paternitas et spiratio non realiter distinguuntur, uti nec filiatio et spiratio.

(6) Hujus articuli doctrina ad fidem pertinet.



2. Præterea, relationes reales accipiuntur in Deo secundum processionem intelligibilem Verbi. Sed relationes intelligibiles multiplicantur in infinitum, ut Avicenna dicit. Ergo in Deo sunt infinitæ relationes reales.

3. Præterea, ideæ sunt in Deo ab æterno, ut supra dictum est (quæst. xv, art. 1). Non autem distinguuntur ab invicem nisi secundum respectum ad res, ut supra dictum est (quæst. xv, art. 2). Ergo in Deo sunt multo plures relationes æternæ.

4. Præterea, æqualitas et similitudo et identitas sunt relationes quædam; et sunt in Deo ab æterno. Ergo plures relationes sunt ab æterno in Deo, quam quæ dictæ sunt.

5. Sed *contra* videtur quod sint pauciores. Quia secundum Philosophum <sup>1</sup>: "Eadem via est de Athenis ad Thebas, et de Thebis ad Athenas." Unde videtur quod pari ratione eadem sit relatio de patre ad filium, quæ dicitur paternitas, et de filio ad patrem, quæ dicitur filiatio. Et sic non sunt quatuor relationes in Deo.

CONCLUSIO. — In Deo quatuor tantum reales relationes sunt: paternitas, filiatio, spiratio, et processio; quæ solæ realiter in Deo sunt, et intrinsece.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum <sup>2</sup>, relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, ut duplum et dimidium; vel supra actionem et passionem, ut faciens et factum, pater et filius, dominus et servus, et huiusmodi. Cum autem quantitas non sit in Deo, est enim sine quantitate magnus, ut dicit Augustinus <sup>3</sup>, relinquitur quod realis relatio in Deo esse non possit nisi super actionem fundata: non autem super actiones secundum quas procedit aliquid extrinsecum a Deo; quia relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in ipso, ut supra dictum est (quæst. xiii, art. 7). Unde relinquitur quod relationes reales in Deo non possunt accipi nisi secundum actiones <sup>4</sup>, secundum quas est

processio in Deo non extra, sed intra. Huiusmodi autem processionem sunt duæ tantum, ut supra dictum est (quæst. xxvii, art. 5), quarum una accipitur secundum actionem intellectus quæ est processio Verbi; alia secundum actionem voluntatis quæ est processio amoris. Secundum quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum una sit procedentis a principio, et alia ipsius principii. Processio autem Verbi dicitur generatio secundum propriam rationem qua competit rebus viventibus. Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur paternitas; relatio vero procedentis a principio dicitur filiatio. Processio vero amoris non habet nomen proprium, ut supra dictum est (quæst. xxvii, art. 4); unde neque relationes quæ secundum ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio principii huius processionis, *spiratio*; relatio autem procedentis, *processio*; quamvis hæc duo nomina ad ipsas processionem vel origines pertineant, et non ad relationes <sup>5</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in his in quibus differunt intellectus et intellectum, volens et volitum, potest esse realis relatio et scientiæ ad rem scitam, et volentis ad rem volitam. Sed in Deo est idem omnino intellectus et intellectum; quia intelligendo se, intelligit omnia alia; et eadem ratione voluntas et volitum. Unde in Deo huiusmodi relationes non sunt reales; sicut neque relatio ejusdem ad idem. Sed tamen relatio ad verbum est realis; quia verbum intelligitur ut procedens per actionem intelligibilem, non autem ut res intellecta. Cum enim intelligimus lapidem, id quod ex re intellecta concipit intellectus, vocatur Verbum.

Ad *secundum* dicendum, quod in nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur; quia alio actu intelligit homo lapidem, et alio actu intelligit se intelligere lapidem, et alio etiam intelligit se hoc intelligere <sup>6</sup>; et sic in

(1) Phys. lib. iii, text. 21 ut sup.

(2) Metaph. lib. v, text. 20.

(3) De Trin. lib. i, cap. i.

(4) Id est secundum actiones immanentes.

(5) Dicuntur autem *spiratio* et *processio* ad origines, non ad relationes pertinere (ut hic additur) quoad modum significandi, quia nomen spirationis actionem vel passionem significat, indeque spiratio activa vel passiva denomina-

tur; ut et nomen processionis emanationem dicit. Sed quoad rem significatam et quoad usum vocis ambo nomina illa relationes notant.

(6) Quia nempe directo actu intelligit lapidem per propriam speciem ejus impressam sibi et ab ipso immissam; sed se intelligere lapidem intelligit actu reflexo tantum quasi per quamdam resultantiam primi actus quo lapidem intelligebat ut objectum proprium ac directum.

infinitum multiplicantur actus intelligendi, et per consequens relationes intellectuæ. Sed hoc in Deo non habet locum, quia uno actu tantum omnia intelligit.

Ad *tertium* dicendum, quod respectus ideales <sup>1</sup> sunt intellecti a Deo. Unde ex eorum pluralitate non sequitur quod sint plures relationes in Deo, sed quod Deus cognoscat plures relationes.

Ad *quartum* dicendum, quod æqualitas et similitudo <sup>2</sup> in Deo non sunt relationes reales, sed rationis tantum; ut infra patebit (quæst. XLII art. 3 ad 4).

Ad *quintum* dicendum <sup>3</sup>, quod via est eadem ab uno termino ad alterum, et e converso; sed tamen respectus sunt diversi. Unde ex hoc non potest concludi quod eadem sit relatio patris ad filium, et e converso; sed posset hoc concludi de aliquo absoluto, si esset medium inter ea.

## QUÆSTIO XXIX.

### DE PERSONIS DIVINIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Præmissis autem his quæ de processionibus et relationibus præcognoscenda videbantur, necessarium est aggredi de personis. — Et primo secundum considerationem absolutam; et deinde secundum comparativam. Oportet autem absolute de personis, primo quidem in communi considerare, deinde de singulis personis. — Ad communem autem considerationem personarum quatuor pertinere videntur: 1. Quidem, significatio hujus nominis, persona. — 2. Vero, numerus personarum. — 3. Ea quæ consequuntur numerum personarum, vel ei opponuntur; ut diversitas et similitudo et hujusmodi. — 4. Vero, ea quæ pertinent ad notitiam personarum. — Circa primum quæruntur quatuor: 1. De definitione personæ. — 2. De comparisonem personæ ad essentiam, subsistentiam et hypostasim. — 3. Utrum nomen personæ competat in divinis. — 4. Quid ibi significet.

#### ART. I. — DE DEFINITIONE PERSONÆ.

De his etiam part. III, quæst. II, art. 2 in corp. ut et Sent. I, dist. 25, art. 1, et De potent. quæst. IX, art. 1, et De unione Verbi, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod incompetens sit definitio personæ,

(1) Relatio ideæ ad res non est in Deo realis, sed rationis; ac proinde nihil aliud est quam respectus a Deo intellectus.

(2) Relatio identitatis unum tantum habet extremum; relatio autem similitudinis et æqualitatis habet in utroque extremo unum idemque fundamentum, scilicet divinam essentiam quæ in omnibus personis est omnino eadem.

(3) Argumenti ad oppositum negandum est consequens.

quam Boetius assignat<sup>4</sup>; quæ talis est: *Persona est rationalis naturæ individua substantia*. Nullum enim singulare definitur. Sed persona significat quoddam singulare. Ergo persona inconvenienter definitur.

2. Præterea, *substantia* prout ponitur in definitione personæ aut sumitur pro substantia prima, aut pro substantia secunda<sup>5</sup>. Si pro substantia prima, superflue additur individua; quia substantia prima est substantia individua. Si vero stat pro substantia secunda, falso additur; et est oppositio in adjecto. Nam secundæ substantiæ dicuntur genera vel species. Ergo definitio est male assignata.

3. Præterea, nomen intentionis non debet poni in definitione rei. Non enim esset bona assignatio si quis diceret: "Homo est species animalis; „ quia *homo* est nomen rei, et *species* est nomen intentionis. Cum igitur persona sit nomen rei (significat enim substantiam quamdam rationalis naturæ), inconvenienter *individuum*, quod est nomen intentionis<sup>6</sup>, in ejus definitione ponitur.

4. Præterea, natura est "principium motus et quietis in eo in quo est per se, et non per accidens; „ ut dicitur<sup>7</sup>. Sed persona est in rebus immobilibus; sicut in Deo et in angelis. Non ergo in definitione personæ debuit poni natura, sed magis essentia.

5. Præterea, anima separata est *rationalis naturæ individua substantia*. Non autem est persona. Inconvenienter ergo persona sic definitur.

Sed *contra* est auctoritas prædicta Boetii.

(4) In libro De duabus naturis.

(5) Substantia prima ea est quæ primum et maxime dicitur. Aristoteles vocat individua primas substantias, quia individua sunt maxime substantiæ; omnis enim substantia duo dicit: scilicet subsistere in se et subistere accidentibus, utrumque principalius individuis convenit. Genera vero et species solum substantias secundas vocat, quod non subsistant nisi in individuis, cum quibus identificantur, ut species humana in Socrate vel Platone.

(6) Juxta logicos terminus intentionis dividitur in terminum primæ intentionis et secundæ intentionis. Terminus primæ intentionis est qui significat rem secundum statum quem habet a parte rei, ut *homo* et *leo*; terminus secundæ intentionis est qui significat rem secundum aliquem statum quem recipit ab intellectu, ut *individuum*, *genus* et *species*, et ita in hoc loco dicitur.

(7) Phys. lib. II, text. 3.



CONCLUSIO. — Persona est rationalis naturæ individua substantia.

Respondeo dicendum quod licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiæ. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subjectum, quod est substantia. Dicitur enim hæc albedo, inquantum est in hoc subjecto. Unde etiam convenienter individua substantiæ habent aliquod speciale nomen præ aliis; dicuntur enim hypostases vel primæ substantiæ. — Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quæ habent dominium sui actus; et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt. Actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter cæteras substantias, quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturæ; et hoc nomen est *persona*. Et ideo in prædicta definitione personæ ponitur *substantia individua*; inquantum significat singulare in genere substantiæ; additur autem *rationalis naturæ*, inquantum significat singulare in rationalibus substantiis <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest. Et sic Philosophus <sup>2</sup> definit substantiam primam; et hoc modo definit Boetius personam.

Ad *secundum* dicendum, quod secundum quosdam substantia in definitione personæ ponitur pro substantia prima, quæ est hypostasis <sup>3</sup>. Neque tamen superflue additur, *individua*; quia nomine *hypostasis* vel substantiæ primæ excluditur ratio universalis et partis. Non enim dicimus quod homo communis sit hypostasis; neque etiam quod manus,

cum sit pars. Sed per hoc quod additur *individua*, excluditur a persona ratio assumptibilis <sup>4</sup>. Humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta a digniori <sup>5</sup>; scilicet a Verbo Dei. Sed melius dicendum est quod substantia accipitur communiter prout dividitur per primam et secundam; et per hoc quod additur, *individua*, trahitur ad standum pro substantia prima <sup>6</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod quia substantiales differentiæ non sunt nobis notæ, vel etiam nominatæ non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium; puta si quis diceret: Ignis est corpus simplex, calidum et siccum. Accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium, et manifestant eas. Et similiter nomina intentionum possunt accipi ad definiendum res, secundum quod accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum quæ non sunt posita. Et sic hoc nomen *individuum* ponitur in definitione personæ, ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus.

Ad *quartum* dicendum, quod secundum Philosophum <sup>7</sup> nomen naturæ primo impositum est ad significandam generationem viventium, quæ dicitur nativitas. Et quia huiusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cujuscumque motus. Et sic definitur natura <sup>8</sup>. Et quia huiusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscujusque rei, communiter essentia uniuscujusque rei, quam significat ejus definitio, vocatur natura. Et sic accipitur hic natura. Unde Boetius <sup>9</sup> dicit quod "natura est unumquodque informans specifica differentia; „ specifica enim differentia

(1) Ex his intelligi potest ad rationem personæ quinque requiri: 1. quod sit in genere substantiæ; 2. quod sit natura intellectualis; 3. quod sit ens completum; 4. quod sit incommunicabilis; 5. quod subsistat per se separatim ab aliis, hoc est in nullo alio supposito a quo sustentetur.

(2) In lib. de Prædic. cap. De substantia.

(3) Juxta usum nominis pro persona receptum.

(4) Id est ejus quod ab alio assumi potest.

(5) Ita assumpta est in personam divinam ut per se non existat. Insuper non est incommunicabilis, cum communicetur supposito divino,

possitque etiam aliis suppositis communicari, siquidem non est impossibile quod duæ vel tres personæ divinæ unam naturam humanam assumant, ut docet B. Thomas (III part., qu. III, art. 6).

(6) Ut *substantia* nempe quasi loco generis in hac definitione accipiat; *individua* vero quasi loco differentiæ significationem genericam determinantis; non obstante quod videatur esse nomen intentionis tantum, et non proprie nomen rei; ut in adjunctis explicatur.

(7) Metaph. lib. V, text. 5.

(8) Phys. lib. 2, text. 3.

(9) Ibidem.



est quæ complet definitionem, et sumitur a propria forma rei. Et ideo convenientius fuit quod in definitione personæ, quæ est singulare alicujus generis determinati, uteretur nomine *naturæ* quam *essentiæ*, quæ sumitur ab esse quod est communissimum.

Ad quintum dicendum quod anima est pars humanæ speciei. Et ideo licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua, quæ est hypostasis, vel substantia prima; sicut nec manus, nec quæcumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personæ, neque nomen <sup>1</sup>.

**ART. II. — UTRUM PERSONA SIT IDEM QUOD HYPOSTASIS, SUBSISTENTIA, ET ESSENTIA <sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. I, dist. 23, art. 3, et De potent. quæst. IX, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod persona sit idem quod hypostasis, subsistentia, et essentia. Dicit enim Boetius <sup>3</sup> quod "Græci naturæ rationalis individuum substantiam hypostaseos nomine vocaverunt." Sed hoc etiam apud nos significat nomen *personæ*. Ergo persona omnino idem est quod hypostasis.

2. Præterea, sicut in divinis dicimus tres personas, ita in divinis dicimus tres subsistentias. Quod non esset, nisi persona et subsistentia idem significarent. Ergo idem significant persona et subsistentia.

3. Præterea, Boetius dicit <sup>4</sup> quod *οὐσία* (quod est idem quod essentia) significat compositum ex materia et forma. Id autem quod est compositum ex materia et forma, est individuum substantiæ; quod et *hypostasis* et *persona* dicitur. Ergo omnia prædicta nomina idem significare videntur.

(1) Similia D. Doctor habet quæst. LXXV, art. 4 ad 2, et De potent. quæst. IX, art. 2 ad 14, ut non recipiatur quod Sententiarum Magistro visum fuit, animam rationalem a corpore separatam esse personam.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem convincas ignorantiam ponentium hypostasim et subsistentiam in natura intellectuali non esse idem cum persona, et quomodo per eandem rationem irridere valeas ponentes hanc hæresim quod in Christo sunt duæ subsistentiæ.

(3) Lib. De duabus naturis.

(4) In Com. prædicamentorum.

(5) Lib. De duabus naturis.

(6) In Com. prædicamentorum.

(7) Metaph. lib. V, text. 15.

4. Sed *contra* est quod Boetius dicit <sup>5</sup> quod "genera et species subsistunt tantum; individua vero non subsistunt tantum, verum etiam substant." Sed a subsistendo dicuntur *subsistentiæ*, sicut a substando *substantiæ*, vel *hypostases*. Cum igitur esse hypostases vel personas non conveniat generibus vel speciebus, hypostases vel personæ non sunt idem quod subsistentiæ.

5. Præterea, Boetius dicit <sup>6</sup> quod "hypostasis dicitur materia; *οὐσιωσις* autem, id est subsistentia, dicitur forma." Sed neque forma, neque materia potest dici persona. Ergo persona differt a prædictis.

**CONCLUSIO.** — Persona in genere rationalium substantiarum id significat, quod in toto genere substantiarum subsistentia, res naturæ, substantia seu hypostasis.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum <sup>7</sup>, *substantia* dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei quam significat definitio; secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei. Quam quidem substantiam Græci *οὐσίαν* vocant; quod nos essentiam dicere possumus <sup>8</sup>. Alio modo dicitur substantia subjectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiæ. Et hoc quidem communiter accipiendo, nominari potest nomine significante intensionem; et sic dicitur suppositum <sup>9</sup>. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem; quæ quidem sunt: *res naturæ*, *subsistentia*, et *hypostasis*; secundum triplicem considerationem substantiæ sic dictæ. Secundum enim quod per se existit, et non in alio, vocatur *subsistentia* <sup>10</sup>. Illa enim subsistere dicimus, quæ non in alio sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturæ communi, sic

(8) Substantia usurpata est quandoque pro persona et hypostasi: quandoque pro natura seu essentia. Hinc Patres concilii Antioch. dixerunt tres substantias, ut refert Hilar. (lib. De synod.); dum e contra S. Augustinus (De Trin. lib. V, cap. 8) scribens substantiam et essentiam latinis idem significare docet tres in Deo esse substantias negandum.

(9) Suppositum logice sumitur pro subjecto propositionis. Suppositum susceptum physice, ut ait Goudin, est concretum subsistentiæ ut vivens est concretum vitæ.

(10) Subsistentia, ut vox ipsa indicat (*in se ipso subsistentia*), est actualitas qua natura ita sustentatur in se ipsa ut non egeat communicari alteri ad essendum et operandum.

dicitur res naturæ; sicut hic homo est res naturæ humanæ. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur *hypostasis* vel *substantia*. Quod autem hæc tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen *persona* significat in genere rationalium substantiarum <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod *hypostasis* apud Græcos ex propria significatione nominis habet quod significet quodcumque individuum substantiæ; sed ex usu loquendi habet quod sumatur pro individuo rationalis naturæ, ratione suæ excellentiæ <sup>2</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut nos dicimus in divinis pluraliter tres personas et tres subsistentias, ita Græci dicunt tres hypostases. Sed quia nomen substantiæ, quod secundum proprietatem significationis respondet hypostasi, æquivocatur apud nos, cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasim; ne possit esse erroris occasio, maluerunt pro hypostasi transferre *subsistentiam* <sup>3</sup>, quam *substantiam*.

Ad *tertium* dicendum, quod essentia proprie est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur principia speciei, non autem principia individualia. Unde in rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solum formam, nec solum materiam; sed compositum ex materia et forma communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex hac materia et ex hac forma, habet rationem hypostasis et personæ. Anima enim et caro et os sunt de ratione hominis; sed hæc anima, et hæc caro, et hoc os sunt de ratione huius hominis. Et ideo hypostasis et persona addunt supra rationem essentiae principia individualia; neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia et forma; ut supra dictum

(1) Hinc ad hæc tria persona se habet sicut minus commune. Omnis enim persona est res naturæ, et subsistentia, et hypostasis, sed non e converso, cum extra naturam rationalem inveniatur hypostasis et alia huiusmodi.

(2) Quare de irrationalibus hypostasim Græci non dicant (ait Boetius) hæc ratio est, quoniam hoc nomen melioribus applicatum est, ut id quod est excellentius etiam hypostasis vel substantiæ vocabulis discerneretur.

(3) In concilio Romano apud Theodoretum (lib. v, cap. 22) *subsistentia* pro essentia sumitur. Attamen si proprie et juxta modum loquendi usitatum accipiat *subsistentia*, idem sonat ac persona. Unde licet aliquando fuerit dubitatum

est (quæst. iii, art. 3), cum de simplicitate divina ageretur.

Ad *quartum* dicendum, quod Boetius dicit genera et species subsistere, in quantum individuus aliquibus competit subsistere ex eo quod sunt sub generibus et speciebus in prædicamento substantiæ comprehensis; non quod ipsæ species vel genera subsistant; nisi secundum opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim subsistere a singularibus. Substare vero competit eisdem individuus in ordine ad accidentia, quæ sunt præter rationem generum et specierum.

Ad *quintum* dicendum est, quod individuum compositum ex materia et forma habet quod substat accidenti, ex proprietate materiæ. Unde et Boetius dicit <sup>4</sup>: "Forma simplex subjectum esse non potest. „ Sed quod per se subsistat, habet ex proprietate suæ formæ, quæ non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiæ, ut sic individuum subsistere possit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiæ et *ὀψιωσιν*, sive subsistentiam formæ; quia materia est principium substandi; et forma est principium subsistendi.

#### ART. III. — UTRUM NOMEN PERSONÆ SIT PONENDUM IN DIVINIS <sup>5</sup>.

De his etiam Sent. i, dist. 23, art. 2, et De potent. quæst. ix, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nomen personæ non sit ponendum in divinis. Dicit enim Dionysius <sup>6</sup>: "Universaliter non est audendum aliquid dicere nec cogitare de supersubstantiali et occulta divinitate, præter ea quæ divinitus vobis ex sanctis eloquiis sunt expressa. „ Sed nomen *personæ* non exprimitur nobis in sacra Scriptura Novi vel Veteris Testamenti. Ergo non est nomine personæ utendum in divinis.

2. Præterea, Boetius dicit <sup>7</sup>: "Nomen personæ videtur traductum ex his personæ admitti deberent in divinis tres subsistentiæ; jam olim certum est id esse concedendum, ut videre est (Synod. Const. i in epist. ad Damasc. et in conc. Chalced. act. xvi, et in synodo gen. can. i, et in syn. vi, art. 4).

(4) Lib. de Trinit.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo ex ratione confutes hæresim deistarum, quatenus videntur horruisse nomen personæ in divinis; sabellianorum quorum errorem jam antea connotavimus; Laurentii Vallæ qui in Deo personam nihil aliud esse quam qualitatem somniavit.

(6) De div. nom. in princip.

(7) Lib. de duab. nat.



sonis quæ in comœdiis tragœdiisque quosdam homines repræsentabant. Persona enim dicta est a personando, quia concavitate ipsa major necesse est ut volvatur sonus. Græci vero has personas *πρόσωπα* vocant, ab eo quod ponantur in facie. atque ante oculos obtegant vultum. „ Sed hoc non potest competere in divinis, nisi forte secundum metaphoram. Ergo nomen personæ non dicitur de Deo nisi metaphorice.

3. Præterea, omnis persona est hypostasis. Sed nomen hypostasis non videtur Deo competere, cum, secundum Boetium<sup>1</sup>, significet id quod subicitur accidentibus, quæ in Deo non sunt. Hieronymus etiam dicit<sup>2</sup> quod in hoc nomine hypostasis venenum latet sub melle. Ergo hoc nomen, *persona*, non est dicendum de Deo.

4. Præterea, a quocumque removetur definitio, removetur et definitum. Sed definitio personæ supra posita (art. 1) non videtur Deo competere; tum quia ratio importat discursivam cognitionem, quæ non competit Deo, ut supra ostensum est (quæst. xiv, art. 12), et sic Deus non potest dici rationalis naturæ; tum etiam quia Deus dici non potest individuationis sit materia; Deus autem immaterialis est. Neque etiam accidentibus substat, ut substantia dici possit. Nomen ergo *personæ* Deo attribui non debet.

Sed *contra* est, quod dicitur in Symbolo Athanasii: *Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti*<sup>3</sup>.

CONCLUSIO. — Cum quæcumque nomina ad perfectionem attinent, in Deum assumantur, *personæ* nomen in Deo dicitur, et excellentiori modo quam in creaturis.

Respondeo dicendum quod *persona* significat id quod est perfectissimum in tota natura; scilicet subsistens in rationali natura. Unde cum omne illud quod est perfectionis Deo sit attribuendum, eo quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est ut hoc nomen *persona* de Deo dicatur;

non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo; sicut et alia nomina quæ creaturis a nobis imposita, Deo attribuuntur; sicut supra ostensum est (quæst. xiii, art. 2) cum de divinis nominibus ageretur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet nomen *personæ* in Scriptura Veteris vel Novi Testamenti non inveniatur dictum de Deo, tamen id quod nomen significat, multipliciter in sacra Scriptura invenitur assertum de Deo<sup>4</sup>, scilicet quod est maxime per se ens, et perfectissime intelligens. Si autem oporteret de Deo dici solum illa secundum vocem, quæ sacra Scriptura de Deo tradit; sequeretur quod nunquam in alia lingua posset aliquis loqui de Deo, nisi in illa in qua primo tradita est Scriptura Veteris vel Novi Testamenti. Ad invenendum autem nova nomina antiquam fidem de Deo significantia, coegit necessitas disputandi cum hæreticis<sup>5</sup>. Nec hæc novitas vitanda est, cum non sit profana; utpote a Scripturarum sensu non discordans. Docet autem Apostolus *profanas vocum novitates vitare*<sup>6</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis hoc nomen, *persona*, non conveniat Deo quantum ad id a quo impositum est nomen; tamen quantum ad id ad quod significandum imponitur, maxime Deo convenit. Quia enim in comœdiis et tragœdiis repræsentabantur aliqui homines famosi<sup>7</sup>, impositum est hoc nomen, *persona*, ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici *personæ* in Ecclesiis, quæ habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod „ *persona* est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. „ Et quia magnæ dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturæ dicitur *persona*, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Sed dignitas divinæ naturæ excedit omnem dignitatem; et secundum hoc maxime competit Deo nomen personæ.

Ad *tertium* dicendum, quod nomen *hypostasis* non competit Deo quantum ad id a quo est impositum nomen; cum

*nium dant in cælo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus: et hi tres unum sunt.*

(5) Sicut contra hæresim arianam nomen *consubstantialis*, et contra sacramentariam nomen *transsubstantiationis*. (6) I. ad Tim. ult.

(7) Ut reges et magnates dignitate excellentes.

(1) Lib. de duab. nat. (2) In epist. ad Damas. (3) Doctrina hujus articuli ad fidem pertinet, ut patet ex illo textu et ex variis fidei symbolis in Ecclesia receptis.

(4) In sacris enim litteris exprimitur unitas essentiae, ac etiam Trinitas eorum qui sunt illa essentia, ut (I. Joan. v): *Tres sunt qui testimo-*



non substat accidentibus. Competit autem quantum ad id ad quod significandum est impositum. Est enim impositum ad significandum rem subsistentem. Hieronymus autem<sup>1</sup> dicit sub hoc nomine venenum latere; quia antequam significatio hujus nominis esset plene nota apud Latinos, hæretici per hoc nomen simplices decipiebant, ut confiterentur plures essentias, sicut confitentur plures hypostases<sup>2</sup>; propter hoc quod nomen *substantiæ*, cui respondet in græco nomen ὑπόστασις, communiter accipitur apud nos pro essentia.

Ad quartum dicendum, quod Deus potest dici rationalis naturæ, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intelligibilem naturam. Individuum autem esse Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia, sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem. Substantia vero convenit Deo secundum quod significat existere per se. Quidam tamen dicunt quod definitio superius (art. 1 huj. quæst. arg. 1) a Boetio data, non est definitio personæ, secundum quod personas in Deo dicimus. Propter quod Richard. de Sancto Victore<sup>3</sup>, corrigere volens hanc definitionem, dixit quod persona, secundum quod de Deo dicitur, est *divinæ naturæ incommunicabilis existentia*.

**ART. IV. — UTRUM HOC NOMEN, PERSONA, SIGNIFICET RELATIONEM<sup>4</sup>.**

De his etiam Sent. 1, dist. 23, art. 3, ut et dist. 26, quæst. 1, art. 1, et De potent. q. ix, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *persona*, non significet relationem, sed substantiam in divinis. Dicit enim Augustinus<sup>5</sup>: "Cum dicimus personam Patris, non aliud dicimus quam substantiam Patris. Ad se quippe dicitur persona, non ad Filium, etc."

2. Præterea, *quid* quærit de essentia. Sed sicut dicit Augustinus<sup>6</sup> cum dicitur, *Tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum, et Spiritus sanctus*: et quæritur, Quid tres? respondetur,

Tres personæ. Ergo hoc nomen, *persona*, significat *essentiam*.

3. Præterea, secundum Philosophum<sup>7</sup>, id quod significatur per nomen, est ejus definitio. Sed definitio personæ est, "rationalis naturæ individua substantia, ut dictum est (art. 1). Ergo hoc nomen, *persona*, significat *substantiam*.

4. Præterea, persona in hominibus et angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si igitur in Deo significaret relationem, diceretur æquivoce de Deo et hominibus et angelis.

Sed contra est, quod dicit Boetius<sup>8</sup> quod "omne nomen ad personas pertinet, relationem significat." Sed nulum nomen magis pertinet ad personam quam hoc nomen, *persona*. Ergo hoc nomen, *persona*, relationem significat.

CONCLUSIO. — Persona divina relationem originis significat per modum substantiæ seu hypostasis in divina natura.

Respondeo dicendum quod circa significationem hujus nominis, *persona*, in divinis, difficultatem ingerit quod pluraliter de tribus prædicatur præter naturam essentialium nominum; neque etiam ad aliquid dicitur, sicut nomina quæ relationem significant. Unde quibusdam visum est quod hoc nomen, *persona*, simpliciter ex virtute vocabuli essentiam significet in divinis, sicut hoc nomen, *Deus*, et hoc nomen, *sapiens*<sup>9</sup>. Sed propter instantiam hæreticorum est accommodatum ex ordinatione concilii ut possit poni pro relativis; et præcipue in plurali, vel cum nomine partitivo; ut cum dicimus tres personas, vel, alia est persona Patris, alia Filii. In singulari vero potest sumi pro absoluto, et pro relativo. Sed hæc non videtur sufficiens ratio. Quia sic hoc nomen, *persona*, ex vi suæ significationis non habet quod significet nisi essentiam in divinis, ex hoc quod dictum est tres personas, non fuisset hæreticorum quietata calumnia, sed majoris calumniæ data esset eis occasio. — Et ideo alii dixerunt<sup>10</sup> quod hoc nomen, *persona*, in divinis significat

(1) In epist. sup. cit. ad Damas.

(2) Donec protestati sunt Græci se hypostasim pro persona non pro essentia sumere: apud Nazianzenum orat. 21 qui Basilium inde laudat.

(3) De Trin. lib. iv. cap. 18 et 23.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo ex ratione diversas Patrum sententias de significatione hujus nominis personæ in æquo sensu intelligas.

(5) De Trinit. lib. vii, cap. 6.

(6) In eodem loco cap. 4.

(7) Metaph. lib. iv, text. 28. (8) Lib. de Trin.

(9) Ita visum est Hugoni de S. Victore in Eruditionibus theologicis (tract. 1 Summæ sententiarum, cap. 9).

(10) Ita Sententiarum Magister (dist. 26).

simul essentiam et relationem. Quorum quidam dixerunt quod significat essentiam in recto, et relationem in obliquo; quia persona dicitur, quasi per se una; unitas autem pertinet ad essentiam; quod autem dicitur, *per se*, implicat relationem oblique. Intelligitur enim Pater per se esse, quasi relatione distinctus a Filio. Quidam vero dixerunt o converso quod significat relationem in recto, et essentiam in obliquo; quia in definitione personæ natura ponitur in obliquo. Et isti propinquius ad veritatem accesserunt. — Ad evidentiam igitur hujus quæstionis considerandum est quod aliquid est de significatione minus communis, quod tamen non est de significatione magis communis. Rationale enim includitur in significatione hominis; quod tamen non est de significatione animalis. Unde aliud est quærare de significatione animalis, et aliud est quærare de significatione animalis quod est homo. Similiter, aliud est quærare de significatione hujus nominis, *persona*, in communi<sup>1</sup>; et aliud de significatione personæ divinæ. Persona enim in communi significat "substantiam individuum rationalis naturæ, „ ut dictum est (art. 1). Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur in quacumque natura significat id quod est distinctum in natura illa; sicut in humana natura significat has carnes, et hæc ossa, et hanc animam; quæ sunt principia individuante hominem; quæ quidem, licet non sint de significatione personæ in communi, sunt tamen de significatione personæ humanæ. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra (quæst. xxvii, art. 2 et 3). Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhærens subjecto, sed est ipsa divina essentia. Unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona

(1) Aliud est quærare de significatione hujus nominis, *persona*, in communi, et aliud quærare de ejusdem significatione in particulari.

(2) Vel quod in idem fere redit, significat essentiam non absolute, sed quatenus habet conjunctam relationem seu proprietatem individua-lem; quam tamen distincte significat.

(3) Relatio sic intellecta est nudus respectus aut simplex ad aliud relatio, ac proinde personam non constituit.

igitur divina significat relationem ut subsistentem; et hoc est significare relationem per modum substantiæ, quæ est hypostasis subsistens in natura divina; licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina<sup>2</sup>. Et secundum hoc, verum est quod hoc nomen, *persona*, significat relationem *in recto*, et essentiam *in obliquo*; non tamen relationem in quantum est relatio<sup>3</sup>, sed in quantum significatur per modum hypostasis<sup>4</sup> — Similiter etiam significat essentiam *in recto*, et relationem *in obliquo*; in quantum essentia idem est quod hypostasis. Hypostasis autem significatur in divinis ut relatione distincta. Et similiter relatio per modum relationis significata, cadit in relatione personæ, *in obliquo*. Et secundum hoc etiam dici potest quod hæc significatio hujus nominis, *persona*, non erat percepta ante hæreticorum calumniam. Unde non erat in usu hoc nomen, *persona*, nisi sicut unum aliorum absolutorum. Sed postmodum accommodatum est hoc nomen, *persona*, ad standum pro relativo, ex congruentia suæ significationis; ut scilicet hoc quod stat pro relativo, non solum habeat ex usu, ut prima opinio dicebat, sed etiam ex significatione sua.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc nomen, *persona*, dicitur ad se, non ad alterum; quia significat relationem non per modum relationis, sed per modum substantiæ quæ est hypostasis. Et secundum hoc Augustinus dicit quod significat essentiam; prout in Deo essentia est idem cum hypostasi: quia in Deo non differt *quod est* et *quo est*.

Ad *secundum* dicendum, quod *quid*, quandoque quærit de natura quam significat definitio; ut cum quæritur, *Quid est homo?* et respondetur: *animal rationale mortale*. Quandoque vero quærit suppositum; ut cum quæritur, *Quid natat in mari?* et respondetur, *Piscis*. Et sic quærentibus, *Quid tres?* responsum est, *Tres personæ*<sup>5</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod in intellectu substantiæ individua, id est, di-

(4) Hinc in divinis persona est suppositum divinæ naturæ, et suppositum divinæ naturæ per relationem et non per aliquid absolutum constituitur.

(5) Recte respondetur quia tunc non essentia, sed suppositum quæritur. Sic Zachariæ (i, vers. 9): *Quid sunt isti*, etc. Deinde (vers. 10): *Isti sunt quos misit Dominus*, etc.



stinctæ vel incommunicabilis, intelligitur in divinis relatio, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quod diversa ratio minus communium non facit æquivocationem in magis communi. Licet enim sit alia propria definitio equi et asini, tamen univocantur in nomine animalis; quia communis definitio animalis convenit utrique. Unde non sequitur quod, licet in significatione personæ divinæ contineatur relatio, non autem in significatione angelicæ personæ vel humanæ, nomen personæ æquivoce dicatur. Licet nec etiam dicatur univoce; cum nihil univoce de Deo dici possit, et de creaturis, ut supra ostensum est (quæst. XIII, art. 5).

### QUESTIO XXX.

#### DE PLURALITATE PERSONARUM

##### IN DIVINIS,

##### IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de pluralitate personarum. Et circa hoc quærantur quatuor: 1. Utrum sint plures personæ in divinis. — 2. Quot sint. — 3. Quid significant termini numerales in divinis. — 4. De communitate hujus nominis, persona.

#### ART. I. — UTRUM

##### SIT PONERE PLURES PERSONAS IN DIVINIS<sup>1</sup>.

De his etiam Sent. 1, dist. 2, art. 4 et 5, et Cont. gent. lib. IV, cap. 5 et 25, et De potent. quæst. IX, art. 5, et quodl. VII, quæst. III, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit ponere plures personas in divinis. Persona enim est "rationalis naturæ individua substantia." Si ergo sunt plures personæ in divinis, sequitur quod sint plures substantiæ; quod videtur hæreticum.

2. Præterea, pluralitas proprietatum absolutarum non facit distinctionem personarum, neque in Deo, neque in nobis. Multo igitur minus pluralitas relationum. Sed in Deo non est alia pluralitas nisi relationum, ut supra dictum est (quæst. XXVII, art. 3). Ergo non potest dici quod in Deo sint plures personæ.

3. Præterea, Boetius dicit de Deo loquens<sup>2</sup>, quod "hoc vere unum est, in quo nullus est numerus." Sed plura-

litas importat numerum. Ergo non sunt plures personæ in divinis.

4. Præterea, ubicumque est numerus, ibi est totum et pars. Si igitur in Deo sit numerus personarum, erit in Deo ponere totum et partem; quod simplicitati divinæ repugnat.

Sed *contra* est, quod dicit Athanasius<sup>3</sup>: "Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti." Ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt plures personæ.

CONCLUSIO. — Cum in divinis sint plures res subsistentes in divina natura, plures quoque personas ibi esse necesse est.

Respondeo dicendum quod plures esse personas in divinis, sequitur ex præmissis. Ostensum est enim supra (quæst. præc., art. 4) quod hoc nomen, *persona*, significat in divinis relationem, ut rem subsistentem in natura divina. Supra autem habitum est (quæst. XXVII, art. 1, etc.) quod sunt plures relationes reales in divinis. Unde sequitur quod sint plures res subsistentes in divina natura; et hoc est esse plures personas in divinis<sup>4</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod *substantia* non ponitur in definitione personæ secundum quod significat essentialiam, sed secundum quod significat suppositum: quod patet ex hoc quod additur, *individua*. Ad significandum autem substantiam sic dictam habent Græci nomen *hypostasis*. Unde sicut nos dicimus tres personas, ita ipsi dicunt tres hypostases. Nos autem non consuevimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentialiæ propter nominis æquivocationem.

Ad *secundum* dicendum, quod proprietates absolutæ in divinis, ut bonitas et sapientia, non opponuntur ad invicem; unde neque realiter distinguuntur. Quamvis ergo eis conveniat subsistere, non tamen sunt plures res subsistentes, quod est esse plures personas. Proprietates autem absolutæ in rebus creatis non subsistunt, licet realiter ab invicem distinguantur, ut albedo et dulcedo. Sed proprietates relativæ in Deo et subsi-

(1) De fide est in Deo plures esse personas contra hæreses Noeti, Sabellii, Serveti et omnium aliorum qui illud dogma catholicum impugnarunt. (2) De Trin. lib. II.

(3) In suo symbolo fidei.

(4) Rationes quæ in medium adduci possunt, quæcumque sint, nunquam personarum pluralitatem efficaciter concludunt; siquidem hæc pluralitas omnino rationem humanam exsuperet, ut ipse docet B. Thomas (quæst. XXXII, art. 1).



stunt et realiter ab invicem distinguuntur, ut supra dictum est (quæst. xxviii, art. 3). Unde pluralitas talium proprietatum sufficit ad pluralitatem personarum in divinis.

Ad *tertium* dicendum, quod a Deo propter summam unitatem et simplicitatem excluditur omnis pluralitas absolute dictorum, non autem pluralitas relationum. Quæ relationes prædicantur de aliquo ut ad alterum, et sic compositionem in ipso de quo dicuntur <sup>1</sup> non important, ut Boetius <sup>2</sup> docet.

Ad *quartum* dicendum, quod numerus est duplex; scilicet numerus simplex vel absolutus, ut duo et tria et quatuor; et numerus qui est in rebus numeratis, ut duo homines, et duo equi. Si igitur in divinis accipiatur numerus absolute sive abstracte, nihil prohibet in eo esse totum et partem <sup>3</sup>, et sic non est nisi in acceptione intellectus nostri. Non enim numerus absolutus a rebus numeratis est nisi in intellectu. Si autem accipiamus numerum prout est in rebus numeratis, sic in rebus quidem creatis unum est pars duorum, et duo trium, et unus homo duorum, et duo trium. Sed sic non est in Deo; quia tantus est Pater, quanta tota Trinitas, ut infra patebit (quæst. xlii, art. 1 et 4).

**ART. II. — UTRUM IN DEO  
SINT PLURES PERSONÆ QUAM TRES <sup>4</sup>.**

De his etiam infra, quæst. xxxi, art. 1, et quæst. xli, art. 6, ut et Sent. 1, dist. 10, art. 5, et Cont. gent. lib. iv, cap. 13, et cap. 26, et De potent. quæst. ix, art. 9, et Opusc. ii, cap. 56 et cap. 60.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo sint plures personæ quam tres. Pluralitas enim personarum in divinis est secundum pluralitatem proprietatum relativarum, ut dictum est (art. præc.). Sed quatuor sunt relationes in divinis, ut supra dictum est (quæst. xxviii, art. 4), scilicet paternitas, filiatio, communis spiratio, et processio. Ergo quatuor personæ sunt in divinis.

2. Præterea, non plus differt natura a voluntate in Deo quam natura ab

intellectu. Sed in divinis est alia persona quæ procedit per modum voluntatis, ut amor, et alia quæ procedit per modum naturæ, ut filius. Ergo est etiam alia quæ procedit per modum intellectus, ut Verbum; et alia quæ procedit per modum naturæ, ut Filius. Et sic iterum sequitur quod non sunt tantum tres personæ in divinis.

3. Præterea, in rebus creatis quod excellentius est, plures habet operationes intrinsecas; sicut homo supra alia animalia habet intelligere et velle. Sed Deus in infinitum excedit omnem creaturam. Ergo non solum est ibi persona procedens per modum voluntatis, et per modum intellectus, sed infinitis aliis modis. Ergo sunt infinitæ personæ in divinis.

4. Præterea, ex infinita bonitate Patris est quod infinite seipsum communicet producendo personam divinam. Sed etiam in Spiritu sancto est infinita bonitas. Ergo Spiritus sanctus producit divinam personam et illa aliam; et sic in infinitum.

5. Præterea, omne quod continetur sub determinato numero, est mensuratum; numerus enim mensura quædam est. Sed personæ divinæ sunt immensæ, ut patet per Athanasium <sup>5</sup>: "Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus." Non ergo sub numero ternario continentur.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>6</sup>: *Tres sunt qui testimonium dant in cælo: Pater, Verbum et Spiritus sanctus*. Quærentibus autem *quid tres?* respondetur, *Tres personæ*; ut Augustinus dicit <sup>7</sup>. Sunt igitur tres personæ tantum in divinis.

**CONCLUSIO.** — Tres tantum in divinis personæ sunt, Pater, Filius et Spiritus sanctus.

Respondeo dicendum quod secundum præmissa (art. præc. et qu. xxix, art. 4) necesse est ponere tantum tres personas in divinis. Ostensum est enim (art. præc.) quod plures personæ sunt plures relationes subsistentes ab invicem realiter distinctæ. Realis autem distinctio inter relationes divinas non est nisi

(1) Hæc pluralitas compositionem non importat, nam conjungitur cum convenientia in identitate essentiali, ratione cujus una persona habet quiddam est in altera perfectionis.

(2) In eodem libro De Trin.

(3) Quia totum et pars non est in Deo, neque in rebus quæ de Deo numerantur, sed in nostro tantum intellectu.

(4) De fide est in divinis tantum esse tres personas: Patrem, Filium et Spiritum sanctum, quod ex symbolis apostolico, Nicæno, Constantinopolitano, B. Athanasii patet, et quod apud omnes fideles in toto orbe dispersos ut indubitatum tenetur.

(5) In Symbolo.

(6) I. Joan. v, 7.

(7) De Trin. lib. vii, cap. 4.

ratione oppositionis relativæ. Ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere; si quæ autem relationes oppositæ non sunt, ad eandem personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo et filiatio, cum sint oppositæ relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens, est persona Patris; et filiatio subsistens, est persona Filii. — Aliæ autem duæ relationes ad neutram harum oppositionem habent, sed sibi invicem opponuntur. Impossibile est igitur quod ambæ uni personæ conveniant. Oportet ergo quod vel una earum conveniat utrique dictarum personarum, aut quod una uni, et alia alii. Non autem potest esse quod processio conveniat Patri et Filio, vel alteri eorum, quia sic sequeretur quod processio intellectus, quæ est generatio in divinis, secundum quam accipitur paternitas et filiatio, prodiret ex processione amoris, secundum quam accipitur spiratio et processio; et persona generans et genita procederent a spirante: quod est contra præmissa (quæst. xxvii, art. 3 et 4). Relinquitur ergo quod spiratio conveniat et personæ Patris et personæ Filii; utpote nullam habens oppositionem relativam, nec ad paternitatem, nec ad filiationem. Et per consequens oportet quod processio<sup>1</sup> conveniat alteri personæ, quæ dicitur persona Spiritus sancti quæ per modum amoris procedit, ut supra habitum est (loc. cit.). Relinquitur ergo tantum tres personas esse in divinis; scilicet Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet sint quatuor relationes in divinis, tamen una earum, scilicet spiratio, non separatur a persona Patris et Filii, sed convenit utrique. Et sic, licet sit relatio, non tamen dicitur proprietas, quia non convenit uni tantum personæ: neque relatio personalis, id est constituens personam. Sed hæ tres relationes, paternitas, filiatio, et processio, dicuntur proprietates personales, quasi personas constituentes. Nam paternitas est persona Patris; filiatio persona Filii; processio persona Spiritus sancti procedentis.

Ad *secundum* dicendum, quod id quod

procedit per modum intellectus, ut Verbum, procedit secundum rationem similitudinis, sicut etiam id quod procedit per modum naturæ. Et ideo supra dictum est (quæst. xxvii, art. 3), quod processio Verbi divini est ipsa generatio per modum naturæ. Amor autem, in quantum huiusmodi non procedit ut similitudo illius a quo procedit; licet in divinis amor sit coessentialis, in quantum est divinus. Et ideo processio amoris non dicitur generatio in divinis.

Ad *tertium* dicendum, quod homo, cum sit perfectior aliis animalibus, habet plures operationes intrinsecas quam alia animalia, quia ejus perfectio est per modum compositionis<sup>2</sup>. Unde in angelis, qui sunt perfectiores et simpliciores, sunt pauciores operationes intrinsecæ quam in homine; quia in eis non est imaginari, sentire, et huiusmodi. Sed in Deo secundum rem non est nisi una operatio, quæ est sua essentia. Sed quomodo duæ sint processiones, supra ostensum est (quæst. xxvii, art. 1 et 4).

Ad *quartum* dicendum quod ratio illa procederet, si Spiritus sanctus haberet aliam numero bonitatem a bonitate Patris. Oporteret enim quod sicut Pater per suam bonitatem producit personam divinam, ita et Spiritus sanctus. Sed una et eadem bonitas Patris est et Spiritus sancti. Neque etiam est distinctio, nisi per relationes personarum. Unde bonitas convenit Spiritui sancto quasi habita ab alio; Patri autem, sicut a quo communicatur alteri. Oppositio autem relationis non permittit ut eam relatione Spiritus sancti sit relatio principii respectu divinæ personæ; quia ipse procedit ab aliis personis quæ in divinis esse possunt.

Ad *quintum* dicendum, quod numerus determinatus, si accipiatur numerus simplex, qui est tantum in acceptione intellectus, per unum mensuratur. Si vero accipiatur numerus rerum in divinis personis, sic non competit ibi ratio mensurati; quia eadem est magnitudo trium personarum, ut infra patebit (quæst. xlii, art. 1 et 4). Idem autem non mensuratur per idem.

(1) Hæc processio activa sese ad Patrem et Filium refert, passiva vero ad Spiritum sanctum.

(2) Illud verum est de eo quod est excellen-

tius excellentia per modum compositionis existente, non autem de eo quod est excellentius per modum simplicitatis.



**ART. III. — UTRUM TERMINI NUMERALES  
PONANT ALIQUID IN DIVINIS <sup>1</sup>.**

*De his etiam Sent. I, dist. 24, quæst. 1, art. 3, et  
De potent. quæst. IX, art. 7, et quodlib. X,  
quæst. 1, art. 1.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod termini numerales ponant aliquid in divinis. Unitas enim divina est ejus essentia. Sed omnis numerus est unitas repetita. Ergo omnis terminus numeralis in divinis significat essentiam. Ergo ponit aliquid in Deo.

2. Præterea, quidquid dicitur de Deo et creaturis, eminentius convenit Deo quam creaturis. Sed termini numerales in creaturis aliquid ponunt. Ergo multo magis in Deo.

3. Præterea, si termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed inducuntur ad removendum tantum, ut per pluralitatem removeatur unitas, et per unitatem pluralitas, sequitur quod sit circulatio in ratione confundens intellectum, et nihil certificans; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod termini numerales aliquid ponant in divinis.

Sed *contra* est, quod Hilarius dicit <sup>2</sup>: “Sustulit singularitatis ac solitudinis intelligentiam professio consortii, quod est professio pluralitatis. Et Ambrosius dicit <sup>3</sup>: “Cum unum Deum dicimus, unitas pluralitatem excludit Deorum, non quantitatem in Deo ponit. Ex quibus videtur quod hujusmodi nomina sunt inducta in divinis ad removendum, non ad ponendum aliquid.

**CONCLUSIO.** — Termini numerales in divinis significant ea de quibus dicuntur, sola negatione superaddita.

Respondeo dicendum quod Magister <sup>4</sup> ponit quod termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed removeant tantum. Alii vero dicunt contrarium. — Ad evidentiam igitur hujus considerandum est quod omnis pluralitas con-

sequitur aliquam divisionem. Est autem duplex divisio. Una *materialis*, quæ fit secundum divisionem continui; et hanc consequitur numerus qui est species quantitatis. Unde talis numerus non est nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. Alia est divisio *formalis*, quæ fit per oppositas vel diversas formas; et hanc divisionem sequitur multitudo quæ non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus <sup>5</sup>, secundum quod ens dividitur per unum et multa. Et talem multitudinem solam contingit esse in rebus immaterialibus. — Quidam igitur non considerantes nisi multitudinem quæ est species quantitatis discretæ, quia videbant quod quantitas discreta non habet locum in divinis, posuerunt quod termini numerales non ponunt aliquid in Deo, sed removeant tantum. Alii vero eandem multitudinem considerantes, dixerunt quod, sicut scientia ponitur in Deo secundum rationem propriam scientiæ, non autem secundum rationem sui generis, quia in Deo nulla est qualitas; ita numerus in Deo ponitur secundum propriam rationem numeri, non autem secundum rationem sui generis, quod est quantitas. — Nos autem dicimus quod termini numerales secundum quod veniunt in prædicationem divinam, non sumuntur a numero qui est species quantitatis; quia sic de Deo non dicerentur, nisi metaphorice, sicut et aliæ proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo, et similia; sed sumuntur a multitudine secundum quod est transcendens. Multitudo autem sic accepta, hoc modo se habet ad multa de quibus prædicatur, sicut unum quod convertitur cum ente, ad ens. Hujusmodi autem unum, sicut supra dictum est (quæst. XI, art. 1) cum de Dei unitate ageretur, non addit aliquid supra ens <sup>6</sup>, nisi negationem divisionis tantum. Unum enim significat ens indivisum. Et ideo,

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas concilium Toletanum XI in pronuntiatione fidei catholicæ recte dixisse: *In relatione personarum numerus cernitur, in divinitatis vero substantia, quid numeratum sit, non comprehenditur. Ergo hoc solo numerum insinuant, quod ad invicem sunt et in hoc numero cernit, quod in se sunt.*

(2) De Trin. lib. IV.

(3) Lib. de fide, lib. I, cap. 2.

(4) Sent. I, dist. 24.

(5) Numerus transcendentalis non est aliquid distinctum ab ipsis entibus, sed sunt ipsa entia conjunctim sumpta. Unitas transcendentalis est

ipsum ens indivisum; unde ubi sunt multa entia, est multitudo transcendentalis. Unitas vero quantitativa est aliquid resultans in quantitate ex unione partium ipsius; ita ut ubi quantitatis partes invicem uniuntur, faciant unum; si autem dividantur, fiunt plures unitates seu numerus. Hæc multitudo vocari solet quantitas discreta. Numerus transcendentalis non ad quantitatem pertinet, sed ad res spirituales; utpote cum dicitur angelos esse in magno numero, personas Trinitatis tres esse.

(6) Numerus ille non est aliquid ab ipsis entibus distinctum.



de quocumque dicatur unum, significatur illa res indivisa; sicut unum dictum de homine significat naturam vel substantiam hominis non divisam. Et eadem ratione, cum dicuntur res multæ, multitudo sic accepta significat res illas cum indivisione circa unamquamque earum. Numerus autem qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens, additum supra ens, et similiter unum quod est principium illius numeri. Termini ergo numerales in divinis significant illa de quibus dicuntur; et super hoc nihil addunt nisi negationem, ut dictum est (loc. cit.), et quantum ad hoc, veritatem dixit Magister in Sent.<sup>1</sup>; ut cum dicimus, essentia est una, ibi unum significat essentiam indivisam; cum dicimus, persona est una, significat personam indivisam; cum dicimus, personæ sunt plures, significantur illæ personæ<sup>2</sup> et indivisio circa unamquamque earum; quia de ratione multitudinis est quod ex unitatibus constet.

Ad *primum* ergo dicendum, quod unum cum sit de transcendentibus<sup>3</sup> est communius quam substantia, et quam relatio; et similiter multitudo. Unde potest stare in divinis et pro substantia, et pro relatione; secundum quod competit hijs quibus adjungitur. Et tamen per hujusmodi nomina, supra essentiam vel relationem additur ex eorum significatione propria, negatio quædam divisionis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod multitudo quæ ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis, quæ non transsumitur in divinam prædicationem; sed tantum multitudo transcendens, quæ non addit supra ea de quibus dicitur, nisi indivisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo.

Ad *tertium* dicendum, quod unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quæ est prior secundum rationem, quam unum vel multitudo. Multitudo

autem non removet unitatem, sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo. Et hæc supra exposita sunt, cum de divina unitate ageretur (quæst. xi, art. 2).

Sciendum tamen est quod auctoritates in oppositum inductæ<sup>4</sup> non probant sufficienter propositum. Licet enim pluralitate excludatur solitudo, et unitate deorum pluralitas, non tamen sequitur quod his nominibus hoc solum significetur. Albedine enim excluditur nigredo; non tamen nomine albedinis significatur sola nigredinis exclusio.

**ART. IV. — UTRUM HOC NOMEN, PERSONA, POSSIT ESSE COMMUNE TRIBUS PERSONIS<sup>5</sup>.**

De his etiam Sent. i, dist. 25, art. 3, et De potent. quæst. viii, art. 3 ad 11, et quæst. ix, art. 4 ad 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *persona*, non possit esse commune tribus personis. Nihil enim est commune tribus personis nisi essentia. Sed hoc nomen, *persona*, non significat essentiam in recto. Ergo non est commune tribus.

2. Præterea, commune opponitur incommunicabili. Sed de ratione personæ est quod sit incommunicabilis; ut patet ex definitione Richardi de Sancto Victore supra posita (quæst. xxix, art. 3 ad 4). Ergo hoc nomen, *persona*, non est commune tribus.

3. Præterea, si est commune tribus, aut ista communitas attenditur secundum rem, aut secundum rationem. Sed non secundum rem, quia sic tres personæ essent una persona; nec iterum secundum rationem tantum, quia sic persona esset universale. In divinis autem non est universale, nec etiam particulare, neque genus, neque species; ut supra ostensum est (quæst. iii, art. 5). Non ergo hoc nomen, *persona*, est commune tribus.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus<sup>6</sup> quod "cum quæreretur, quid tres? re-

scilicet *unum, verum, bonum, res et aliquid*; nulla enim differentia invenitur in rebus quæ non sit ens, vera, bona, una, res et aliquid.

(4) Ex Hilario et Ambrosio arg. *sed contra*, quod proinde non tanquam certam probationem proponit.

(5) Hinc habes quomodo per rationem rejicias hæresim sabellianorum Trinitatem in officiorum nominibus, non in personis ponentium et omnium aliorum qui personam et essentiam confundere affectant.

(6) De Trin. lib. vii, cap. 4.

(1) Loc. cit.

(2) Hinc juxta D. Thomæ sententiam cum in divinis terminis numerales usurpentur, non tantum removere aut excludunt quidpiam a simplicitate divina, sed revera aliquid ponunt. Significant enim illa de quibus dicuntur, v. gr. personas, et super hoc nihil addunt nisi circa unamquamque earum negationem divisionis.

(3) Transcendens dicitur quod imbibitur in omni formalitate rei de qua prædicatur; ita ut nihil sit in tali re, de quo dici non possit. Transcendentia sunt *ens* et illius proprietates,

sponsum est, tres personæ; quia commune est eis id quod est persona. »

CONCLUSIO. — Personæ nomen commune est tribus personis non secundum rem, sed secundum rationem; non quidem sicut genus, vel species, sed ut individuum vagum.

Respondeo dicendum quod ipse modus loquendi ostendit, hoc nomen, persona, tribus esse commune, cum dicimus *tres personas*; sicut cum dicimus tres homines, ostendimus hominem esse communem tribus. Manifestum est autem quod non est communitas rei<sup>1</sup>, sicut una essentia communis est tribus, quia sic sequeretur unam esse personam trium, sicut essentia est una. — Qualis autem sit communitas, investigantes diversimode locuti sunt. Quidam enim dixerunt quod est communitas negationis, propter hoc quod in definitione personæ ponitur *incommunicabile*<sup>2</sup>. Quidam autem dixerunt quod est communitas intentionis<sup>3</sup>, eo quod in definitione personæ ponitur *individuum*<sup>4</sup>, sicut si dicatur quod esse speciem est commune equo et bovi. Sed utrumque horum excluditur per hoc quod hoc nomen, *persona*, non est nomen negationis, neque intentionis<sup>5</sup>, sed nomen rei. — Et ideo dicendum est quod etiam in rebus humanis hoc nomen, *persona*, est commune communitate rationis; non sicut genus vel species, sed sicut individuum vagum<sup>6</sup>. Nomina enim generum et specierum, ut homo vel animal, sunt imposita ad significandum ipsas naturas communes; non autem intentiones naturarum communium, quæ significantur his nominibus, *genus* vel *species*. Sed individuum vagum, ut aliquis homo, significat naturam communem cum determinato modo existendi qui competit singularibus; ut scilicet sit per se subsistens distinctum

ab aliis. Sed in nomine singularis designati significatur determinatum distinguens; sicut in nomine Socratis hæc caro et hoc os. Hoc tamen interest quod aliquis homo significat naturam, vel individuum ex parte naturæ cum modo existendi qui competit singularibus; hoc autem nomen, *persona*, non est impositum ad significandum individuum ex parte naturæ, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura. Hoc autem est commune secundum rationem omnibus personis divinis, ut unaquæque earum subsistat in natura divina, distincta ab aliis. Et sic hoc nomen, *persona*, secundum rationem est commune tribus personis divinis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de communitate rei.

Ad *secundum* dicendum, quod licet persona sit incommunicabilis, tamen ipse modus existendi incommunicabiliter potest esse pluribus communis.

Ad *tertium* dicendum, quod licet ista sit communitas rationis et non rei, tamen non sequitur quod in divinis sit universale, vel particulare; vel genus, vel species: tum quia neque in rebus humanis communitas personæ est communitas generis, vel speciei; tum quia personæ divinæ habent unum esse; genus autem et species et quodlibet universale prædicatur de pluribus secundum esse differentibus.

## QUÆSTIO XXXI.

DE HIS QUÆ AD UNITATEM VEL PLURALITATEM PERTINENT IN DIVINIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post hæc considerandum est de his quæ ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis. Et circa hoc quærentur quatuor: 1. De ipso nomine Trinitatis. — 2. Utrum possit dici, Filius est alius a Patre. — 3. Utrum dictio exclusiva, quæ videtur alietatem excludere, possit adjungi nomini essentiali in divinis. — 4. Utrum possit adjungi termino personali.

(1) Communitas rei existit quando aliquid unum et idem numero convenit pluribus. Ita in divinis communis est essentia quæ tribus personis convenit.

(2) Illa opinio fundatur super definitionem Richardi a S. Victore, ut videre est (qu. xxix, art. 3).

(3) Nomen primæ intentionis est illud quod significat rem secundum statum quem habet a parte rei, ut *homo* et *leo*; nomen vero secundæ intentionis est illud quod significat rem secundum aliquem statum quem recipit ab intellectu, ut *predicatum*, *genus*, *species*, etc. Hic agitur de communitate secundæ intentionis.

(4) Hæc opinio super definitionem Boetii fundatur.

(5) Non est nomen secundæ intentionis, quia nomen est primæ intentionis, et non est nomen negationis quia significat substantiam individuum et non negationem.

(6) Ita dictum, quod etiamsi rem singularem significet, non tamen certam, determinatam, definitam (puta Joannem, sive Petrum), sed qualemcumque indefinite sumptam, ut cum dicitur, *quidam homo*, *aliquis homo*, etc. Et sic *persona* significat aliquid singulare, sed non præcise Patrem, non præcise Filium, non præcise Spiritum sanctum; quin potius tres illos indistincte; quamvis prout a se invicem singulatim distinctos.



**ART. I. — UTRUM SIT TRINITAS  
IN DIVINIS<sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. I, dist. 24, pars 2, art. 2, et Sent. II, dist. I, quæst. I, art. 1, et Opusc. III, cap. 30, 50, 51 et 52.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit Trinitas in divinis. Omne enim nomen in divinis vel significat substantiam, vel relationem. Sed hoc nomen, Trinitas, non significat substantiam; prædicaretur enim de singulis personis; neque significat relationem, quia non dicitur secundum nomen ad aliud. Ergo nomine *Trinitatis* non est utendum in divinis.

2. Præterea, hoc nomen, *Trinitas*, videtur esso nomen collectivum, cum significet multitudinem. Tale autem nomen non convenit in divinis, cum unitas importata per nomen collectivum sit minima unitas; in divinis autem est maxima unitas. Ergo hoc nomen, *Trinitas*, non convenit in divinis.

3. Præterea, omne trinum est triplex. Sed in Deo non est triplicitas; cum triplicitas sit species inæqualitatis. Ergo nec *Trinitas*.

4. Præterea, quidquid est in Deo, est in unitate essentiae divinæ, quia Deus est sua essentia. Si igitur Trinitas est in Deo, erit in unitate essentiae divinæ. Et sic in Deo erunt tres essentiales unitates; quod est hæreticum<sup>2</sup>.

5. Præterea, in omnibus quæ dicuntur de Deo, concretum prædicatur de abstracto. Deitas enim est Deus, et paternitas est Pater. Sed Trinitas non potest dici trina; quia sic essent novem res in divinis, quod est erroneum. Ergo nomine *Trinitatis* non est utendum in divinis.

Sed *contra* ost, quod Athanasius dicit<sup>3</sup> quod unitas in Trinitate et Trinitas in unitate veneranda sit<sup>4</sup>.

**CONCLUSIO.** — In divinis *Trinitatis* nomen utendum est ad significandum hoc idem determinate, quod pluralitas indeterminate significat.

(1) Hic quaeritur an sit utendum nomine *Trinitatis* quando de divinis loquimur.

(2) Ad hæresim scil. arianam pertineus quæ naturas in Deo multiplicat, et sicut tres personas, ita tres essentias ponit. (3) In Symbolo.

(4) Hujus vocabuli usus etiam reperitur in liturgia sancti Jacobi, in epistola i decretali Alexandri papæ, in epistolis Hormisdæ et Felicis pontificum romanorum, in conciliis Chalced., Tolet., Carthag. et Lateran. ut nihil de sanctis Patribus dicamus.

Respondeo dicendum quod nomen *Trinitatis* in divinis significat determinatum numerum personarum. Sicut igitur ponitur pluralitas personarum in divinis, ita utendum est nomine *Trinitatis*; quia hoc idem quod significat pluralitas indeterminate, significat hoc nomen, *Trinitas*, determinate.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen, *Trinitas*<sup>5</sup>, secundum etymologiam vocabuli videtur significare unam essentiam trium personarum, secundum quod dicitur Trinitas quasi *trium unitas*. Sed secundum proprietatem vocabuli significat magis numerum personarum unius essentiae. Et propter hoc non possumus dicere quod Pater sit Trinitas, quia non est tres personæ. Non autem significat ipsas relationes personarum, sed magis numerum personarum ad invicem relatarum. Et inde est quod secundum nomen ad aliud non refertur.

Ad secundum dicendum, quod nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum, et unitatem quamdam, scilicet ordinis alicujus. Populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum. Quantum ergo ad primum, hoc nomen *Trinitas* convenit cum nominibus collectivis; sed quantum ad secundum differt; quia in divina Trinitate non solum est unitas ordinis, sed cum hoc est etiam unitas essentiae.

Ad tertium dicendum, quod Trinitas absolute dicitur. Significat enim numerum tornarium personarum. Sed triplicitas significat proportionem inæqualitatis<sup>6</sup>. Est enim species proportionis inæqualis, sicut patet per Boetium in *Arithmetica*<sup>7</sup>. Et ideo non est in Deo triplicitas, sed Trinitas.

Ad quartum dicendum, quod in Trinitate divina intelligitur et numerus et personæ numeratæ. Cum ergo dicimus Trinitatem in unitate, non ponimus numerum in unitate essentiae, quasi sit ter una; sed personas numeratas ponimus in unitate naturæ, sicut supposita alicujus

(5) Sic Magister Sent. (lib. I, dist. 24) velut ex Isidoro refert: sed Isidorus tantum habet, I. VII, cap. 4 *Etymologiarum* seu *Originum*, quod sit Trinitas triunitas.

(6) Triplex majus est quam simplex aut duplex et minus quam quadruplex, non solum quantum ad numerum, ut unum, duo et tria; sed etiam quantum ad esse rei. Unde triplicitas invenitur tantum in illis rebus ubi tria unum excedunt in magnitudine. (7) Lib. I, cap. 23.



naturæ dicuntur esse in natura illa. E converso autem dicimus unitatem in Trinitate, sicut natura dicitur esse in suis suppositis.

Ad quintum dicendum, quod cum dicimus<sup>1</sup>; Trinitas est trina, ratione numeri importati significatur multiplicatio ejusdem numeri in seipsum; cum hoc quod dico trinum importet distinctionem in suppositis illius de quo dicitur. Et ideo non potest dici quod Trinitas sit trina; quia sequeretur, si Trinitas esset trina, quod tria essent supposita Trinitatis; sicut cum dicitur, Deus est trinus, sequitur quod sunt tria supposita deitatis.

**ART. II. — UTRUM FILIUS  
SIT ALIUS A PATRE<sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. 1, dist. 9, quæst. 1, art. 1, ut et dist. 24, quæst. 11, art. etiam 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit alius a Patre. Alius enim est relativum diversitatis substantiæ. Si igitur Filius est alius a Patre, videtur quod sit a Patre diversus. Quod est contra Augustinum<sup>3</sup> qui dicit quod cum dicimus tres personas, non diversitatem intelligere volumus.

2. Præterea, quicumque sunt alii ab invicem, aliquo modo ab invicem differunt. Si igitur Filius est alius a Patre, sequitur quod sit differens a Patre; quod est contra Ambrosium<sup>4</sup>, qui ait: "Pater et Filius deitate unum sunt; nec est ibi substantiæ differentia, neque ulla diversitas."

3. Præterea, ab alio alienum dicitur. Sed Filius non est alienus a Patre. Dicit enim Hilarius<sup>5</sup>, quod in divinis personis nihil est diversum, nihil alienum, nihil separabile. Ergo Filius non est alius a Patre.

4. Præterea, *alius* et *aliud* idem significant, sed sola generis consignificatione differunt. Si ergo Filius est alius a Patre, videtur sequi quod Filius sit aliud a Patre.

Sed contra est, quod Augustinus di-

cit<sup>6</sup>: "Una est enim essentia Patris et Filii et Spiritus sancti, in qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus; quamvis personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus."

**CONCLUSIO.**—Cum nomen *alius*, masculine acceptum, non nisi distinctionem suppositi in natura significet, Filius alius a Patre convenienter dicitur.

Respondeo dicendum quod quia ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis, ut Hieronymus<sup>7</sup> dicit, ideo cum de Trinitate loquimur, cum cautela et modestia est agendum; quia, ut Augustinus dicit<sup>8</sup>, "nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quæritur, nec fructuosius aliquid invenitur." Oportet autem in his quæ de Trinitate loquimur, duos errores oppositos cavere, temperate inter utrumque procedentes; scilicet errorem Arii qui posuit cum Trinitate personarum Trinitatem substantiarum, et errorem Sabellii, qui posuit cum unitate essentiæ unitatem personæ. — Ad evitandum igitur errorem Arii, vitare debemus in divinis nomen *diversitatis* et *differentiæ*, ne tollatur unitas essentiæ. Possumus autem uti nomine *distinctionis*, propter oppositionem relativam. Unde sicubi in aliqua Scriptura authentica<sup>9</sup> *diversitas* vel *differentia* personarum invenitur, sumitur diversitas vel differentia pro distinctione. Ne autem tollatur simplicitas divinæ essentiæ, vitandum est nomen *separationis* et *divisionis*, quæ est totius in partes. Ne autem tollatur æqualitas, vitandum est nomen *disparitatis*. Ne vero tollatur similitudo, vitandum est nomen *alieni* et *discrepantis*. Dicit enim Ambrosius<sup>10</sup>, quod in Patre et Filio non est discrepans, sed una divinitas. Et secundum Hilarium, ut dictum est<sup>11</sup>, in divinis nihil est separabile. — Ad vitandum vero errorem Sabellii, vitare debemus singularitatem, ne tollatur communicabilitas

(1) Illud axioma: in omnibus quæ dicuntur de Deo concretum prædicatur de abstracto, solummodo verum est in nominibus quæ substantiam aut relationem significant. Sed Trinitas in divinis neque substantiam, neque relationem significat, numerum personarum tantum designat, ut dictum est in respons. ad 1.

(2) Quæstionis sensus est utrum, cum de divinis personis loquimur, possumus dicere quod Filius est alius a Patre.

(3) De Trin. lib. vii, c. ult. (4) De fide, lib. 1, cap. 2. (5) De Trin. lib. vii, ad fin.

(6) Non Augustinus, sed Fulgentius, lib. De fide ad Petrum, cap. 1.

(7) Velut ex Hieronymo hæc quoque refert Magister Sententiarum (lib. iv, dist. 13 ad fin.), sed apud Hieronymum nullibi sic expresse occurrunt; collecta videntur tum ex ejus epistola 57 quæ est ad Damasum, tum ex Augustino (De verit. Dei, lib. x, cap. 23).

(8) De Trin. lib. 1, cap. 3.

(9) Sic etiam designantur veterum Patrum scripta quorum auctoritas induci potest.

(10) De fide, lib. 1, cap. 2. (11) Loc. cit.

essentiæ divinæ. Unde Hilarius dicit <sup>1</sup>: " Patrem et Filium singularem Deum prædicare, sacrilegum est. " Debemus etiam vitare nomen *unici*, ne tollatur numerus personarum. Unde Hilarius <sup>2</sup> dicit quod a Deo excluditur singularitas, atque unicus intelligitur <sup>3</sup>. Dicimus tamen unicum Filium, quia non sunt plures filii in divinis: neque tamen dicimus unicum Deum, quia pluribus deitas est communis. Vitamus etiam nomen *confusi*, ne tollatur ordo naturæ a personis. Unde Ambrosius dicit <sup>4</sup>: " Neque confusum est quod unum est, neque multiplex esse potest quod indifferens est. " Vitandum est enim nomen *solitarii*, ne tollatur consortium trium personarum. Dicit enim Hilarius <sup>5</sup>: " Nobis neque solitarius neque diversus Deus est confitendus <sup>6</sup>. " Hoc autem nomen, *alius*, masculine sumptum, non importat nisi distinctionem suppositi. Unde convenienter dicere possumus quod Filius est alius a Patre, quia scilicet est aliud suppositum divinæ naturæ; sicut est alia persona et alia hypostasis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod *alius*, quia est sicut quoddam particulare nomen, tenet se ex parte suppositi; unde ad ejus rationem sufficit distinctio substantiæ quæ est hypostasis vel persona. Sed diversitas requirit distinctionem substantiæ, quæ est essentia. Et ideo non possumus dicere quod Filius sit diversus a Patre, licet sit alius.

Ad *secundum* dicendum, quod differentia importat distinctionem formæ. Est autem tantum una forma in divinis, ut patet per id quod dicitur <sup>7</sup>: *Qui cum in forma Dei esset*. Et ideo nomen differentie non proprie competit in divinis, ut patet per auctoritatem inductam (in 2 arg.). Utitur tamen Damasc. <sup>8</sup> nomine *differentiæ* in divinis personis; secundum quod proprietas relativa significatur per modum formæ. Unde dicit quod non dif-

ferunt ab invicem hypostases secundum substantiam, sed secundum determinatas proprietates. Sed differentia sumitur pro distinctione ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod *alienum* est quod est extraneum et dissimile. Sed hoc non importatur cum dicitur *alius*. Et ideo dicimus Filium alium a Patre, licet non dicamus *alienum*.

Ad *quartum* dicendum, quod neutrum genus est informe; masculinum autem est formatum, et distinctum; et similiter femininum. Et ideo convenienter per neutrum genus significatur essentia communis; per masculinum autem et femininum aliquod suppositum determinatum in communi natura. Unde etiam in rebus humanis, si quærat, *Quis est iste?* respondetur, *Socrates*, quod nomen est suppositi. Si autem quærat, *Quid est iste?* respondetur, *animal rationale et mortale* <sup>9</sup>. Et ideo, quia in divinis distinctio est secundum personas, non autem secundum essentiam, dicimus quod Pater est *alius* a Filio, sed non *aliud*. Et e converso, dicimus quod sunt *unum*, sed non *unus* <sup>10</sup>.

#### ART. III. — UTRUM DICTIO EXCLUSIVA, SOLUS, SIT ADDENDA TERMINO ESSENTIALI IN DIVINIS <sup>11</sup>.

De his etiam Sent. 1, dist. 21, quæst. 1, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dictio exclusiva, *solus*, non sit addenda termino essentiali in divinis. Quia secundum Philosophum <sup>12</sup>: Solus est qui cum alio non est. Sed Deus est cum angelis et sanctis animabus. Ergo non possumus dicere Deum solum.

2. Præterea, quidquid adjungitur termino essentiali in divinis, potest prædicari de qualibet persona per se, et de omnibus simul. Quia enim convenienter dicitur sapiens Deus, possumus dicere, Pater est sapiens Deus; et Trinitas est sapiens Deus. Sed Augustinus <sup>13</sup> dicit:

narum pluralitatem, sed deitatis unitatem exprimere vellet. (7) Philip. ii, 6.

(8) Fid. orth. lib. i, cap. 5. (9) Quod nomen est essentialis; quidditatem enim rei exprimit.

(10) Hinc Innocentius III cum concilio generali in cap. Damnamus, tit. de summa Trinitate: *Licet alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus, non tamen aliud*.

(11) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte ab Apostolo (1. Tim. i) Dictionem exclusivam adjungi termino essentiali in divinis. (12) Elench. lib. ii, cap. 3.

(13) De Trin. lib. vi, cap. 9.

(1) De Trin. lib. vii ad fin.

(2) In eodem libro.

(3) Id est notio vel conceptus quo Deus ut unicus intelligitur. (4) Loc. cit.

(5) De Trin. lib. iv.

(6) Ex his verbis quædam non fuerunt a sanctis Patribus usitata non tam propter repugnantiam significationis ipsorum nominum, quam quod propter hæreticorum malitiam errandi occasionem dare facile potuissent. Ideo usurpari possunt ubi nullum adest erroris periculum. Eumvero singulare et unicum Deum dicere liceret, si quis per hæc verba non perso-



\* Consideranda est illa sententia, qua dicitur non esse Patrem verum Deum solum<sup>1</sup>. „ Ergo non potest dici solus Deus.

3. Præterea, si hæc dictio, *solus*, adjungitur termino essentiali, aut hoc erit respectu prædicati personalis, aut respectu prædicati essentialis. Sed non respectu prædicati personalis, quia hæc est falsa: Solus Deus est Pater, cum etiam homo sit pater. Neque etiam respectu prædicati essentialis, quia si hæc esset vera, *Solus Deus creat*, videtur sequi quod hæc esset vera, *Solus Pater creat*; quia quidquid dicitur de Deo, potest dici de Patre. Hæc autem est falsa; quia etiam Filius est creator. Non ergo hæc dictio, *solus*, potest in divinis adungi termino essentiali.

Sed contra est, quod dicitur<sup>2</sup>: *Regi sæculorum immortalis, invisibili, soli Deo*<sup>3</sup>.

CONCLUSIO. — Dictio exclusiva, *solus*, non categorematicæ, sed syncategorematicæ termino essentiali in divinis addenda est; id est, non quatenus solitudinem, sed ut aliorum omnium exclusionem a consortio prædicati, significat.

Respondeo dicendum quod hæc dictio, *solus*, potest accipi ut *categorematica*, vel *syncategorematica*. Dicitur autem dictio categorematica quæ absolute ponit rem significatam circa aliquod suppositum, ut *albus* circa hominem, cum dicitur *homo albus*. Si ergo sic accipiatur hæc dictio, *solus*, nullo modo potest adungi alicui termino in divinis; quia poneret solitudinem circa terminum cui adungeretur<sup>4</sup>, et sic sequeretur Deum esse solitarium; quod est contra prædicta (art. præc.). Dictio vero syncategorematica dicitur quæ importat ordinem prædicati ad subjectum<sup>5</sup>; sicut hæc dictio, *omnis*, vel *nullus*. Et similiter hæc dictio, *solus*; quia excludit omne aliud suppositum a consortio prædicati. Sicut cum dicitur, solus Socrates scribit, non datur intelligi quod Socrates sit solitarius,

sed quod nullus sit ei consors in scribendo; quamvis cum eo multis existentibus. Et per hunc modum, nihil prohibet hanc dictionem, *solus*, adjungere alicui essentiali termino in divinis, in quantum excluduntur omnia alia a Deo, a consortio prædicati. Ut si dicamus, *Solus Deus est æternus*; quia nihil præter Deum est æternum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet angeli et animæ sanctæ semper sint cum Deo, tamen si non esset pluralitas personarum in divinis, sequeretur quod Deus esset solus vel solitarius. Non enim tollitur solitudo per associationem alicujus quod est extraneæ naturæ. Dicitur enim aliquis esse solus in horto, quamvis sint ibi multæ plantæ et animalia. Et similiter diceretur Deus esse solus vel solitarius, angelis et hominibus cum eo existentibus, si non essent in divinis personæ plures. Consociatio igitur angelorum et animarum non excludit solitudinem absolutam a divinis; multo minus solitudinem respectivam et per comparisonem ad aliquod prædicatum.

Ad secundum dicendum, quod hæc dictio, *solus*, proprie loquendo, non ponitur ex parte prædicati, quod sumitur formaliter; respicit enim suppositum, in quantum excludit aliud suppositum ab eo cui adjungitur. Sed hoc adverbium, *tantum*, cum sit exclusivum, potest poni ex parte subjecti et ex parte prædicati. Possumus enim dicere, *tantum Socrates currit*, id est nullus alius. Et, *Socrates currit tantum*, id est nihil aliud facit. Unde non proprie dici potest: Pater est solus Deus, vel Trinitas est solus Deus, nisi forte ex parte prædicati intelligatur aliqua implicatio, ut dicatur, *Trinitas est Deus qui est solus Deus*. Et secundum hoc etiam posset esse vera ista: *Pater est Deus qui est solus Deus*: si relativum referret prædicatum et non suppositum<sup>6</sup>. Augustinus autem cum dicit: Patrem non esse solum Deum

(1) Augustini textus: Deum verum solum non esse Patrem solum. (2) 1. Tim. i, 17.

(3) Præter alia passim, Deut. vi, v. 13, Deut. x, v. 20, et IV. Reg. xix, v. 15 et v. 19, Tob. viii, v. etiam 19, Ps. lxxxv, v. 10, Eccles. xviii, v. 1, Is. ii, v. 2; et Is. xxxvii, v. 16, Daniel. iii, vv. 45, et II. Machab. vii, v. 37, Matth. iv, v. 10, Luc. iv, v. 8, Joan. xvii, v. 3, ad Rom. xvi, v. 7.

(4) Tunc enim significaret: *Deus est solus*, aut solitarius.

(5) Solus in eo sensu acceptus tantum denotat ordinem prædicati ad subjectum, ita ut signifi-

cet prædicatum non convenire alteri quam subjecto. Dictio illa syncategorematica ex græco ita vocatur, quia nonnisi cum alio conjuncta significationem aliquam habet, ut indicat particula *συν*, nec simpliciter enuntiari potest juxta vim verbi *κατηγορεῖν* quod enuntiare significat.

(6) Id est, si pronomen illud qui referatur ad nomen *Deus* quod prædicati locum tenet; non autem referatur ad nomen Patris quod locum tenet suppositi, hoc est subjecti: nempe dicendo



sed Trinitatem esse solum Deum, loquitur expositive; ac si diceret, cum dicitur, *Regi sæculorum invisibili, soli Deo*, non esse exponendum de persona Patris, sed de tota Trinitate.

Ad tertium dicendum, quod utroque modo potest hæc dictio, *solus*, adjungi termino essentiali. Hæc enim propositio, *solus Deus est Pater*, est duplex. Quia ly *Pater* potest prædicare personam Patris, et sic est vera; non enim homo est illa persona. Vel potest prædicare relationem tantum, et sic est falsa; quia relatio paternitatis etiam in aliis invenitur, licet non univoce. Similiter hæc est vera, *Solus Deus creat*. Nec tamen sequitur, ergo solus Pater: quia, ut sophistæ dicunt, dictio exclusiva immobilitat terminum cui adjungitur, ut non possit fieri sub eo descensus pro aliquo suppositorum. Non enim sequitur, *Solus homo est animal rationale mortale*. Ergo *solus Socrates* <sup>1</sup>.

**ART. IV. — UTRUM DICTIO EXCLUSIVA POSSIT ADJUNGI TERMINO PERSONALI <sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. I, dist. 21, quæst. I, art. 2, et Cont. gent. lib. IV, cap. 33, et De potent. quæst. X, art. 4 ad 12.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod dictio exclusiva possit adjungi termino personali, etiamsi prædicatum sit commune. Dicit enim Dominus ad Patrem loquens <sup>3</sup>: *Ut cognoscant te solum Deum verum*. Ergo solus Pater est Deus verus.

2. Præterea <sup>4</sup> dicit: *Nemo novit Filium, nisi Pater*. Quod idem significat ac si diceretur, Solus Pater novit Filium. Sed nosse Filium est commune. Ergo idem quod prius.

3. Præterea, dictio exclusiva non excludit illud quod est de intellectu termini cui adjungitur. Unde non excludit partem, neque universale. Non enim sequitur, *Solus Socrates est albus*, ergo manus ejus non est alba; vel ergo homo non est albus. Sed una persona est in intellectu alterius, sicut Pater in intellectu Filii, et e converso <sup>5</sup>. Non ergo per

quod *qui Deus est solus Deus*; non *qui Pater est solus Deus*.

(1) Addi potest, ut ait Sylvius, non valere argumentum a voce accepta confuso ad certam ejus speciem. In dictis autem exclusivis: solus homo est animal rationale; solus Deus creat: homo et Deus confuse accipiuntur.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas a Christo recte adjunctam fuisse dictionem exclusivam termino personali

hoc quod dicitur, solus Pater est Deus, excluditur Filius vel Spiritus sanctus. Et sic videtur hæc locutio esse vera.

4. Præterea, ab Ecclesia cantatur: *Tu solus altissimus, Jesu Christe* <sup>6</sup>.

Sed contra. Hæc locutio, Solus Pater est Deus, habet duas expositivas; scilicet Pater est Deus; et, nullus alius a Patre est Deus. Sed hæc secunda est falsa, quia Filius alius est a Patre, qui est Deus. Ergo hæc est falsa, Solus Pater est Deus; et sic de similibus.

**CONCLUSIO.** — Dictio exclusiva non adjungitur terminis personalibus respectu prædicati communis.

Respondeo dicendum quod cum dicimus, *Solus Pater est Deus*, hæc propositio potest habere multiplicem intellectum. Si enim *solus* ponat solitudinem circa Patrem, sic est falsa, secundum quod sumitur categorematicè. Secundum vero quod sumitur syncategorematicè, sic iterum potest intelligi multipliciter. Quia si excludat a forma subjecti, sic est vera; ut sit sensus, Solus Pater est Deus; id est, ille cum quo nullus alius est pater est Deus. Et hoc modo exponit Augustinus <sup>7</sup> cum dicit: "Solum Patrem dicimus, non quia separatur a Filio, vel Spiritu sancto, sed hoc dicentes significamus quod illi simul cum eo non sunt Pater." Sed hic sensus non habetur ex consueto modo loquendi, nisi intellecta alia implicatione; ut si dicatur: Ille qui solus dicitur Pater, est Deus. Secundum vero proprium sensum excludit a consortio prædicati. Et sic hæc propositio est falsa, si excludit *aliud* masculine; est autem vera si excludit *aliud* neutraliter tantum; quia Filius est alius a Patre, non tamen aliud. Similiter et Spiritus S. Sed quia hæc dictio, *solus*, respicit proprie subjectum, ut dictum est (art. præc.), magis se habet ad excludendum *aliud* quam *aliud*. Unde non est extendenda talis locutio, sed pie exponenda sicuti invenitur in authentica scriptura <sup>8</sup>.

(Joan. XVII): *Ut cognoscant te solum Deum verum*.

(3) Joan. XVII, 3. (4) Matth. XI, 27.

(5) Passivo sensu, quia unus non potest intelligi sine alio.

(6) Nempe in hymno illo qui angelicus dici solet, quia prima illius verba concentus angelorum ad celebrandam Christi natiuitatem primus odidit, dicendo: *Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonæ voluntatis*.

(7) De Trin. lib. VI, cap. 6.

(8) Non canonica tantum, sed quæ alicujus au-

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum dicit Dominus, *Te solum Deum verum*, non intelligitur de persona Patris, sed de tota Trinitate; ut Augustinus exponit<sup>1</sup>. Vel si intelligatur de persona Patris, non excluduntur aliæ personæ, propter essentialitatem; prout ly *solus* excludit tantum *aliud*, ut dictum est (in corp. art.).

Et similiter dicendum est ad *secundum*. Cum enim aliquid essentialitè dicitur de Patre, non excluditur Filius, vel Spiritus sanctus, propter essentialitatem. Unde sciendum est quod in auctoritate prædicta, hæc dictio, *nemo*, non idem est quod *nullus homo*, quod videtur significare vocabulum, non enim posset excipi persona Patris; sed sumitur secundum usum loquendi distributive pro quacumque rationali natura.

Ad *tertium* dicendum, quod dictio exclusiva non excludit illa quæ sunt de intellectu termini cui adjungitur, si non differunt secundum suppositum, ut pars et universale. Sed filius differt supposito a Patre. Et ideo non est similis ratio.

Ad *quartum* dicendum, quod non dicimus absolute quod solus Filius sit altissimus; sed, quod solus sit altissimus cum Spiritu sancto in gloria Dei Patris<sup>2</sup>.

## QUÆSTIO XXXII.

### DE DIVINARUM PERSONARUM COGNITIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter inquirendum est de cognitione divinarum personarum. Et circa hoc quærentur quatuor: 1. Utrum per rationem naturalem possint cognosci divinæ personæ. — 2. Utrum sint aliquæ notiones divinis personis attribuendæ. — 3. De numero notionum. — 4. Utrum liceat diversimode circa notiones opinari.

ctoritatis esse mereatur. Sic ergo scripta Patrum pro authenticis esse possunt.

(1) De Trin. lib. vi, cap. 9.

(2) Hinc duplex illa regula: si exclusiva (solus) adjungatur termino personali, eique tribuatur prædicatum commune et absolutum, propositio erit falsa. Si vero exclusiva jungatur termino personali eique tribuatur prædicatum quod illi personæ proprium est; non dubium est quin propositio sit vera.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem confundas errorem Raymundi Lulli et omnium aliorum dicentium quod omnes articuli fidei probari possunt, et revera per rationes demonstrativas, necessaria et evidentes probantur.

(4) De cæl. et mund. lib. i, text. 2.

(5) Confes. lib. vii cap. 9.

### ART. I. — UTRUM TRINITAS DIVINARUM PERSONARUM POSSIT PER NATURALEM RATIONEM COGNOSCI<sup>3</sup>.

De his etiam infra, quæst. xxxix, art. 7, et Sent. i<sup>a</sup> dist. 3, quæst. i, art. 4, et Cont. gent. lib. i, c. 14, et De verit. quæst. x, art. 13, et De potent. quæst. ix, art. 5, et super Boetium de Trin. quæst. i, art. 4, et ad Rom. i.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci. Philosophi enim non devenerunt in Dei cognitionem nisi per rationem naturalem. Inveniuntur autem a philosophis multa dicta de Trinitate personarum. Dicit enim Aristoteles<sup>4</sup>: "Per hunc numerum (scilicet ternarium) adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum, eminentem proprietatibus eorum quæ sunt creata." Augustinus etiam dicit<sup>5</sup>: "Ibi legi, scilicet in libris Platoniorum, non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum," et hujusmodi quæ ibi sequuntur. In quibus verbis distinctio divinarum personarum traditur. Dicit etiam glossa<sup>6</sup> quod magi Pharaonis defecerunt in tertio signo; id est in notitia tertiæ personæ, scilicet Spiritus sancti; et sic ad minus duas cognoverunt. Trismegistus etiam dixit<sup>7</sup>: "Monas genuit monadem, et in se suum reflexit ardorem; „ per quod videtur generatio Filii et Spiritus sancti processio intimari. Cognitione ergo divinarum personarum potest per rationem naturalem haberi.

2. Præterea, Richardus de sancto Victore dicit<sup>8</sup>: "Credo sine dubio quod ad quamcumque explanationem veritatis non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non desint<sup>9</sup>. „ Unde etiam ad probandum Trinitatem personarum aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis divinæ, quæ seipsam infinite communicat in processione divinarum personarum. Quidam vero per hoc quod "nullius boni sine consortio potest esse jucunda possessio." Augu-

(6) Rom. i. et Exod. viii.

(7) In Pimandro, dialog. iv. — Dialogus hic falso Trismegisto attributus est, certo enim constat illum in secundo sæculo post Christum in lucem fuisse editum.

(8) De Trin. lib. i, cap. 4.

(9) Quidam concedunt Richardum ita sensisse, sicut ejus verba sonant, sed non sine errore.



stinus vero<sup>1</sup> procedit ad manifestandum Trinitatem personarum ex processione Verbi et amoris in mente nostra; quam viam supra secuti sumus (quæst. xxvii, art. 1 et 3). Ergo per rationem naturalem potest cognosci Trinitas personarum.

3. Præterea, superfluum videtur homini tradere quod humana ratione cognosci non potest. Sed non est dicendum quod traditio divina de cognitione Trinitatis sit superflua. Ergo Trinitas personarum ratione humana cognosci potest.

Sed contra est, quod Hilarius dicit<sup>2</sup>: "Non putet homo sua intelligentia generationis sacramentum posse consequi." Ambrosius etiam dicit<sup>3</sup>: "Impossibile est generationis scire secretum. Mens deficit, vox silet." Sed per originem generationis et processionis distinguitur Trinitas in personis divinis, ut ex supra dictis patet (quæst. xxx, art. 2). Cum ergo illud homo non possit scire et intelligentia consequi, ad quod ratio necessaria haberi non potest, sequitur quod Trinitas personarum per rationem cognosci non possit<sup>4</sup>.

CONCLUSIO. — Impossibile est per rationem naturalem ad Trinitatis divinarum personarum cognitionem pervenire.

Respondeo dicendum quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim supra (quæst. xii, art. 4 et 12) quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest, nisi ex creaturis. Creaturæ autem ducunt in Dei cognitionem, sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium. Et hoc fundamento usi sumus supra (quæst. xii, art. 12) in consideratione Dei. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati.

(1) De Trin. l. x, cap. 11 et 12, et l. ix, c. 4

(2) De Trin. lib. i, par. a princ.

(3) De fide, lib. ii, cap. 5.

(4) Hæc conclusio ad fidem pertinet, ut patet ex Scripturis et ex testimonio Hormisdæ rom. pont. in epist. ad Justinum imperat. cap. 2, Augustin. (De Trin. lib. xv, cap. 6) et aliorum veterum Patrum qui unanimiter affirmant mysterium sanctæ Trinitatis non per naturales rationes, sed per fidem dumtaxat cognosci posse.

(5) Heb. xi, l.

(6) I. Cor. ii, 6.

Unde pertinet ad unitatem essentiæ, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quæ pertinent ad unitatem essentiæ, non autem ea quæ pertinent ad distinctionem personarum. Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem, quantum ad dignitatem ipsius fidei, quæ est ut sit de rebus invisibilibus, quæ rationem humanam excedunt. Unde Apostolus dicit<sup>5</sup>: quod *fides est de non apparentibus*. Et idem Apostolus dicit<sup>6</sup>: *Sapientiam loquimur inter perfectos; sapientiam vero non hujus sæculi, neque principum hujus sæculi; sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ est abscondita*. Secundo quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes quæ non sunt cogentes<sup>7</sup>, cedit in irrationem infidelium. Credunt enim quod hujusmodi rationibus innitatur, et propter eas credamus. — Quæ igitur fidei sunt, non sunt tentanda probari nisi per auctoritates his qui auctoritates suscipiunt. Apud alios vero sufficit defendere non esse impossibile quod prædicat fides<sup>8</sup>. Unde Dionysius dicit<sup>9</sup>: "Si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longe erit a nostra philosophia. Si autem ad veritatem eloquiorum, scilicet sacrorum, respicit, hoc et nos canone utimur."

Ad primum ergo dicendum, quod philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum personarum per propria, quæ sunt paternitas, filiatio, et processio, secundum illud Apostoli<sup>10</sup>: *Loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum hujus sæculi cognovit*, id est philosophorum, secundum glossam. Cognoverunt tamen quædam essentialia<sup>11</sup> attributa quæ appropriantur personis; sicut potentia Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui sancto. ut infra mox patebit<sup>12</sup>. Quod ergo Aristoteles dicit: "Per hunc numerum adhibuimus nos-

(7) Id est non satis efficaces ad convincendum intellectum.

(8) Hinc Bannesius et Cumel animadvertunt omnia argumenta quæ contra veritatem mysterii de sancta Trinitate adferri possunt esse evidenter solubilia in eo sensu quod ratio sufficiens adferri possit cur non sit admittendum id quod in contrarium objicitur.

(9) De div. nom. cap. 2. (10) I. Cor. ii, 6.

(11) Hier. in dict. loc.

(12) Cum singulorum auctoritas discutietur.



ipsos, „ etc. non est sic intelligendum, quod ipse poneret ternarium numerum in divinis; sed vult dicere quod antiqui utebantur ternario numero in sacrificiis et orationibus, propter quamdam ternarii numeri perfectionem. — In libris etiam platoniorum invenitur, *In principio erat Verbum*, non secundum quod Verbum significat personam genitam in divinis; sed secundum quod per Verbum intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quæ Filio appropriatur <sup>1</sup>. — Et licet appropriata tribus personis cognoscerent, dicuntur tamen in tertio signo defecisse, id est in cognitione tertiæ personæ, quia a bonitate, quæ Spiritui sancto appropriatur, deviaverunt; dum *cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt*, ut dicitur <sup>2</sup>. Vel quia ponebant platonici unum primum ens, quod etiam dicebant esse patrem totius universitatis rerum, consequenter ponebant aliam substantiam sub eo, quam vocabant mentem vel paternum intellectum; in qua erant rationes omnium rerum, sicut Macrobius recitat <sup>3</sup>. Non autem ponebant aliquam substantiam tertiam separatam, quæ videretur Spiritui sancto respondere. Sic autem nos non ponimus Patrem et Filium secundum substantiam differentes; sed fuit error Origenis <sup>4</sup> et Arii sequentium in hoc platonicos. — Quod vero Trismegistus dixit, „ monas monadem genuit, et in se suum reflexit ardorem, „ non est referendum ad generationem Filii vel processionem Spiritus sancti, sed ad productionem mundi. Nam unus Deus produxit unum mundum, propter sui ipsius amorem.

Ad *secundum* dicendum, quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem; sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus cæli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio non quæ sufficienter probet radicem, sed quæ radici jam po-

sitæ ostendat congruere consequentes effectus. Sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum <sup>5</sup> ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus cælestes; non tamen ratio hæc est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia: sed secundo modo se habet ratio quæ inducitur ad manifestationem Trinitatis; quia scilicet Trinitate posita congruunt huiusmodi rationes; non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur trinitas personarum. Et hoc patet per singula. Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturæ; quia infinitæ virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat, sed quod secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quod „ sine consortio <sup>6</sup> non potest esse jucunda possessio alicujus boni, „ locum habet quando in una persona non invenitur perfecta bonitas; unde indiget ad plenam jucunditatis bonitatem bono alicujus alterius consociati sibi. — Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quod intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis. Et inde est quod Augustinus dicit <sup>7</sup> quod per fidem venit ad cognitionem; et non e converso.

Ad *tertium* dicendum, quod cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter: uno modo ad recte sentiendum de creatione rerum <sup>8</sup>. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturæ. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam

(1) Addi potest causam cur Plato quædam scripserit christianæ fidei similia, esse aut quod Veteris Testamenti libros quosdam legerit, vel per interpretem didicerit, ut ait Augustinus (*De civit. Dei*, lib. viii, cap. 11).

(2) Rom. i.

(3) Lib. iv, super Somnium Scipionis.

(4) Tom. ii, sup. illud Joan. i, *et Deus erat Verbum*, et idem refert Hieronymus in epist. ad

Pamm. et Oceanum quæ incipit: *Schedulæ quas*, cap. i, circa fin.

(5) Hypothesis illa fuit a Ptolomæo excogitata ut omnium motuum cælestium rationem reddat.

(6) Sive *sine socio*, ut Seneca loquitur (epist. vi), unde hoc desumptum est.

(7) Super Joan. tract. xxvii.

(8) Qui enim Trinitatis mysterium agnoscere nolunt, apertis velis, ad pantheismum ducuntur

extrinsecam, sed propter amorem suæ bonitatis. Unde et Moyses postquam dixerat, *In principio creavit Deus cælum et terram*, subdit: *Dixit Deus, Fiat lux*; ad manifestationem divini Verbi. Et postea dixit, *Vidit Deus lucem quod esset bona*, ad ostendendum probationem divini amoris. Et similiter in aliis operibus. Alio modo, et principalius, ad recte sentiendum de salute generis humani, quæ perficitur per Filium incarnatum, et per donum Spiritus sancti.

#### ART. II. — UTRUM

##### SINT PONENDÆ NOTIONES IN DIVINIS <sup>1</sup>.

De his etiam infra quæst. XL, art. 1, ut Sent. I, dist. 26, quæst. II, art. 1 et dist. 33, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint ponendæ notiones in divinis. Dicit enim Dionysius <sup>2</sup> quod "non est andendum dicere aliquid de Deo, præter ea quæ nobis ex sacris eloquiis sunt expressa." Sed de notionibus nulla fit mentio in eloquiis sacræ Scripturæ. Ergo non sunt ponendæ notiones in divinis.

2. Præterea, quidquid ponitur in divinis, aut pertinet ad unitatem essentiæ, aut ad trinitatem personarum. Sed notiones non pertinent ad unitatem essentiæ, nec ad trinitatem personarum. De notionibus enim neque prædicantur ea quæ sunt essentiæ; non enim dicimus quod paternitas sit sapiens, vel creet, neque etiam ea quæ sunt personæ; non enim dicimus quod paternitas generet, et filiatio generetur. Ergo non sunt ponendæ notiones in divinis <sup>3</sup>.

3. Præterea, in simplicibus non sunt ponenda aliqua abstracta quæ sunt principia cognoscendi quia cognoscuntur seipsis. Sed divinæ personæ sunt simplicissimæ. Ergo non sunt ponendæ in divinis personis notiones.

Sed *contra* est, quod dicit Joannes Damascenus <sup>4</sup>: Differentiam hypostaseon, id est personarum, in tribus proprietatibus, id est paternali, et filiali, et processionali recognoscimus. Sunt ergo ponendæ proprietates et notiones in divinis.

(1) Notio in divinis nihil aliud est quam ratio propria cognoscendi divinam personam. Unde notio concipitur ut forma abstracta qua veluti nota et caractere una persona ab aliis distinguitur. Vox illa a scholasticis præsertim usurpata, reperitur tamen in sanctis Patribus, scilicet apud sanctum Augustinum (De Trin. lib. V, cap. 6) et apud Basilium (Epist. XLIII), et sanctus

CONCLUSIO. — Notiones quasdam in divinis necesse est poni, in quantum essentialia nomina significare oportet in abstracto et in concreto quod nullatenus divinæ simplicitati obstat.

Respondeo dicendum quod Præpositivus <sup>5</sup> attendens simplicitatem personarum, dixit non esse ponendæ proprietates et notiones in divinis; et sicubi inveniantur, exponit abstractum pro concreto. Sicut enim consuevimus dicere, *Rogo benignitatem tuam*, id est *te benignum*; ita cum dicitur in divinis paternitas, intelligitur Deus pater. Sed, sicut ostensum est supra (quæst. III, art. 3 ad 1), divinæ simplicitati non præjudicat quod in divinis utamur nominibus concretis et abstractis; quia secundum quod intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem noster non potest pertingere ad ipsam simplicitatem divinam, secundum quod in se est consideranda. Et ideo secundum modum suum divina apprehendit et nominat; id est secundum quod inveniuntur in rebus sensibilibus, a quibus cognitionem accipit. In quibus ad significandum simplices formas nominibus abstractis utimur; ad significandum vero res subsistentes utimur nominibus concretis. Unde et divina, sicut supra dictum est (quæst. III, art. 3), ratione simplicitatis per nomina abstracta significamus; ratione vero subsistentiæ et complementi, per nomina concreta. Oportet autem non solum nomina essentialia in abstracto et in concreto significare, ut cum dicimus *deitatem* et *Deum*, vel *sapientiam* et *sapientem*, sed etiam personalia ut dicamus *paternitatem* et *patrem*. — Ad quod duo præcipue nos cogunt. Primo quidem, hæreticorum instantia. Cum enim confitemur Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse unum Deum et tres personas, quærentibus quo sunt unus Deus, et quo sunt tres, sicut respondetur quod sunt essentialia vel deitate unum, ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi pos-

Justinus (Expos. fidei) signa enumerat quibus personæ a se invicem distinguuntur.

(2) De div. nom. cap. 1.

(3) Id est aliquæ formæ in abstracto significatæ, ut paternitas et filiatio.

(4) De orth. fid. lib. III, cap. 5.

(5) Theologus scholasticus qui ad annum 1225 floruit et qui *Summam theologicam*, quæ nunquam typis fuit mandata, composuerat.



sit personas distingui. Et hujusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significantes; ut paternitas et filiatio. Et ideo essentia significatur in divinis, ut *quid*; persona vero, ut *quis*; proprietas autem, ut *quo*. — Secundo, quia una persona invenitur in divinis referri ad duas personas; scilicet persona Patris ad personam Filii et ad personam Spiritus sancti: non autem una relatione; quia sic sequeretur quod etiam Filius et Spiritus sanctus una et eadem relatione referrentur ad Patrem; et sic, cum sola relatio in divinis multiplicet Trinitatem, sequeretur quod Filius et Spiritus sanctus non essent duæ personæ. Neque tamen potest dici, ut Præpositivus dicebat, quod sicut Deus uno modo se habet ad creaturam, cum tamen creaturæ diversimodo se habeant ad ipsum, sic Pater una relatione refertur ad Filium et ad Spiritum sanctum, cum tamen illi duo duabus relationibus referantur ad Patrem; quia cum ratio specifica relativi consistat in hoc quod ad aliud se habet, necesse est dicere quod duæ relationes non sunt diversæ secundum speciem, si ex opposito una relatio eis correspondeat. Oportet enim aliam esse speciem relationis domini et patris secundum diversitatem filiationis et servitutis. Omnes autem creaturæ sub una specie relationis referuntur ad Deum, ut sunt creaturæ ipsius. Filius autem et Spiritus sanctus non secundum relationes unius rationis referuntur ad Patrem; unde non est simile. — Et iterum in Deo non requiritur relatio realis ad creaturam, ut supra dictum est (q. xxviii, art. 1 et 3). Relationes autem rationis in Deo multiplicare non est inconveniens. Sed in Patre oportet esse relationem realem, qua refertur ad Filium et Spiritum sanctum. Unde secundum duas relationes Filii et Spiritus sancti, quibus referuntur ad Patrem, oportet intelligi duas relationes in Patre, quibus referatur ad Filium et Spiritum sanctum. Unde, cum non sit nisi una

Patris persona, necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto, quæ dicuntur proprietates et notiones<sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet de notionibus non fiat mentio in sacra Scriptura, fit tamen mentio de personis<sup>2</sup>, in quibus intelliguntur notiones, sicut abstractum in concreto.

Ad *secundum* dicendum, quod notiones significantur in divinis, non ut res, sed ut rationes quædam, quibus cognoscuntur personæ; licet ipsæ notiones vel relationes realiter sint in Deo, ut supra dictum est (quæst. xxviii, art. 1). Et ideo ea quæ habent ordinem aliquem ad actum aliquem essentialem vel personalem, non possunt dici de notionibus; quia hoc repugnat modo significandi ipsarum. Unde non possumus dicere quod paternitas generet, vel creet; neque quod sit sapiens<sup>3</sup>, vel intelligens. Essentialia vero quæ non habent ordinem ad aliquem actum, sed remouent conditiones creaturæ a Deo, possunt prædicari de notionibus. Possumus enim dicere quod paternitas est æterna, vel immensa, vel quodcumque hujusmodi. Et similiter propter identitatem rei possunt substantiva personalia et essentialia prædicari de notionibus. Possumus enim dicere quod paternitas est Deus, et deitas est Pater.

Ad *tertium* dicendum, quod licet personæ sint simplices, tamen absque præiudicio simplicitatis possunt propriæ rationes personarum in abstracto significari, ut dictum est (in corp. art.).

### ART. III. — UTRUM

#### SINT QUINQUE NOTIONES<sup>4</sup>.

De his etiam Sent. i, dist. 26, quæst. ii, art. 3, et dist. 27, quæst. i, art. 1, et dist. 28, quæst. i, art. 1 et 2, et De potent. quæst. ix, art. 9 ad 21 et 27, et quæst. x, art. 5 ad 12, et Opusc. ii, cap. 57, 58, 59, 60, 61.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod non sint quinque notiones. Propriæ enim notiones personarum sunt relationes, quibus distinguuntur. Sed relationes in divinis non sunt nisi quatuor, ut supra dictum est (quæst. xxviii, art. 4). Ergo et notiones sunt tantum quatuor.

(1) Ad notionis rationem in divinis requiruntur quinque a theologis: 1. quod sit una; 2. quod ad originem pertineat; 3. ad dignitatem; 4. quod sit fixa et permanens; 5. quod sit aliquid speciale, quia quod tribus personis commune est, non est ratio sufficiens unam ab alia discernendi.

(2) Non sub nomine *personarum*, sed Patris, et Filii, et Spiritus sancti.

(3) Ille *sapiens* importat ordinem ad actum quo sapienter quid agatur vel intelligatur. Aliter si præscindatur consideratio actus, probabile est dici posse.

(4) Omnes theologi communiter quinque tantum notiones agnoscunt, nec plures, nec pauciores, sed tamen sextam excogitavit Scotus scilicet inspirabilitatem.



2. Præterea, propter hoc quod in divinis est una essentia, dicitur Deus unus. Propter hoc autem quod sunt tres personæ, dicitur Deus trinus. Si ergo in divinis sunt quinque notiones, dicetur *quinus*; quod est *inconveniens*.

3. Præterea, si tribus personis existentibus in divinis sunt quinque notiones, oportet quod in aliqua personarum sint notiones duæ vel plures; sicut in persona Patris ponitur *innascibilitas*, et *paternitas*, et *communis spiratio* <sup>1</sup>. Aut igitur istæ tres notiones differunt re, aut non. Si differunt re, sequitur quod persona Patris sit composita ex pluribus rebus. Si autem differunt ratione tantum, sequitur quod una earum possit de alia prædicari; ut dicamus quod sicut bonitas divina est ejus sapientia, propter indifferentiam rei, ita communis spiratio sit paternitas; quod non conceditur. Igitur non sunt quinque notiones.

4. Sed *contra*, videtur quod sint plures <sup>2</sup>. Quia sicut Pater a nullo est, et secundum hoc accipitur notio quæ dicitur *innascibilitas*; ita a Spiritu sancto non est alia persona. Et secundum hoc oportet accipere sex notiones.

5. Præterea, sicut Patri et Filio commune est quod ab eis procedat Spiritus sanctus, ita commune est Filio et Spiritui sancto quod procedant a Patre. Ergo sicut una notio ponitur communis Patri et Filio, ita debet poni una notio communis Filio et Spiritui sancto.

CONCLUSIO. — Quinque tantum notiones sunt in divinis: *innascibilitas*, *paternitas*, *filiatio*, *communis spiratio* et *processio*.

Respondeo dicendum quod notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. Divinæ autem personæ multiplicantur secundum originem. Ad originem autem pertinet a quo alius, et qui ab alio. Et secundum hos duos modos potest *innotescere* persona. Igitur persona Patris non potest *innotescere* per hoc quod sit ab alio, sed per hoc quod a nullo est. Et sic ex hac parte

(1) Id est activa quæ communis est Patri et Filio sicut unico principio a quo procedit Spiritus sanctus; ut a passiva distinguatur quæ soli Spiritui sancto propria est.

(2) Et Scoto quidem id omnino videtur propter inspirabilitatem hic indicatam, sive quia Spiritus sanctus nullam personam spirat vel producit. Sed exsufflanda illa ut inutilis et fictitia, ut inferius sanctus Thomas probat.

(3) Relatio, proprietas et notio in divinis sunt

ejus notio est *innascibilitas*. Sed inquantum aliquis est ab eo, *innotescit* dupliciter; quia inquantum Filius est ab eo, *innotescit* notione *paternitatis*. Inquantum autem Spiritus sanctus est ab eo, *innotescit* notione *communis spirationis*. Filius autem potest *innotescere* per hoc quod est ab alio, nascendo; et sic *innotescit* per *filiationem*. Et per hoc quod est alius ab eo, scilicet Spiritus sanctus; et per hoc *innotescit* eodem modo sicut et Pater; scilicet communi spiratione. Spiritus sanctus autem *innotescere* potest per hoc quod est ab alio vel ab aliis, et sic *innotescit* *processione*; non autem per hoc quod alius sit ab eo, quia nulla divina persona procedit ab eo. Sunt igitur quinque notiones <sup>3</sup> in divinis; scilicet *innascibilitas*, *paternitas*, *filiatio*, *communis spiratio*, et *processio*. Harum autem tantum quatuor sunt relationes. Nam *innascibilitas* non est relatio nisi per reductionem, ut infra dicetur (qu. xxxiii, art. 4 ad 3). Quatuor autem tantum proprietates sunt. Nam communis spiratio non est proprietas, quia convenit duabus personis. Tres autem sunt notiones personales, id est, constituentes personas, scilicet paternitas, filiatio et processio. Nam communis spiratio et *innascibilitas* dicuntur notiones personarum <sup>4</sup>, non autem personales; ut infra magis patebit (quæst. xl, art. 1 ad 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod præter quatuor relationes oportet ponere aliam notionem, ut dictum est (in corv. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod essentia in divinis significatur ut res quædam; et similiter personæ significantur ut res quædam. Sed notiones significantur ut rationes notificantes personas. Et ideo, licet dicatur Deus unus, propter unitatem essentiae, et *trinus*, propter trinitatem personarum; non tamen dicitur *quinus* propter quinque notiones.

Ad *tertium* dicendum, quod cum sola oppositio relativa faciat pluralitatem realem in divinis <sup>5</sup>, plures proprietates

una et eadem res, nam paternitas est relatio, proprietas, et notio Patris. Id tamen est discriminis inter illas quod relatio huic rei competat per respectum ad corrolativum, proprietas per respectum ad personam cujus est proprietas; notio per respectum ad intellectum cui personam manifestat.

(4) Hinc proprietas personæ non idem est ac proprietas personalis.

(5) Juxta illud theologorum vulgare axioma,

unius personæ, cum non opponantur ad invicem relative, non differunt realiter. Nec tamen de se invicem prædicantur; quia significantur ut diversæ rationes personarum. Sicut etiam non dicimus quod attributum potentiae sit attributum scientiae; licet dicamus quod scientia sit potentia.

Ad *quartum* dicendum, quod cum persona importet dignitatem, ut supra dictum est (quæst. xix, art. 3), non potest accipi notio aliqua Spiritus sancti ex hoc quod nulla persona est ab ipso. Hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius, sicut pertinet ad auctoritatem Patris quod sit a nullo.

Ad *quintum* dicendum, quod Filius et Spiritus sanctus non conveniunt in uno speciali modo existendi a Patre; sicut Pater et Filius conveniunt in uno speciali modo producendi Spiritum sanctum. Id autem quod est principium innotescendi, oportet esse aliquid speciale. Et ideo non est simile.

**ART. IV. — UTRUM LICEAT  
CONTRARIE OPINARI DE NOTIONIBUS 1.**

De his etiam Sent. i, dist. 33, art. 5.

Ad *quartum* sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat contrarie opinari de notionibus. Dicit enim Augustinus<sup>2</sup> quod non erratur alicubi periculosius quam in materia Trinitatis, ad quam certum est notiones pertinere. Sed contrariæ opiniones non possunt esse absque errore. Ergo contrarie opinari circa notiones non licet.

2. Præterea, per notiones cognoscuntur personæ, ut dictum est (art. præc.). Sed circa personas non licet contrarie opinari. Ergo nec circa notiones.

Sed *contra*. Articuli fidei non sunt de notionibus<sup>3</sup>. Ergo circa notiones licet sic vel aliter opinari.

**CONCLUSIO.** — Cum notiones ad fidem non nisi indirecte spectent, contrarie opinari de ipsis licet; si nihil adsit vel consideretur consequi, quod fidei sit contrarium.

*In divinis omnia unum sunt ubi non obviat relationis oppositio.*

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas aliquem esse vel non esse hæreticum. (2) De Trin. lib. i, cap. 3.

(3) Quoad numerum saltem quo assignari solent. Alioqui ad fidem quinque illæ pertinent quas ponimus quoad rem ipsam: puta quod a nullo sit Pater; quod ipse sit *genitor*; quod Fi-

Respondeo dicendum quod ad fidem pertinet aliquid dupliciter. Uno modo directe; sicut ea quæ nobis sunt principaliter divinitus tradita, ut Deum esse trinum et unum; Filium Dei esse incarnatum; et huiusmodi. Et circa hæc opinari falsum, hoc ipso inducit hæresim, maxime si pertinacia adjungatur. Indirecte vero ad fidem pertinent ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei; sicut si quis diceret Samuelem non fuisse filium Helcanæ; ex hoc enim sequitur, Scripturam divinam esse falsam. Circa huiusmodi ergo absque periculo hæresis aliquis falsum potest opinari, antequam consideretur vel determinatum sit quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei; et maxime, si non pertinaciter adhæreat<sup>4</sup>. Sed postquam manifestum est, et præcipue si sit per Ecclesiam determinatum, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare non esset absque hæresi. Et propter hoc multa nunc reputantur hæretica, quæ prius non reputabantur, propter hoc quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur. — Sic igitur dicendum est quod circa notiones aliqui absque periculo hæresis contrarie sunt opinati, non intendentes sustinere aliquid contrarium fidei. Sed si quis falsum opinaretur circa notiones, considerans quod ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in hæresim laberetur. Et per hoc patet responsio ad objecta.

**QUESTIO XXXIII.**

**DE PERSONA PATRIS,  
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.**

Consequenter considerandum est de personis in speciali. Et primo de persona Patris. — Circa quam quaeruntur quatuor: 1. Utrum Patri competat esse principium. — 2. Utrum persona Patris proprie significetur hoc nomine, *Pater*. — 3. Utrum per prius dicatur in divinis *Pater* secundum quod sumitur personaliter, quam secundum quod sumitur essentialiter. — 4. Utrum sit proprium Patri esse ingentum.

*lius genitus*; quod uterque *spirator*; et quod Spiritus sanctus ab utroque procedat. Sed an ista dici debeant *notiones*, nec assignari plures possint, nihil ad fidem.

(4) Quia nempe tametsi hæretica propositio secundum se sit, prout materialiter considerata; hæreticum nihilominus nullum facere potest, nisi consideretur ut hæretica, et non obstante illa consideratione pertinaciter defendatur; vel nisi hæretica per Ecclesiæ iudicium declarata sit, sive aliquid contrarium fidei continere.



**ART. I. — UTRUM COMPETAT PATRI  
ESSE PRINCIPIUM <sup>1</sup>.**

De his etiam infra quest. xxxvi, art. 4, ut et Sent. 1, dist. 29, art. 2, et Opusc. 1, cap. 2, et De potent. quest. x, art. 1 ad 8 et 10.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater non possit dici principium Filii, vel Spiritus sancti. Principium enim et causa idem sunt, secundum Philosophum <sup>2</sup>. Sed non dicimus Patrem esse causam Filii. Ergo non debet dici quod sit ejus principium.

2. Præterea, principium dicitur respectu principiati. Si igitur Pater est principium Filii, sequitur Filium esse principiatum, et per consequens esse creatum; quod videtur esse erroneum.

3. Præterea, nomen principii a prioritate sumitur. Sed in divinis non est prius et posterius, ut Athanasius dicit <sup>3</sup>. Ergo in divinis non debemus uti nomine principii.

Sed contra est, quod dicit Augustinus <sup>4</sup>: *Pater est principium totius deitatis* <sup>5</sup>.

**CONCLUSIO.** — Cum Pater sit a quo est Filius et Spiritus sanctus, convenienter esse principium ei convenit.

Respondeo dicendum quod hoc nomen, *principium*, nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit. Omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium; et e converso. Cum ergo Pater sit a quo procedit alius, sequitur quod Pater est principium.

Ad primum ergo dicendum, quod Græci utuntur in divinis indifferenter nomine *causæ*, sicut et nomine *principii* <sup>6</sup>. Sed latini doctores non utuntur nomine *causæ* <sup>7</sup>, sed solum nomine *principii*. Cujus ratio est, quia *principium* communius est quam *causa*; sicut *causa* communius quam *elementum*. Primus enim terminus, vel etiam prima pars rei, dicitur principium, sed non causa. Quanto autem aliquod nomen est communius, tanto convenientius accipitur

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem rejicias hæresim agarenorum cum Judæis in hoc et Cerdone conspirantium, dicentium quod Deus Filium habere non potest.

(2) Ex lib. iv Mot. text. 3.

(3) In Symb. fidei. (4) De Trinit. lib. iv, c. 20.

(5) Pater dicitur principium totius deitatis in eo sensu quod deitas sit in persona Patris tanquam in primo principio quod eam aliis personis communicat.

(6) Græci nomine *causæ* utentes, non causam stricte sumunt, prout efficit et habet diversitatem essentiali ab effectu, sed prout significat id a quo aliquid est; quod nos principium vocamus. Hinc diversitas inter græcos et latinos ex

in divinis, ut supra dictum est (quest. xiii, art. 11), quia nomina quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant modum convenientem creaturæ. Unde hoc nomen, *causa*, videtur importare diversitatem substantiæ, et dependentiam alicujus ab altero, quam non importat nomen *principii*. In omnibus enim causæ generibus semper invenitur distantia inter causam et id ejus est causa, secundum aliquam perfectionem, aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quæ nullam hujusmodi differentiam habent, sed solum secundum quemdam ordinem. Sicut cum dicimus punctum esse principium lineæ; vel etiam cum dicimus primam partem lineæ esse principium lineæ.

Ad secundum dicendum, quod apud Græcos invenitur de Filio vel Spiritu sancto dici quod principientur. Sed hoc non est in usu doctorum nostrorum. Quia licet attribuamus Patri aliquid auctoritatis ratione principii, nihil tamen ad subjectionem vel minorationem quocumque modo pertinens attribuimus Filio vel Spiritui sancto, ut vitetur omnis erroris occasio. Secundum quem modum Hilarius dicit <sup>8</sup>: "Donantis auctoritate Pater major est; sed minor non est Filius, cui unum esse donatur."

Ad tertium dicendum, quod licet hoc nomen, principium, quantum ad id a quo imponitur ad significandum, videatur a prioritate sumptum; non tamen significat prioritatem, sed originem. Non enim idem est quod significat nomen, et a quo nomen imponitur, ut supra dictum est (quest. xiii, art. 8).

**ART. II. — UTRUM HOC NOMEN, PATER,  
SIT NOMEN PROPRIE DIVINÆ PERSONÆ <sup>9</sup>.**

De his etiam infra, quest. xl, art. 2, 4, ut et Sent. dist. 3, art. 2, quest. 1 ad 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *pater*, non sit

idiomatum diversitate oritur; quod enim in lingua græca convenienter dici potest, inconvenienter in latina usurpatur.

(7) Vox illa tamen reperitur apud Marium Victorinum (adv. Arian. lib. viii), sanctum Hilarium (De Trinit. lib. xi et xii), sanctum Augustinum (Quest. lib. lxxxiii, quest. 46), sanctum Anselm. et Rich. a sancto Victore (De Trin. lib. v, cap. 7); et Patres concilii Florentini Patrem esse causam Filii asserere non dubitarunt.

(8) De Trinit. lib. ix.

(9) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem in sensu catholico interpreteris: *Ipse invocabit me, Pater meus es tu*, et alia hujusmodi quæ in Scripturis leguntur.



proprie nomen divinæ personæ. Hoc enim nomen, *pater*, significat relationem; persona autem est substantia individua. Non ergo hoc nomen, *pater*, est proprie nomen significativum personæ.

2. Præterea, *generans* communius est quam *pater*. Nam omnis pater est generans; sed non e converso. Sed nomen communius magis proprie dicitur in divinis, ut dictum est (quæst. XIII, art. 11). Ergo magis proprium nomen est personæ divinæ *generans* et *genitor*, quam *pater*.

3. Præterea, nihil quod secundum metaphoram dicitur, potest esse nomen proprium alicujus. Sed Verbum metaphorice apud nos dicitur genitum vel proles; et per consequens illo cuius est Verbum, metaphorice dicitur *pater*. Non ergo principium Verbi divini potest proprio dici *pater*.

4. Præterea, omne quod dicitur in divinis, per prius dicitur de Deo quam de creaturis. Sed generatio per prius videtur dici de creaturis quam de Deo. Verior enim ibi videtur esso generatio, ubi aliquid procedit ab alio distinctum, non secundum relationem tantum, sed etiam secundum essentiam. Ergo nomen *patris*, quod a generatione sumitur, non videtur esse proprium alicujus divinæ personæ.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>1</sup>: *Ipse invocabit me; Pater meus es tu* <sup>2</sup>.

CONCLUSIO. — Cum ipsa paternitate Pater in divinis distinguatur ab omnibus aliis personis, convenienter ipsi Patris nomen convenit.

Respondeo dicendum quod nomen proprium cujuslibet personæ significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis. Sicut enim de ratione hominis est anima et corpus, ita de intellectu hujus hominis est hæc anima et hoc corpus, ut dicitur <sup>3</sup>. Hic autem hic homo ab omnibus aliis distinguitur. Id autem per quod distinguitur persona

Patris ab omnibus aliis, est paternitas. Unde proprium nomen personæ Patris est hoc nomen, *pater*, quod significat paternitatem <sup>4</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod apud nos relatio non est subsistens persona. Et ideo hoc nomen, *pater*, apud nos non significat personam, sed relationem personæ. Non autem est ita in divinis, ut quidam falso opinati sunt. Nam relatio, quam significat hoc nomen, *pater*, est subsistens persona. Unde supra dictum est (quæst. XXIX, art. 4) quod hoc nomen, *persona*, in divinis significat relationem ut subsistentem in divina natura.

Ad *secundum* dicendum, quod secundum Philosophum <sup>5</sup> denominatio rei maxime debet fieri a perfectione et fine. Generatio autem significat ut in fieri <sup>6</sup>; sed paternitas significat complementum generationis. Et ideo potius est nomen divinæ personæ *pater*, quam generans vel genitor <sup>7</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod Verbum non est quid subsistens in natura humana. Unde non proprie potest dici genitum vel Filius. Sed Verbum divinum est aliquid subsistens in natura divina. Unde proprie et non metaphorice dicitur Filius; et ejus principium, Pater.

Ad *quartum* dicendum, quod nomen generationis et paternitatis, sicut et alia nomina quæ proprie dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo, quam de creaturis, quantum ad rem significatam; licet non quantum ad modum significandi <sup>8</sup>. Unde et Apostolus dicit <sup>9</sup>: *Flecto genua mea ad Patrem Domini mei Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in cælo et in terra nominatur*. Quod sic apparet. Manifestum est enim quod generatio accipit speciem a termino, qui est forma generati. Et quanto hic fuerit propinquior formæ generantis, tanto verior et perfectior est generatio. Sicut generatio univoca est perfectior quam non univoca. Nam de ratione generan-

(1) Psalm. LXXXVIII, 27.

(2) Hæc de Davide ad litteram dicta sunt, sed sese referunt ad personam Christi cui Ecclesia in officio nativitatis ea accommodat.

(3) Met. lib. VII, text. 34 et 35.

(4) Vox *Patris* tribus modis accipi solet: analogice, in quantum Deo et creaturis est commune; essentialiter, quando tribuitur Deo respectu creaturarum, et sic tribus personis commune est; notionaliter, prout de una persona divina dicitur respectu alterius, et sic est nomen primæ personæ, sicque de illo hic agitur.

(5) De anima, lib. II, text. 49.

(6) Hoc est, ut in via habendi Filium.

(7) Hinc D. Thomas docet (III. p., quæst. LXVI, art. 5 ad 7) baptismum collatum in nomine genitoris et geniti esse invalidum.

(8) Quantum ad rem significatam, quia res significata per nomen Patris Deo perfectius quam creaturis convenit, sed non quantum ad modum significandi, quoniam homines illi primo imposuerunt nomen Patris quem prius noverunt; noverunt autem prius Patrem in creaturis quam in Deo. (9) Ephes. III, 14.

tis est quod generet sibi simile secundum formam. Unde hoc ipsum quod in generatione divina est eadem numero forma generantis et geniti, in rebus autem creatis non est eadem numero, sed specie tantum; ostendit quod generatio et per consequens paternitas per prius sit in Deo quam in creaturis. Unde hoc ipsum, quod in divinis est distinctio geniti a generante secundum relationem tantum, ad veritatem divinæ generationis et paternitatis pertinet.

**ART. III. — UTRUM HOC NOMEN, PATER, DICATUR IN DIVINIS PER PRIUS, SECUNDUM QUOD PERSONALITER SUMITUR <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. 1, dist. 2, quæst. 1, art. 2 et 3, ut et dist. 22, quæst. 1, art. 3 ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, Pater, non dicatur in divinis per prius; secundum quod personaliter sumitur. Commune enim secundum intellectum est prius proprio. Sed hoc nomen, Pater, secundum quod personaliter sumitur, est proprium personæ Patris. Secundum vero quod sumitur essentialiter, est commune toti Trinitati; nam toti Trinitati dicimus *Pater noster*. Ergo per prius dicitur, *Pater*, essentialiter sumptum, quam personaliter.

2. Præterea, in his quæ sunt ejusdem rationis, non est prædicatio per prius et posterius. Sed paternitas et filiatio secundum unam rationem videntur dici secundum quod persona divina est Pater Filii, et secundum quod tota Trinitas est Pater noster vel creaturæ; cum secundum Basilium<sup>2</sup> accipere sit commune creaturæ et Filio. Ergo non per prius dicitur *Pater* in divinis secundum quod sumitur personaliter, quam secundum quod sumitur essentialiter.

3. Præterea, inter ea quæ non dicuntur secundum rationem unam, non potest esse comparatio. Sed Filius comparatur creaturæ in ratione filiationis, vel generationis, secundum illud<sup>3</sup>: *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ*. Ergo non per prius dicitur in divinis paternitas personaliter sumpta quam essentialiter, sed secundum rationem eandem.

Sed *contra* est, quod æternum prius

est temporali. Ab æterno autem Deus est Pater Filii; ex tempore autem Pater est creaturæ. Ergo per prius dicitur paternitas in Deo respectu Filii, quam respectu creaturæ.

**CONCLUSIO.** — Cum in Deo Patre perfecta paternitatis ratio inveniatur respectu Filii, in Deo autem et creatura non nisi secundum aliqualem similitudinem, prius nomen Pater in divinis dicitur personaliter, quam essentialiter.

Respondeo dicendum quod per prius dicitur nomen de illo in quo salvatur tota ratio nominis perfecte, quam de illo in quo salvatur secundum aliquid. De hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfecte salvatur; quia omnia imperfecta sumuntur a perfectis. Et inde est quod hoc nomen, *leo*, per prius dicitur de animali in quo tota ratio leonis salvatur, quod proprie dicitur leo, quam de aliquo homine in quo invenitur aliquid de ratione leonis; ut puta audacia, vel fortitudo, vel aliquid hujusmodi. De hoc enim per similitudinem dicitur. Manifestum est autem ex præmissis (quæst. xxvii, art. 2, et quæst. xxviii, art. 4), quod perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio, quia Patris et Filii una est natura et gloria. Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura creatoris et creaturæ, sed secundum aliqualem similitudinem, quæ quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicujus creaturæ Pater propter similitudinem vestigii tantum; utpote irrationalium creaturarum; secundum illud<sup>4</sup>: *Quis est pluvie Pater? aut quis genuit stillas roris?* Alicujus vero creaturæ scilicet rationalis secundum similitudinem imaginis; secundum illud<sup>5</sup>: *Nonne ipse est Pater tuus qui possedit et fecit et creavit te?* Aliquorum vero est Pater secundum similitudinem gratiæ; qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ad hæreditatem æternæ gloriæ per munus gratiæ acceptum; secundum illud<sup>6</sup>: *Ipse Spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quod sumus filii Dei. Si autem filii, et hæredes*. Ali-

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem rejicias hæresim Menatis Arriani dicentis: Pater non semper Deus erat sed erat, cum Deus Pater non erat.

(2) Hom. de fide quæ est xv, circa med.

(3) Coloss. 1, 15.

(4) Job xxxviii, 28.

(5) Deut. xxxii, 6.

(6) Rom. viii, 16.



quorum vero secundum similitudinem gloriæ, prout jam gloriæ hæreditatem possident; secundum illud 1: *Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei*. Sic igitur patet quod per prius paternitas dicitur in divinis secundum quod importatur respectus personæ ad personam, quam secundum quod importatur respectus Dei ad creaturam 2.

Ad primum ergo dicendum, quod communia absolute dicta secundum ordinem intellectus nostri, sunt priora quam propria; quia includuntur in intellectu priorum, sed non e converso. In intellectu enim personæ Patris intelligitur Deus, sed non convertitur. Sed communia quæ important respectum ad creaturam, per posterius dicuntur quam propria quæ important respectus personales; quia persona procedens in divinis, procedit ut principium productionis creaturarum. Sicut enim verbum conceptum in mente artificis per prius intelligitur procedere ab artifice, quam artificiatum, quod producit ad similitudinem verbi concepti in mente; ita per prius procedit Filius a Patre, quam creatura, de qua nomen filiationis dicitur secundum quod aliquid participat de similitudine Filii vel Patris; ut patet per illud quod dicitur 3: *Quos præscivit et prædestinavit fieri conformes imaginis Filii sui*, etc.

Ad secundum dicendum, quod accipere dicitur esse commune creaturæ et Filio, non secundum invocationem, sed secundum similitudinem quamdam remotam; ratione ejus dicitur primogenitus creaturæ. Unde in auctoritate inducta subditur: *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*; postquam dixerat *conformes fieri aliquos imaginis Filii Dei*. Sed Filius Dei naturaliter 4 habet quoddam singulare præ aliis; scilicet habere per naturam id quod accipit; ut idem Basilius ibidem dicit 5. Et secundum hoc dicitur *unigenitus*; ut patet 6: *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse nobis enarravit*. Et per hoc patet solutio ad tertium.

(1) Rom. v, 2.

(2) Per prius dicitur de persona Patris quoad rem significatam, sed quoad modum significandi res ita non se habet. Novimus enim prius Patrem in creaturis quam in Deo, et ideo illis per prius illud nomen imponimus, ut jam annotavimus. (3) Rom. viii, 9.

(4) Naturaliter omittit Nicolajus.

(5) Loc. cit. in arg. (6) Joan. i, 18.

(7) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem demonstres, rite etiam a concilio To-

ART. IV. — UTRUM ESSE INGENITUM SIT PATRI PROPRIUM 7.

De his etiam Sent. i, dist. 13, art. 4, ut et dist. 28, quæst. i, art. 1, et Opusc. i, cap. 8.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod esse ingenuum non sit Patri proprium. Omnis enim proprietas ponit aliquid in eo cujus est proprietas. Sed ingenuus nihil ponit in Patre, sed remouet tantum. Ergo non significat proprietatem Patris.

2. Præterea, ingenuum aut dicitur privative, aut negative. Si negative; tunc quidquid non est genitum, potest dici ingenuum. Sed Spiritus sanctus non est genitus, neque etiam essentia divina. Ergo ingenuum etiam ei convenit; et sic non est proprium Patri. Si autem privative sumatur; cum omnis privatio significet imperfectionem in privato, sequitur quod persona Patris sit imperfecta; quod est impossibile.

3. Præterea, *ingenitus* in divinis non significat relationem; quia non dicitur relative. Significat ergo substantiam. Ingenuus igitur et genitus secundum substantiam differunt. Filius autem, qui est genitus, non differt a Patre secundum substantiam. Pater ergo non debet dici ingenuus.

4. Præterea, proprium est quod uni soli convenit 8. Sed cum sint plures ab alio procedentes in divinis, nihil videtur prohibere quin etiam sint plures ab alio non existentes. Non igitur est proprium Patri esse ingenuum.

5. Præterea, sicut Pater est principium personæ genitæ, ita et personæ procedentis. Si ergo propter oppositionem quam habet ad personam genitam, proprium Patris ponitur esse quod sit ingenuus; etiam proprium ejus debet poni quod sit *improcessibilis*.

Sed contra est, quod dicit Hilarius 9: "Est unus ab uno, scilicet ab ingenuo genitus, proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis."

CONCLUSIO. — Ingenuum esse est proprium Patri, inquantum ei proprium est non ab alio esse.

Respondeo dicendum quod sicut in

letano XI in principio fuisse determinatum sic: *Patrem quidem non genitum, non creatum, sed ingenuum proferemus*; item ab Ecclesia jure in officio sanctissimæ Trinitatis cantari: *Te Deum Patrem ingenuum*, etc. *toto corde et ore confitemur*.

(8) Ex Isagoge Porphyrii, cap. 4.

(9) De Trin. lib. iv ad fin.



creaturis invenitur principium primum, et principium secundum; ita in personis divinis, in quibus non est prius et posterius, invenitur principium non de principio, quod est Pater; et principium a principio, quod est Filius. In rebus autem creatis aliquod principium primum innotescit dupliciter. Uno quidem modo inquantum est principium primum, per hoc quod habet relationem ad ea quæ ab ipso sunt. Alio modo inquantum est primum principium, per hoc quod non est ab alio. Sic igitur et Pater innotescit quidem *paternitate* et *communi spiratione* per respectum ad personas ab eo procedentes. Inquantum autem est principium non de principio, innotescit per hoc quod non est ab alio. Quod pertinet ad proprietatem innascibilitatis, quam significat hoc nomen, ingenuus <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quidam dicunt quod innaseibilitas quam significat hoc nomen, ingenuus, secundum quod est proprietas Patris, non dicitur tantum negative; sed importat vel utrumque simul, scilicet quod Pater a nullo est, et quod est principium aliorum, vel importat universalem auctoritatem, vel etiam fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum; quia sic innaseibilitas non esset alia proprietas a paternitate et spiratione; sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi. Nam fontalitas et auctoritas nihil aliud significant in divinis, quam principium originis. Et ideo dicendum est, secundum Augustinum <sup>2</sup>, quod ingenuus negationem generationis passive importat. Dicit enim quod tantum valet quod dicitur ingenuus, quantum valet quod dicitur non Filius. Nec propter hoc sequitur quod ingenuus non debeat poni propria notio Patris, quia prima et simplicia per negationes notificantur; sicut dicimus punctum esse cuius pars non est.

(1) Prout respondet ἀγέννητος, et per generationem improductum proprie significat. Nec propterea Spiritus sanctus æque ac Pater innascibilis vel ingenuus dici potest, quamvis dicatur in symbolo Athanasii, non factus nec genitus: quia licet non generetur, generationem tamen ejus a quo et de Patre procedit, præsupponit. Innaseibilis autem vel ingenuus nihil præsupponere debet, proprio sensu sumptum, ut mox.

(2) De Trin. lib. v, cap. 7.

(3) Liber definitionum quem hic citat auctor (innuitur lib. 1 Didymi de Spiritu sancto quem Hieronymus latine reddidit et est inter ejus opera) non extat

Ad *secundum* dicendum, quod ingenuum quandoque sumitur negative tantum. Et secundum hoc Hieronymus dicit <sup>3</sup> Spiritum sanctum esse ingenuum; id est, non genitum <sup>4</sup>. Alio modo potest dici ingenuum aliquo modo privative; non tamen aliquam imperfectionem importat. Multipliciter enim dicitur privatio. Uno modo, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab alio, etiamsi ipsum non sit natum habere illud; sicut si lapis dicatur res mortua, quia caret vita, quam quædam res natæ sunt habere. Alio modo dicitur privatio, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab aliquo sui generis; sicut si talpa dicatur cæca. Tertio modo, quando ipsum non habet quod natum est habere. Et hoc modo privatio imperfectionem importat. Sic autem ingenuum non dicitur privative de Patre, sed secundo modo; prout scilicet aliquod suppositum divinæ naturæ non est genitum; cujus tamen naturæ aliquod suppositum est genitum. Sed secundum hanc rationem etiam de Spiritu sancto potest dici ingenuum. Unde ad hoc quod sit proprium soli Patri, oportet ulterius in nomine ingenui intelligere quod conveniat alicui personæ divinæ quæ sit principium alterius personæ; ut sic intelligatur importare negationem in genere principii personaliter dicti in divinis; vel ut intelligatur in nomine ingenui, quod omnino non sit ab alio, et non solum quod non sit ab alio per generationem <sup>5</sup>. Sic enim nec Spiritui sancto convenit esse ingenuum, qui est ab alio per processionem, ut persona subsistens; nec etiam divinæ essentiae, de qua potest dici quod in Filio vel in Spiritu sancto est ab alio, scilicet a Patre.

Ad *tertium* dicendum, quod, secundum Damascenum <sup>6</sup>, ingenuum uno modo significat idem quod increatum <sup>7</sup>, et sic

(4) Ingenuum hic sumitur modo pure negativo, pro negatione generationis passivæ proprie dictæ, et ita Spiritui sancto convenit.

(5) Ingenuum tunc accipitur ut sit idem ac improcessibile, seu a nullo principio habens originem, ut sic in hoc articulo sumitur, eum dicitur quod esse ingenuum sit Patri proprium.

(6) De fid. orth. lib. II, cap. 9, circa med.

(7) Duo hæc vocabula sunt græce fere omnino similia; ἀγέννητος significat idem quod increatum, et ἀγέννητος idem sonat ac ingenuum. Non eundem sensum proponunt, sed sæpe sæpius a Patribus unum pro alio sumitur, et inde multæ disputationes ortæ sunt.

secundum substantiam dicitur; per hoc enim differt substantia creata ab increata. Alio modo significat id quod non est genitum; et sic relative dicitur, eo modo quo negatio reducitur ad genus affirmationis; sicut *non homo* ad genus substantiæ, et *non album* ad genus qualitatis. Unde, cum genitum in divinis relationem importet; ingenitum etiam ad relationem pertinet. Et sic non sequitur quod Pater ingenitus distinguatur a Filio genito, secundum substantiam; sed solum secundum relationem, inquantum scilicet relatio Filii negatur de Patre.

Ad *quartum* dicendum, quod sicut in quolibet genere oportet ponere unum primum; ita in divina natura oportet ponere unum principium quod non sit ab alio; quod ingenitum dicimus. Ponere igitur duos innascibiles est ponere duos Deos, et duas naturas divinas. Unde Hilarius dicit <sup>1</sup>: "Cum unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt." Et hoc præcipue, quia si essent duo innascibiles, unus eorum non esset ab alio; et sic non distinguerentur oppositione relativa. Oporteret igitur quod distinguerentur diversitate naturæ.

Ad *quintum* dicendum, quod proprietas Patris, prout non est ab alio, potius significatur per remotionem nativitatis Filii quam per remotionem processionis Spiritus sancti; tum quia processio Spiritus sancti non habet nomen speciale, ut supra dictum est (quæst. xxvii, art. 4 ad 3); tum quia etiam ordine naturæ præsupponit generationem Filii. Unde, remoto a Patre quod non sit genitus, cum tamen sit principium generationis, sequitur consequenter quod non sit procedens processione Spiritus sancti; quia Spiritus sanctus non est generationis principium, sed a genito procedens.

## QUÆSTIO XXXIV.

### DE PERSONA FILII, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de persona Filii. Attribuantur autem tria nomina Filio, scilicet *Filius*, *Verbum* et *Imago*: sed ratio Filii ex ratione Patris consideratur <sup>2</sup>. Unde restat considera-

(1) Lib. de Synodis; sive adversus arianos et arianis acquiescentes, explicando canonem 26. (2) Et propterea non est opus in speciali considerare de Filio, ut hic subintelligi debet.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem rejicias errorem Rabbi Moysis dicentis Verbum dici essentialiter tantum, non perso-

dum de Verbo et de Imagine. — Circa Verbum quærentur tria: 1. Utrum Verbum dicatur essentialiter in divinis, vel personaliter. — 2. Utrum sit proprium nomen Filii. — 3. Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas.

### ART. I. — UTRUM VERBUM IN DIVINIS SIT NOMEN PERSONALE <sup>3</sup>.

De his etiam I 2, quæst. xciii, art. 10 ad 2, De verit. quæst. iv, art. 2, et art. 4, et Opusc. i, cap. 12.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Verbum in divinis non sit nomen personale. Nomina enim personalia proprie dicuntur in divinis, ut Pater et Filius. Sed Verbum metaphorice dicitur in divinis, ut Origenes dicit super Joannem <sup>4</sup>. Ergo Verbum non est personale in divinis.

2. Præterea, secundum Augustinum <sup>5</sup>, Verbum est notitia cum amore. Et secundum Anselmum <sup>6</sup>, dicere summo spiritui nihil aliud est quam cogitando intueri. Sed notitia, et cogitatio, et intuitus in divinis essentialiter dicuntur. Ergo Verbum non dicitur personaliter in divinis.

3. Præterea, de ratione Verbi est quod dicatur. Sed secundum Anselmum <sup>7</sup>, sicut Pater est intelligens, et Filius est intelligens, et Spiritus sanctus est intelligens; ita Pater esticens, Filius esticens, et Spiritus sanctus esticens; et similiter quilibet eorum dicitur. Ergo nomen Verbi essentialiter dicitur in divinis, et non personaliter.

4. Præterea, nulla persona divina est facta. Sed Verbum Dei est aliquid factum. Dicitur enim <sup>8</sup>: *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt Verbum ejus*. Ergo Verbum non est nomen personale in divinis.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus <sup>9</sup>: Sicut Filius refertur ad Patrem, ita et Verbum ad id cuius est Verbum. Sed Filius est nomen personale, quia relative dicitur. Ergo et Verbum.

CONCLUSIO. — Verbum in divinis cum procedens ab alio importet, non essentialiter sed personaliter tantum sumitur.

Respondeo dicendum quod nomen

naliter, quod a Scripturis et conciliis damnatur, dum in multis locis Verbum personaliter accipiant.

(4) Cap. 1, sup. illud: *In principio erat Verbum*.

(5) De Trin. lib. ix, cap. 10. (6) Monol. c. 60

(7) Ibid. cap. 59. (8) Psalm. cxviii, 8.

(9) De Trio. lib. vii, cap. 11.



Verbi in divinis, si proprie sumatur, est nomen personale, et nullo modo essentialiale. — Ad cuius evidentiam sciendum est, quod Verbum tripliciter quidem in nobis proprie dicitur; quarto autem modo dicitur improprie, sive figurative. Manifestius autem et communius in nobis dicitur verbum quod voce profertur; quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo quæ in verbo exteriori inveniuntur; scilicet vox ipsa, et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum Philosophum<sup>1</sup>. Et iterum vox ex significatione vel imaginatione procedit, ut in lib. De anima<sup>2</sup> dicitur. Vox autem quæ non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorē mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur<sup>3</sup>; secundario vero ipsa vox interioris conceptus significativa<sup>4</sup>; tertio vero ipsa imaginatio vocis verbum dicitur<sup>5</sup>. Et hos tres modos verbi ponit Damascenus<sup>6</sup> dicens quod verbum dicitur “ naturalis intellectus motus, secundum quem movetur, et intelligit, et cogitat, velut lux et splendor „ quantum ad primum. Rursus, “ verbum est quod non verbo profertur, sed in corde pronuntiatur „ quantum ad tertium. Rursus etiam, “ Verbum est angelus, id est nuntius intelligentiæ „ quantum ad secundum. Dicitur autem figurative quarto modo verbum id quod verbo significatur vel efficitur; sicut consuevimus dicere: *Hoc est verbum quod dixi, vel quod mandavit rex*, demonstrato aliquo facto quod verbo significatum est, vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. Dicitur autem proprie verbum in Deo, secundum quod verbum significat conceptum intellectus. Unde Augustinus dicit<sup>7</sup>: “ Quisquis potest intelligere verbum, non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum ejus imagines cogitatione involvantur, jam potest videre aliquam verbi illius

similitudinem, de quo dictum est: In principio erat Verbum. „ Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis. Unde Verbum, secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis; eo quod personæ divinæ distinguuntur secundum originem, ut dictum est (quæst. xxvii, art. 3, 4 et 5). Unde oportet quod nomen Verbi, secundum quod proprie in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod ariani, quorum fons Origenes invenitur<sup>8</sup>, posuerunt Filium alium a Patre esse in diversitate substantiæ. Unde conati sunt, cum Filius Dei Verbum dicitur, astruere non esse proprie dictum; ne, sub ratione Verbi procedentis cogerentur fateri Filium Dei non esse extra substantiam Patris. Nam Verbum interiorius sic a dicente procedit, quod in ipso manet. Sed necesse est, si ponitur Verbum Dei metaphorice dictum, quod ponatur Verbum Dei proprie dictum. Non enim potest aliquid metaphorice Verbum dici, nisi ratione manifestationis: quia vel manifestat, sicut Verbum; vel est verbo manifestatum. Si autem est manifestatum verbo, oportet ponere Verbum quo manifestetur; si autem dicitur Verbum, quia exterius manifestat ea quæ exterius manifestantur, non dicuntur verba, nisi inquantum significant interiorē mentis conceptum, quem aliquis etiam per exteriora signa manifestat. Etsi ergo Verbum aliquando dicatur metaphorice in divinis, tamen oportet ponere Verbum proprie dictum<sup>9</sup>, quod personaliter dicatur.

Ad secundum dicendum, quod nihil eorum quæ ad intellectum pertinent, personaliter dicitur in divinis, nisi solum Verbum. Solum enim Verbum significat aliquid ab alio emanans. Id enim quod intellectus in concipiendo format, est

(1) Perih. lib. i. (2) Lib. ii, text. 90.

(3) Ea est sola significatio qua Verbum Deo proprie tribuitur; cætera illi tantum metaphorice conveniunt, cum sint quodammodo externa et corporea.

(4) Hæc significatio ad verbum scriptum pertinet, de quo Apoc. ult. habemus: *Si quis diminuerit de verbis libri prophetiæ hujus, etc.*

(5) Nempe cum quis vocem aliquam imaginatur, quamvis eam non ore exprimat.

(6) Fid. orth. lib. i, cap. 17.

(7) De Trin. lib. xv, cap. 10.

(8) Illum Arii patrem vocat Epiphanius, et quam recte satis explicat Lib. de hæresibus, hæres. 64, quæ Origenis inscribitur.

(9) Verbum dicitur proprie de Filio Dei, si quidem omnia quæ ad rationem Verbi proprie dicti pertinent, illi optime conveniunt, ut ex dicendis art. 2 patebit.



Verbum. Intellectus autem ipse, secundum quod est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolute. Et similiter *intelligere*; quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut *esse* ad ens in actu: non enim intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem. Cum ergo dicitur quod verbum est notitia; non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis; vel pro aliquo ejus habitu; sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Unde et Augustinus<sup>1</sup> dicit quod verbum est sapientia genita; quod nihil aliud est quam ipsa conceptio sapientis; quæ etiam pari modo notitia genita dici potest. Et per eundem modum potest intelligi quod dicere Deo, sit cogitando intueri; inquantum scilicet intuitu cogitationis divinæ concipitur Verbum Dei. Cogitationis tamen nomen, Dei verbo proprie non convenit. Dicit enim Augustinus<sup>2</sup>: "Ita dicitur illud Verbum Dei, ut cogitatio non dicatur; ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod nunc accipiat formam ut Verbum sit, eamque dimittere possit, atque informiter quodammodo volutari." Cogitatio enim proprie in inquisitione veritatis consistit, quæ in Deo locum non habet<sup>3</sup>. Cum vero intellectus jam ad formam veritatis pertingit, non cogitat, sed perfecte veritatem contemplatur. Unde Anselmus<sup>4</sup> improprie accipit cogitationem pro contemplatione<sup>5</sup>.

Ad tertium dicendum, quod sicut proprie loquendo, *Verbum* dicitur personaliter in divinis et non essentialiter; ita et *dicere*<sup>6</sup>. Unde sicut Verbum non est commune Patri et Filio et Spiritui sancto; ita non est verum quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sint unus dicens. Unde Augustinus dicit<sup>7</sup>: "Dicens illo coæterno Verbo non singulus

intelligitur; sed cum ipso Verbo, sine quo non est utique dicens." Sed *dici* convenit cuilibet personæ. *Dicitur* enim non solum Verbum, sed res quæ Verbo intelligitur, vel significatur. Sic ergo uni soli personæ in divinis convenit dici, eo modo quo dicitur Verbum. Eo vero modo quo dicitur res in verbo intellecta, cuilibet personæ convenit dici. Pater enim intelligendo se, et Filium, et Spiritum sanctum, et omnia alia quæ ejus scientia continentur, concipit Verbum; ut sic tota Trinitas Verbo dicatur, et etiam omnis creatura<sup>8</sup>. Sicut intellectus hominis verbo quod concipit intelligendo lapidem, dicit. Anselmus vero improprie accipit dicere pro intelligere; quæ tamen differunt. Nam intelligere<sup>9</sup> importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam; in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quædam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectæ. In Deo autem importat omnimodam identitatem; quia in Deo est omnino idem intellectus et intellectum; ut supra ostensum est (quæst. xiv, art. 4 et 5). Sed *dicere* importat principaliter habitudinem ad Verbum conceptum. Nihil enim est aliud, *dicere*, quam proferre Verbum. Sed mediante Verbo importat habitudinem ad rem intellectam quæ in Verbo prolato manifestatur intelligenti. Et sic, sola persona quæ profert Verbum, est *dicens* in divinis; cum tamen singula personarum sit intelligens et intellecta, et per consequens *Verbo dicta*.

Ad quartum dicendum, quod *Verbum* sumitur ibi figurative, prout significatum vel effectus verbi, dicitur Verbum. Sic enim creaturæ dicuntur facere verbum Dei<sup>10</sup>, inquantum exequentur effectum aliquem ad quem ordinantur ex Verbo concepto divinæ sapientiæ; sicut aliquis

(1) De Trin. lib. vii, cap. 11.

(2) De Trin. lib. xv, cap. 16.

(3) Quatenus nempe *cogitatio* quasi coagitatio quædam est, vel plurium inter se collatorum agitatio ut ex illis ad unum veniant in quo quiescat intellectus et cognitio firma sistat.

(4) Loc. cit. in arg. 2.

(5) Hinc illa potest concludi regula: ea quæ non significant aliquid ab intellectu procedens, sed tantum id quod in intellectu manet, ut intelligere, cognoscere, cogitare, dicuntur non personaliter, sed essentialiter; ea vero quæ significant aliquid ab intellectu procedens personaliter dicuntur. Sed solum Verbum posterioris est iſtius generis.

(6) Dicere si proprio sumatur, idem est quod verbum concipere, ut ait D. Thomas (De potent. quæst. ix, art. 9 ad 8).

(7) De Trin. lib. vi, cap. 1.

(8) Hinc B. Thomas (De verit. quæst. iv, art. 2 ad 3): Dico igitur, quod Pater dicitur non sicut Verbum, sed sicut res dicta per Verbum; et similiter Spiritus sanctus: quia Filius manifestat totam Trinitatem. Unde Pater dicit uno Verbo suo omnes tres personas.

(9) Intelligere ut tantum aliquid immanens ac procedens personaliter sumi non potest.

(10) Id est, obediunt præcepto ejus, ita ut *Verbum* pro mandato positum intelligatur.

dicitur facere verbum regis, dum facit opus ad quod ex verbo regis instigatur.

**ART. II. — UTRUM VERBUM SIT PROPRIUM NOMEN FILII <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. 1, dist. 27, quæst. 11, art. 2, et De verit. quæst. 14, art. 3, et Opusc. 1, c. 12.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Verbum non sit proprium nomen Filii. Filius enim est persona subsistens in divinis. Sed Verbum non significat rem subsistentem, ut in nobis patet. Ergo Verbum non potest esse proprium nomen personæ Filii.

2. Præterea, Verbum prolatione quam procedit a dicente. Si ergo Filius est proprie Verbum, non procedit a Patre, nisi per modum prolationis: quod est hæresis Valentini <sup>2</sup>, ut patet per Augustinum <sup>3</sup>.

3. Præterea, omne nomen proprium alicujus personæ, significat proprietatem aliquam ejus. Si igitur Verbum sit proprium nomen Filii, significabit aliquam proprietatem ejus; et sic erunt plures proprietates in divinis quam quæ supra enumeratæ sunt.

4. Præterea, quicumque intelligit, intelligendo concipit Verbum. Sed Filius intelligit. Ergo Filius est aliquod Verbum. Etsi non est proprium Filii esse Verbum.

5. Præterea <sup>4</sup> dicitur de Filio: *Portans omnia Verbo virtutis suæ*. Ex quo Basilii <sup>5</sup> accipit quod Spiritus sanctus sit Verbum Filii. Non est ergo proprium Filii esse Verbum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit <sup>6</sup>: Verbum solus Filius accipitur <sup>7</sup>.

**CONCLUSIO.** — Verbum in divinis, cum dicatur secundum quod est proce-

dens emanatione intellectus, personæ Filii proprium nomen est.

Respondeo dicendum quod Verbum proprie dictum in divinis personaliter accipitur, et est proprium nomen personæ Filii; significat enim quamdam emanationem intellectus. Persona autem quæ procedit in divinis secundum emanationem intellectus, dicitur Filius; et hujusmodi processio dicitur generatio, ut supra ostensum est (quæst. xxvii, art. 2). Unde relinquitur quod solus Filius proprie dicatur Verbum in divinis <sup>8</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod in nobis non est idem *esse* et *intelligere*. Unde illud quod habet in nobis esse intelligibile, non pertinet ad naturam nostram. Sed esse Dei est ipsum ejus intelligere. Unde Verbum Dei non est aliquod accidens in ipso, vel aliquis effectus ejus, sed pertinet ad ipsam naturam ejus <sup>9</sup>. Et ideo oportet quod sit aliquid subsistens; quia quidquid est in natura Dei subsistit. Et ideo Damascenus dicit <sup>10</sup> quod "Verbum Dei est substantiale, et in hypostasi ens. Reliqua vero verba, scilicet nostra, virtutes sunt naturæ."

Ad secundum dicendum, quod non propter hoc error Valentini est damnatus, quia Filium dixit prolatione natum, ut ariani calumniabantur, sicut Hilarius refert <sup>11</sup>, sed propter varium modum prolationis <sup>12</sup> quem posuit; sicut patet per Augustinum <sup>13</sup>.

Ad tertium dicendum, quod in nomine Verbi eadem proprietates importatur, quæ in nomine Filii. Unde dicit Augustinus <sup>14</sup>: "Eo dicitur Verbum quo Filius." Ipsa enim nativitas Filii, quæ est proprietas personalis ejus, diversis nominibus si-

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem rejicias hæresim alogiorum negantium Verbum ponendum in divinis; sed Filium non esse Dei Verbum, unde etiam dicuntur alogii ab *a*, id est, sine, et *λόγος*, id est, verbum, quasi dicantur, sine verbo.

(2) Valentius inter gnosticos celeberrimus æonum systema admiserat, et ex illius fabulis sanctus Augustinus refert intellectum et veritatem æonas octo protulisse in honorem Patris, indeque Verbum et vitam processisse.

(3) Lib. de hæres. num. 11. (4) Heb. 1, 3.

(5) Cont. Eunom. lib. v, cap. 11.

(6) De Trin. lib. vi, cap. 11.

(7) Hoc vocabulo designari solet Dei Filius frequenter in Scripturis: *Et vocatur nomen ejus Verbum Dei* (Apoc. xix, 13). *Et Verbum caro factum est* (Joan. 1). *Tres sunt qui testimonium dant in cælo: Pater, Verbum et Spiritus sanctus* (1. Ep. v).

(8) Apud veteres aliquando legitur sermo pro verbo, ut constat ex Augustino (tract. x, 8 sup. Joan.), Cypr. (cont. Judæos, lib. ii, cap. 3), Hilar. (De Trin. lib. ii) et aliis. Sed multo rectius et frequentius verbum usitatur. Sermo enim non unam dictionem significat, sed orationem conflatilem ex pluribus dictionibus; dum verbum sit dictio simplex ac proinde Filio Dei perfectius accommodatur.

(9) Ut clarius pateat in quo Verbum divinum cum humano similitudines et dissimilitudines habeat, conferendum est D. Thomæ opuscula x et xi: *De differentia Verbi divini et humani et de natura Verbi intellectus*.

(10) De fide orth. l. i, c. 18. (11) De Trin. l. vi.

(12) Nam eandem naturam eandemque essentiam in Patre et Verbo non admittebat.

(13) Lib. de hæresibus, ubi sup.

(14) Lib. vii, cap. 11.



gnificatur; quæ Filio attribuuntur ad exprimendam diversitatem perfectionum ejus. Nam, ut ostendatur connaturalis Patri, dicitur Filius: ut ostendatur coæternus, dicitur splendor: ut ostendatur omnino similis, dicitur imago: ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur Verbum. Non autem potuit unum nomen inveniri, per quod omnia ista designarentur.

Ad *quartum* dicendum, quod eo modo convenit Filio esse intelligentem, quo convenit ei esse Deum; cum intelligere essentialiter dicatur in divinis, ut dictum est (quæst. xiv, art. 2 et 4). Est autem Filius Deus genitus, non autem generans Deus. Unde est quidem intelligens, non ut producens Verbum, sed ut Verbum procedens; prout scilicet in Deo Verbum procedens secundum rem non differt ab intellectu divino, sed relatione sola distinguitur a principio Verbi.

Ad *quintum* dicendum, quod cum de Filio dicitur, *portans omnia Verbo virtutis suæ*, Verbum figurate accipitur pro effectu Verbi. Unde glossa <sup>1</sup> ibi dicit quod Verbum sumitur pro imperio; inquantum scilicet ex effectu virtutis Verbi est quod res conserventur in esse; sicut ex effectu virtutis Verbi est quod res producantur in esse. Quod vero Basilii interpretatur Verbum pro Spiritu sancto, improprie et figurate locutus est <sup>2</sup>; prout ut Verbum alicujus dici potest omne illud quod est manifestativum ejus; sic ea ratione dicatur Spiritus sanctus Verbum Filii, quia manifestat Filium.

**ART. III. — UTRUM IN NOMINE VERBI IMPORTETUR RESPECTUS AD CREATURAM <sup>3</sup>.**

De his etiam Sent. i, dist. 27, quæst. ii, art. 3, et De verit. quæst. iv, art. 5, et quodl. iv, quæst. iv, art. 1 ad 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in nomine Verbi non importetur respectus ad creaturam. Omne enim no-

men connotans effectum in creatura essentialiter in divinis dicitur. Sed Verbum non dicitur essentialiter, sed personaliter, ut dictum est (art. 1). Ergo Verbum non importat respectum ad creaturam.

2. Præterea, quæ important respectum ad creaturas dicuntur de Deo ex tempore; ut dominus et creator. Sed Verbum dicitur de Deo ab æterno <sup>4</sup>. Ergo non importat respectum ad creaturam.

3. Præterea, Verbum importat respectum ad id a quo procedit. Si ergo importat respectum ad creaturam, sequitur quod procedat a creatura.

4. Præterea, idæ sunt plures secundum diversos respectus ad creaturas. Si igitur Verbum importat respectum ad creaturas, sequitur quod in Deo non sit unum Verbum tantum, sed plura.

5. Præterea, si Verbum importat respectum ad creaturam, hoc non est nisi inquantum creaturæ cognoscuntur a Deo. Sed Deus non solum cognoscit entia, sed etiam non entia. Ergo in Verbo importabitur respectus ad non entia: quod videtur falsum.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus <sup>5</sup>, quod "in nomine Verbi significatur non solum respectus ad Patrem, sed etiam ad illa quæ per Verbum facta sunt operativa potentia."

**CONCLUSIO.** — Cum Deus intelligendo se in productione Verbi, intelligat creaturas, in Verbi nomine intelligitur respectus ad creaturas.

Respondeo dicendum quod in Verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum igitur in mente conceptum, est representativum omnis ejus quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba, secundum diversa quæ intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum Verbum ejus est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum <sup>6</sup>. Et sicut

(1) Tum manuscripta, tum nova interlin. expresse quidem ex Lombardo, æquivalenter autem ex Primasio et Haymone.

(2) In eo loco non frustra græce diversa locutio a sancto Basilio usurpatur. Filius enim λόγος dicitur quasi substantiale Verbum ex Patris intellectu procedens intra ipsum: Spiritus autem ρῆμα quasi causale Verbum ipsiusmet Filii procedens extra ipsum in creaturas quas producit; quod ad responsionem accuratius intelligendam juvat.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas quod Verbum non refertur ad creaturas eo modo quo arianorum suspicatur hæresis, dicens: Verbum propter nos factum est. et nos per ipsum, veluti instrumentum crearet Deus, neque id substitisset, nisi nos Deus creare voluisset.

(4) Sic enim Chrysostomus et Basilii in hom. super hæc verba; ut et alii quidam in Catena aurea sancti Thomæ.

(5) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 63.

(6) Omnes conveniunt quod procedit ex co-



Dei scientia, Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva; ita Verbum Dei, ejus quod in Deo Patre est, est expressivum tantum; creaturarum vero est expressivum et operativum. Et propter hoc dicitur <sup>1</sup>: *Dixit, et facta sunt*; quia importatur in Verbo ratio factiva eorum quæ Deus facit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in nomine personæ includitur etiam natura oblique <sup>2</sup>. Nam persona est rationalis naturæ individua substantia. In nomine igitur personæ divinæ quantum ad relationem personalem non importatur respectus ad creaturam, sed importatur in eo quod pertinet ad naturam. Nihil tamen prohibet, inquantum includitur in significatione ejus essentia, quod importetur respectus ad creaturam <sup>3</sup>. Sicut enim proprium est Filio quod sit filius, ita proprium est ei quod sit genitus Deus, vel genitus creator. Et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine Verbi.

Ad *secundum* dicendum, quod cum relationes consequantur actiones, quædam nomina important relationem Dei ad creaturam, quæ consequitur actionem Dei transeuntem in exteriorem effectum; sicut creare, et gubernare; et talia dicuntur de Deo ex tempore <sup>4</sup>. Quædam vero relatio est, quæ consequitur actionem non transeuntem in exteriorem effectum, sed manentem in agente, ut scire et velle; et talia non dicuntur de Deo ex tempore. Et hujusmodi relatio ad creaturam importatur in nomine Verbi. Nec est verum, quod nomina importantia relationem Dei ad creaturas omnia dicantur ex tempore; sed sola illa nomina quæ important relationem

gnitione essentia et attributorum Dei; et ibi sistit Scotus, negatque procedere ex cognitione relationum et creaturarum. Puteanus dicit procedere ex cognitione essentia, attributorum et paternitatis; Vasquez ex cognitione etiam ipsius Verbi; Tussianus etiam ex cognitione Spiritus sancti. Alii communiter cum Thomistis docent procedere ex cognitione non solum essentia et attributorum, sed relationum et creaturarum possibilem. Ex Witassio procedit etiam ex cognitione futurorum contingentium, sed illa opinio non est Thomistarum sententia omnino opposita, siquidem agnoscunt Verbum procedere ex cognitione creaturarum futurarum, concomitanter et per accidens (Vid. Billuart, diss. v, art. 3, et Gouet, Disput. ix, art. 1 et 3).

(1) Psalm. xxxii, 9. (2) Et ea ratione respectum ad creaturas connotat.

(3) Hæc perodus omittitur in cod. alc. et in e-

consequentem actionem Dei transeuntem in exteriorem effectum, ex tempore dicuntur.

Ad *tertium* dicendum, quod creaturæ non cognoscuntur a Deo per scientiam a creaturis acceptam, sed per essentiam suam. Unde non oportet quod a creaturis procedat Verbum, licet Verbum sit expressivum creaturarum.

Ad *quartum* dicendum, quod nomen ideæ, principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturam; et ideo pluraliter dicitur in divinis, neque est personale. Sed nomen Verbi principaliter impositum est ad significandam relationem ad dicentem; et ex consequenti <sup>5</sup> ad creaturas, inquantum Deus intelligendo se, intelligit omnem creaturam. Et propter hoc in divinis est unicum tantum Verbum, et personaliter dictum.

Ad *quintum* dicendum, quod eo modo quo scientia Dei est non entium, et Verbum Dei est non entium; quia non est aliquid minus in Verbo Dei quam in scientia Dei, ut Augustinus dicit <sup>6</sup>. Sed tamen Verbum est entium, ut expressivum et factivum; non entium autem, ut expressivum et manifestativum.

## QUÆSTIO XXXV.

DE IMAGINE,

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de imagine. — Et circa hoc quærentur duo: 1. Utrum imago in divinis dicatur personaliter. — 2. Utrum sit proprium nomen Filii.

### ART. I. — UTRUM IMAGO

IN DIVINIS DICATUR PERSONALITER <sup>7</sup>.

De his etiam infra, quæst. ciii, art. 5 ad 4, ut et Sent. i, dist. 28, quæst. ii, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod *imago* non dicatur personaliter in

xemplo Nicolai; habent ed. Rom. et Patav. ambæ.

(4) Quia nempe important habitudinem ad creaturam prout jam supponitur existens actu, vel ponitur in actuali suo *esse*, quod cum tempore tantum cœpit: non enim gubernatur nisi quod jam est, nec etiam creatur nisi ut sit. Sed alia important habitudinem ad creaturam independentem ab actuali ejus *esse*, nec eam existentem supponunt; etsi velut capacem existentia respiciant: nam sciri potest quod non existit, etc.

(5) Illa significatio tantum est secundaria.

(6) De Trin. lib. xv, cap. 14.

(7) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas nomen *imaginis* recte Filio fuisse a Scripturis attributum (Col. i, 15): *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ*. (Hebr. i, 9): *Qui nunc sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus*. (Sap. vii, 26): *Candor est*

divinis. Dicit enim Augustinus <sup>1</sup>: "Una est sanctæ Trinitatis divinitas et imago, ad quam factus est homo. „ Igitur *imago* dicitur essentialiter et non personaliter.

2. Præterea, Hilarius dicit <sup>2</sup> quod "imago est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens. „ Sed species, sive forma, in divinis dicitur essentialiter. Ergo et *imago*.

3. Præterea, imago ab imitando dicitur; in quo importatur prius et posterius. Sed in divinis personis nihil est prius et posterius. Ergo *imago* non potest esse nomen personale in divinis.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus <sup>3</sup>: "Quid est absurdius quam imaginem ad se dici? „ Ergo *imago* in divinis relative dicitur. Et sic est nomen personale.

CONCLUSIO. — Cum imaginis nomen originem in divinis importet, personaliter in divinis dicitur.

Respondeo dicendum quod de ratione imaginis est similitudo. Non tamen quæcumque similitudo sufficit ad rationem imaginis, sed similitudo quæ est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maxime videtur esse figura. Videmus enim quod diversorum animalium secundum speciem, sunt diversæ figuræ; non autem diversi colores. Unde si depingatur color alicujus rei in pariete, non dicitur esse imago nisi depingatur figura. Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit vel figuræ; sed requiritur ad rationem imaginis origo; quia, ut Augustinus dicit <sup>4</sup>, "unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum. „ Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei <sup>5</sup>. Ea vero quæ processione sive originem important in divinis, sunt personalia. Unde hoc nomen, *imago*, est nomen personale.

*enim lucis æternæ et speculum sine macula Dei majestatis et imago bonitatis illius.*

(1) Vel Fulgentius inter opera Augustini (De fide ad Petr. cap. 1), ut jam sæpe.

(2) De synodis. (3) De Trin. lib. vii, cap. 1.

(4) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 74.

(5) Hinc tres ad imaginem requiruntur conditiones: 1. quod sit similis, et ea quæ sunt similia partim conveniunt, partim differunt; 2. quod sit similis in specie vel figura; 3. quod sit similis ex modo processionis. scilicet quod illius similitudo originem trahat ex

Ad *primum* ergo dicendum, quod imago proprie dicitur quod procedit ad similitudinem alterius. Illud autem, ad cujus similitudinem aliquid procedit, proprie dicitur exemplar; improprie vero imago. Sic tamen Augustinus <sup>6</sup> utitur nomine imaginis cum dicit, divinitatem sanctæ Trinitatis esse imaginem ad quam factus est homo.

Ad *secundum* dicendum, quod *species*, prout ponitur ab Hilario <sup>7</sup> in definitione imaginis, importat formam deductam in aliquo ab alio. Hoc enim modo imago dicitur esse species alicujus, sicut id quod assimilatur alicui, dicitur forma ejus; inquantum habet formam illi similem.

Ad *tertium* dicendum, quod imitatio in divinis personis non significat posterioritatem, sed solam assimilationem.

#### ART. II. — UTRUM NOMEN IMAGINIS SIT PROPRIUM FILIO <sup>8</sup>.

De his etiam Sent. i, dist. 28, quæst. ii, art. 3, et dist. 31, quæst. iii, art. 1, et ad Hebr. i, lect. 2.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod nomen imaginis non sit proprium Filio: quia, ut dicit Damascenus <sup>9</sup>, "Spiritus sanctus est imago Filii. „ Non est ergo proprium Filii.

2. Præterea, de ratione imaginis est similitudo cum expressione, ut Augustinus dicit <sup>10</sup>. Sed hoc convenit Spiritui sancto: procedit enim ab alio secundum modum similitudinis. Ergo Spiritus sanctus est imago; et ita non est proprium Filii quod sit imago.

3. Præterea, homo etiam dicitur imago Dei, secundum illud <sup>11</sup>: *Vir non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est.* Ergo non est proprium Filio.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>12</sup> quod "solus Filius est imago Patris. „

CONCLUSIO. — Cum Filius in divinis procedat ut Verbum, Spiritus autem sanctus ut amor; nomen imaginis proprium est Filio, non autem Spiritui sancto.

eo cujus est imago, idque vi et modo processionis. Super hæc fundatur articuli sequentis processus; si enim non ita intelliguntur hæc conditiones, imaginis nomen Spiritui sancto convenire posset. (6) Vel Fulgent. loc. in arg. cit.

(7) Loc. in arg. cit.

(8) In Scripturis imaginis nomen Dei Filio frequentissime attribuitur, dum e contra nusquam Spiritui sancto conceditur. Hinc in dictis suis doctores latini convenientius quam doctores græci Scripturæ sacræ locutionem imitantur. (9) De fide orth. lib. i, cap. 18.

(10) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 74.

(11) 1. Cor. xi, 7. (12) De Trin. lib. vii, cap. 2.



Respondeo dicendum quod doctores Græcorum communiter dicunt Spiritum sanctum esse imaginem Patris et Filii<sup>1</sup>. Sed doctores latini soli Filio attribuant nomen imaginis. Non enim invenitur in canonica Scriptura, nisi de Filio. Dicitur enim<sup>2</sup>: *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus creaturæ*. Et<sup>3</sup>: *Qui cum sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus*. Hujus autem rationem assignant quidam ex hoc quod Filius convenit cum Patre non solum in natura, sed etiam in notione principii; Spiritus autem sanctus non convenit cum Filio, nec cum Patre in aliqua notione. Sed hoc non videtur sufficere: quia sicut secundum relationes non attenditur in divinis neque æqualitas, neque inæqualitas, ut Augustinus dicit<sup>4</sup>, ita neque similitudo, quæ requiritur ad rationem imaginis. — Unde alii dicunt quod Spiritus sanctus non potest dici imago Filii, quia imaginis non est imago; neque etiam imago Patris, quia imago refertur immediate ad id cuius est imago; Spiritus sanctus autem refertur ad Patrem per Filium: neque etiam est imago Patris et Filii, quia sic esset una imago duorum; quod videtur impossibile. Unde relinquitur quod Spiritus sanctus nullo modo sit imago. Sed hoc nihil est: quia Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, ut infra dicetur (quæst. xxxvi, art. 4). Unde nihil prohibet sic Patris et Filii, inquantum sunt unum, esse unam imaginem; cum etiam homo totius Trinitatis sit una imago. Et ideo aliter dicendum est quod sicut Spiritus sanctus, quamvis sua processione accipiat naturam Patris, sicut et Filius, non tamen dicitur *natus*; ita, licet accipiat speciem similem Patris, non dicitur imago: quia Filius procedit ut Verbum, de cuius ratione est similitudo speciei ad id a quo procedit; non autem de ratione amoris, quamvis hoc conveniat amoris qui est Spiritus sanctus, inquantum est amor divinus<sup>5</sup>.

(1) Sive Filii tantum immediate, sed eo ipso Patris veluti mediate, quia est Filius imago Patris.

(2) Col. i, 15. (3) Heb. i, 3.

(4) De Trin. lib. v, cap. 6.

(5) Hinc imaginis nomen non Spiritui sancto convenit, quia non ita procedit ut ex vi processionis suæ secundum speciem consideratæ debeat esse similis, ut videre est (quæst. xxvii, art. 4). Et sic deest ultima conditio quæ ad rationem imaginis requiritur.

(6) Præcise sumpta ut sic et simpliciter, prout

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus et alii doctores Græcorum communiter utuntur nomine imaginis pro perfecta similitudine<sup>6</sup>.

Ad secundum dicendum, quod licet Spiritus sanctus sit similis Patri et Filio, non tamen sequitur quod sit imago, ratione jam dicta (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod imago aliqujus dupliciter in aliquo invenitur; uno modo, in re ejusdem naturæ secundum speciem; ut imago regis invenitur in filio suo: alio modo, in re alterius naturæ; sicut imago regis invenitur in denario. Primo autem modo Filius est imago Patris; secundo autem modo dicitur homo imago Dei. Et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed et ad imaginem; per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de Filio Dei non potest dici quod sit ad imaginem, quia est perfecta Patris imago.

## QUÆSTIO XXXVI.

### DE PERSONA SPIRITUS SANCTI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem prædictam considerandum est de his quæ pertinent ad personam Spiritus sancti; quia non solum dicitur *Spiritus sanctus*, sed etiam *Amor* et *Donum Dei*. Circa Spiritum sanctum ergo queruntur quatuor: 1. Utrum hoc nomen, *Spiritus sanctus*, sit proprium alicujus divinæ personæ. — 2. Utrum illa persona divina, quæ *Spiritus sanctus* dicitur, procedat a Patre et Filio. — 3. Utrum procedat a Patre per Filium. — 4. Utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti.

#### ART. I. — UTRUM HOC NOMEN, SPIRITUS SANCTUS, SIT PROPRIUM NOMEN ALICUJUS DIVINÆ PERSONÆ?

De his etiam in 2 2, quæst. xiv, art. 1, ut et Sent. 1, dist. 10, art. 4, et Cont. gent. lib. iv, cap. 19, et De malo, quæst. iii, art. 14, et Opusc. ii, cap. 46 et 47.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *Spiritus sanctus*, non sit proprium nomen alicujus divinæ per-

solam unius cum alio conformitatem dicit juxta vim græcæ vocis *εἰς ὃν* quæ tantum *assimilationem* significat; non ut unius ex alio expressionem formaliter importat; quod omnino ad imaginem requiritur; ut ex prædictis patet.

(7) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem rejicias errorem macedonianorum dicentium Spiritum sanctum creatum esse et non esse Deum, hæresim Samosetani, Sabellii et omnium aliorum qui quocumque modo Trinitatem impugnaverunt.



sonæ: nullum enim nomen commune tribus personis est proprium alicujus personæ. Sed hoc nomen, *Spiritus sanctus*, est commune tribus personis. Ostendit enim Hilarius <sup>1</sup> in Spiritu Dei aliquando significari Patrem; ut cum dicitur <sup>2</sup>: *Spiritus Domini super me*; aliquando significari Filium; ut cum dicitur <sup>3</sup>: *In Spiritu Dei ejicio dæmonia*, naturæ suæ potestate ejicere se dæmonia demonstrans: aliquando de Spiritu sancto; ut ibi <sup>4</sup>: *Effundam de Spiritu meo super omnem carnem*. Ergo hoc nomen, Spiritus sanctus, non est proprium alicujus divinæ personæ.

2. Præterea, nomina divinarum personarum ad aliquid dicuntur, ut Boetius dicit <sup>5</sup>. Sed hoc nomen, Spiritus sanctus, non dicitur ad aliquid. Ergo hoc nomen non est proprium divinæ personæ.

3. Præterea, quia Filius est nomen alicujus divinæ personæ, non potest dici Filius hujus vel illius. Dicitur autem Spiritus hujus vel illius hominis; ut enim habetur <sup>6</sup>: *Dicit Dominus ad Moysen: De spiritu tuo accipiam, tradamque eis*. Et <sup>7</sup>: *Requievit spiritus Eliæ super Eliseum*. Ergo Spiritus sanctus non videtur esse proprium nomen alicujus divinæ personæ.

Sed contra est, quod dicitur <sup>8</sup>: *Tres sunt qui testimonium dant in celo: Pater, Verbum, et Spiritus*. Ut autem Augustinus dicit <sup>9</sup>: Cum quæritur, Quid tres? dicimus, Tres personæ. Ergo Spiritus sanctus est nomen divinæ personæ.

CONCLUSIO. — Spiritus sancti nomen proprium est personæ divinæ procedentis, ut amor.

Respondeo dicendum quod cum sint duæ processiones in divinis, altera earum, quæ est per modum amoris, non habet proprium nomen, ut supra dictum est (qu. xxvii, art. 4 ad 3). Unde et relationes quæ secundum hujusmodi processionem accipiuntur, innominatæ sunt <sup>10</sup>, ut etiam supra dictum est (quæst. xxviii, art. 4). Propter quod et nomen personæ

hoc modo procedentis, eadem ratione non habet proprium nomen. Sed sicut sunt accommodata aliqua nomina ex usu loquentium ad significandum prædictas relationes, cum nominamus eas nomine *processionis* et *spirationis* <sup>11</sup>, quæ secundum proprietatem significationis magis videntur significare actus notionales quam relationes; ita ad significandum divinam personam quæ procedit per modum amoris, accommodatum est ex usu Scripturæ hoc nomen, *Spiritus sanctus*. Et hujus quidem convenientiæ ratio sumi potest ex duobus. Primo quidem, ex ipsa communitate ejus quod dicitur Spiritus sanctus. Ut enim Augustinus dicit <sup>12</sup> quia Spiritus sanctus communis est ambobus, id vocatur ipse proprie quod ambo communiter. Nam et Pater est Spiritus, et Filius est Spiritus; et Pater est sanctus, et Filius est sanctus. Secundo vero, ex propria significatione. Nam nomen *spiritus* in rebus corporeis impulsione quamdam et motionem significare videtur; nam flatum et ventum spiritum nominamus. Est autem proprium amoris quod moveat et impellat voluntatem amantis in amatum. Sanctitas vero illis rebus attribuitur, quæ in Deum ordinantur. Quia igitur persona divina procedit per modum amoris quo Deus amatur, convenienter Spiritus sanctus nominatur <sup>13</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dico, Spiritus sanctus, prout sumitur in virtute duarum dictionum, commune est toti Trinitati; quia nomine *spiritus* significatur immaterialitas divinæ substantiæ. Spiritus enim corporeus invisibilis est, et parum habet de materia. Unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuiamus. Per hoc vero quod dicitur, *sanctus*, significatur puritas divinæ bonitatis. Si autem accipiatur hoc quod dico, Spiritus sanctus, in vi unius dictionis, sic ex usu Ecclesiæ est accommodatum ad significandam unam trium persona-

(1) De Trin. lib. viii. (2) Is. lxi, 1.

(3) Matth. xii, 28. (4) Joel ii, 28. (5) De Trin.

(6) Num. xi, 17. (7) IV. Reg. ii, 15.

(8) I. Joan. ult. 7. (9) De Trin. lib. vii, c. 4.

(10) Sive proprium nomen per quod specialiter exprimentur, non habent.

(11) Passivo sensu sumptæ, prout relationem Spiritus sancti, et illius processionem accommodare significant.

(12) De Trin. lib. xv, cap. 17, et lib. v, cap. 11.

(13) Veteres Patres ad designandam tertiam Trinitatis personam non semper hac voce exclusive uti sunt. Complures enim, etiam ex illis qui post concilium Nicæum floruerunt, illam Filio attribuerant. Ita sanctus Barnabas (Epist. num. 9), Hermas (lib. iii, sim. 5), sanctus Ignatius (Epist. ad Smyrn.), sanctus Justinus (Apolo- log. ii), Tatianus (Orat. ad Græc. i), Tertullianus (Apolo- g. cap. 21), sanctus Cyprianus (De idolol. vanit.), Lact. (lib. iv, cap. 6 et 8).

rum<sup>1</sup>, scilicet quæ procedit per modum amoris; ratione jam dicta (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod licet hoc quod dico, *Spiritus sanctus*, relative non dicatur; tamen pro relativo ponitur, in quantum est accommodatum ad significandam personam sola relatione ab aliis distinctam. Potest tamen intelligi in nomine aliqua relatio, si Spiritus sanctus intelligatur quasi *spiratus*.

Ad tertium dicendum, quod in nomine Filii intelligitur sola relatio ejus qui est a principio ad principium; sed in nomine Patris intelligitur relatio principii; et similiter in nomine Spiritus, prout importat quamdam vim motivam. Nulli autem creaturæ competit esse principium respectu alicujus divinæ personæ, sed e converso<sup>2</sup>. Et ideo potest dici: *Pater noster*, et *Spiritus noster*; non tamen potest dici: *Filius noster*.

#### ART. II. — UTRUM SPIRITUS SANCTUS PROCEDAT A FILIO<sup>3</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 11, art. 1, et De potent. quæst. x, art. 4, et Opusc. I, c. 49, 50, 51, et Opusc. II, c. 49, et Cont. gent. lib. IV, c. 24 et 25.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus non procedat a Filio. Quia, secundum Dionysium<sup>4</sup>, "Non est audendum dicere aliquid de substantiali divinitate, præter ea quæ divinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa." Sed in Scriptura sacra non exprimitur quod Spiritus sanctus a Filio procedat, sed solum quod procedat a Patre; ut patet<sup>5</sup>: *Spiritum veritatis qui a Patre procedit*. Ergo Spiritus sanctus non procedit a Filio.

2. Præterea, in Symbolo Constantino-politanæ synodi<sup>6</sup> (can. VII) sic legitur: *Credimus in Spiritum sanctum Dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et glorificandum*. Nullo igitur modo debuit addi in Symbolo nostro, quod Spiritus sanctus procedat a Filio; sed videntur esse anathematis rei qui hoc addiderunt.

3. Præterea, Damascenus<sup>7</sup> dicit: "Spiritum sanctum ex Patre dicimus, et Spiritum Patris nominamus: ex Filio autem Spiritum sanctum non dicimus; Spiritum vero Filii nominamus." Ergo Spiritus sanctus non procedit a Filio.

4. Præterea, nihil procedit ab eo, in quo quiescit. Sed Spiritus sanctus quiescit in Filio. Dicitur enim in legenda beati Andreæ: "Pax vobis, et universis qui credunt in unum Deum Patrem, et unum Filium ejus unicum Dominum nostrum Jesum Christum et in unum Spiritum sanctum procedentem ex Patre, in Filio permanentem." Ergo Spiritus sanctus non procedit a Filio.

5. Præterea, Filius procedit ut Verbum. Sed spiritus noster in nobis non videtur procedere a verbo nostro. Ergo Spiritus sanctus non procedit a Filio.

6. Præterea, Spiritus sanctus perfecte procedit a Patre. Ergo superfluum est dicere quod procedit a Filio.

7. Præterea, in perpetuis non differunt esse et posse, ut dicitur<sup>8</sup>, et multo minus in divinis. Sed Spiritus sanctus potest distingui a Filio, etiamsi ab eo non procedat. Dicit enim Anselmus<sup>9</sup>: "Habent utique a Patre esse Filius et Spiritus sanctus, sed diverso modo; quia alter nascendo, et alter procedendo, ut alii sint per hoc ab invicem." Et postea subdit<sup>10</sup>: "Nam si per aliud non essent plures Filius et Spiritus sanctus, per hoc solum essent diversi." Ergo Spiritus sanctus distinguitur a Filio ab eo non existens<sup>11</sup>.

Sed contra est, quod dicit Athanasius in Symbolo<sup>12</sup>: "Spiritus sanctus a Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens."

CONCLUSIO. — Spiritus sanctus ita necessario procedit a Filio, quod si non procederet, non distingueretur ab eo personaliter

Respondeo dicendum quod necesse est dicere Spiritum sanctum a Filio esse. Si

(1) Quoad sensum scilicet. Alioqui quoad syllabas ipsas et voce tenus interdum Ecclesia separat vel transponit, ut et Scriptura, etsi raro.

(2) Patri et Spiritui competit esse principium respectu nostri, non solum creans, conservans et gubernans, sed etiam movens et impellens nos.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem multiphrem confundas hæresim græcorum et armenorum dicentium quod Spiritus sanctus a Filio non procedat et quod hæc verba, *Filioque*, illicite et irrationabiliter a Romana Ecclesia symbolo fuisse apposita.

(4) De div. nom. cap. 1. (5) Joan. xv, 26.

(6) Quæ secunda œcumenica seu generalis, prima autem Constantinopolitana fuit, habita sub Damasi pontificatu anno 381.

(7) De fide orth. lib. I, cap. 11.

(8) Physic. lib. III, text. 32.

(9) Lib. de process. Spir. S., c. 2. (10) Cap. 4.

(11) Id est quamvis ab eo non existat.

(12) Nec ut Athanasii tantum auctoritas accipi debet, sed Ecclesiæ quæ hoc Symbolum veluti regulam christianæ fidei voluit esse, cum publice in Officio decantari præcepit.



enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui <sup>1</sup>. Quod ex supra dietis patet (qu. xxvii, art. 3, et quæst. xxx, art. 2). Non enim est possibile dicere quod secundum aliquid absolutum divinæ personæ ab invicem distinguantur; quia sequeretur quod non esset trium una essentia. Quidquid enim in divinis absolute dicitur ad unitatem essentiæ pertinet. Relinquitur ergo quod solum relationibus divinæ personæ ab invicem distinguantur. Relationes autem personas distinguere non possunt, nisi secundum quod sunt oppositæ. Quod ex hoc patet quia Pater habet duas relationes, quarum una refertur ad Filium, et alia ad Spiritum sanctum: quæ tamen, quia non sunt oppositæ, non constituunt duas personas, sed ad unam tantum personam Patris pertinent. Si autem in Filio et Spiritu sancto non esset invenire nisi duas relationes, quibus uterque refertur ad Patrem, illæ relationes non essent ad invicem oppositæ; sicut neque duæ relationes, quibus Pater refertur ad illos. Unde, sicut persona Patris est una; ita sequeretur quod persona Filii et Spiritus sancti esset una, habens duas relationes oppositas duabus relationibus Patris. Hoc autem est hæreticum, cum tollat fidem Trinitatis. Oportet ergo quod Filius et Spiritus sanctus ad invicem referantur oppositis relationibus <sup>2</sup>. Non autem possunt esse in divinis aliæ relationes oppositæ, nisi relationes originis, ut supra probatum est (quæst. xxviii, art. 4). Oppositæ autem relationes originis accipiuntur secundum principium, et secundum quod est a principio. Relinquitur ergo quod necesse est dicere, vel Filium esse a Spiritu sancto, quod nullus dicit, vel Spiritum sanctum esse a Filio, quod nos confitemur. Et huic quidem consonat ratio processionis utriusque. — Dietum est enim supra (quæst. xxvii, art. 2 et 4, et quæst. xxviii, art. 4), quod Filius procedit per modum intellectus, ut Verbum; Spiritus sanctus autem per modum voluntatis, ut amor,

(1) Hanc sententiam amplectuntur non solum thomistæ, sed etiam communiter omnes theologi. Scotistæ tamen non negant Filium a Spiritu sancto per spirationem activam distinguere, sed volunt quod etiam ita per filiationem distinguatur, ut, ablata per impossibile spiratione activa, nihilominus distinctus foret.

(2) Eadem ratione potissimum utitur concilium Florentinum contra Græcos qui illud dogma negare volebant.

Necesse est autem quod amor a Verbo procedat: non enim aliquid amamus nisi quod conceptione mentis apprehendimus. Unde et secundum hoc manifestum est quod Spiritus sanctus procedit a Filio. — Ipse etiam ordo rerum hoc docet. Nusquam enim hoc invenimus quod ab uno procedant plura absque ordine, nisi in illis quæ solum materialiter differunt; sicut unus faber producit multos cultellos materialiter ab invicem distinctos, nullum ordinem habentes ad invicem. Sed in rebus in quibus non est sola materialis distinctio, semper invenitur in multitudine productorum aliquis ordo. Unde etiam in ordine creaturarum productarum decet divinæ sapientiæ manifestatur. Si ergo ab una persona Patris procedunt duæ personæ, scilicet Filius et Spiritus sanctus, oportet esse aliquem ordinem eorum ad invicem; nec potest aliquis ordo aliis assignari, nisi ordo naturæ, quo alius est ex alio. Non est igitur possibile dicere quod Filius et Spiritus sanctus sic procedant a Patre, quod neuter eorum procedat ab alio; nisi quis poneret in eis materiale distinctionem; quod est impossibile. — Unde etiam ipsi Græci processionem Spiritus sancti aliquem ordinem habere ad Filium intelligunt. Concedunt enim Spiritum sanctum esse spiritum Filii, et esse a Patre per Filium; et quidam eorum dicuntur concedere quod sit a Filio, vel profuat ab eo; non tamen quod procedat <sup>3</sup>, quod videtur vel ex ignorantia vel ex protervia esse. Quia si quis recte consideret, inveniet processionis Verbum inter omnia quæ ad originem qualemcumque pertinent, communissimum esse. Utimur enim eo ad designandum qualemcumque originem; sicut quod linea procedit a puncto, radius a sole, rivus a fonte; et similiter in quibuscumque aliis. Unde ex quocumque alio ad originem pertinente, potest concludi quod Spiritus sanctus procedit a Filio.

Ad primum ergo dicendum, quod de Deo dicere non debemus quod in sacra

(3) Notandum est equidem Græcos non negasse, nec negare omnem relationem Spiritus sancti ad Filium. Concedunt enim Spiritum esse spiritum Filii et esse a Patre per Filium, imo quod sit a Filio, quod effluat, quod scaturiat, emanet, spiretur a Filio, non tamen quod ab illo procedat. Unde, ut ait divus Thomas, quæstio de nomine potius quam de re moveri et ex ignorantia vel ex protervia oriri videtur.



Scriptura non invenitur, vel per verba, vel per sensum. Licet autem per verba non inveniatur in sacra Scriptura quod Spiritus sanctus procedit a Filio, invenitur tamen quantum ad sensum; et præcipue ubi dicit Filius <sup>1</sup> de Spiritu sancto loquens: *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet*. Regulariter etiam in sacra Scriptura tenendum est, quod id quod de Patre dicitur, oportet de Filio intelligi, etiamsi dictio exclusiva addatur, nisi solum in illis in quibus Pater et Filius secundum oppositas relationes distinguuntur. Cum enim Dominus <sup>2</sup> dicit: *Nemo novit Filium nisi Pater*, non excluditur quin Filius seipsum cognoscat. Sic igitur, cum dicitur quod Spiritus sanctus a Patre procedit, etiamsi adderetur quod a solo Patre procedit, non excluderetur inde Filius; quia quantum ad hoc quod est esse principium Spiritus sancti, non opponuntur Pater et Filius; sed solum quantum ad hoc quod hic est pater et ille filius.

Ad secundum dicendum, quod in quolibet concilio institutum fuit symbolum aliquod propter errorem aliquem qui in concilio damnabatur. Unde sequens concilium non faciebat aliud symbolum quam primum, sed id quod implicite continebatur in primo symbolo, per aliqua addita explanabatur contra hæreses insurgentes. Unde in determinatione Chalcedonensis synodi dicitur quod "illi qui fuerunt congregati in concilio Constantinopolitano, doctrinam de Spiritu sancto tradiderunt; non quod minus esset in præcedentibus qui apud Nicæam congregati sunt, inferentes; sed intellectum eorum adversus hæreticos declarantes. „ Quia igitur in tempore antiquiorum conciliorum nondum exortus fuerat error dicentium Spiritum sanctum non procedere a Filio, non fuit necessarium quod hoc explicate poneretur. Sed postea insurgente errore

quorundam, in quodam concilio in Occidentalibus partibus congregato, expressum fuit auctoritate romani pontificis <sup>3</sup>, cujus auctoritate etiam antiqua concilia congregabantur et confirmabantur. Continebatur tamen implicite in hoc ipso quod dicebatur Spiritus sanctus a Patre procedere <sup>4</sup>.

Ad tertium dicendum, quod Spiritum sanctum non procedere a Filio, primo fuit a nestorianis introductum; ut patet in quodam symbolo nestorianorum damnato in Ephesina synodo. Et hunc errorem secutus fuit Theodoretus nestorianus <sup>5</sup>, et plures post ipsum: inter quos fuit etiam Damascenus. Unde in hoc, ejus sententiæ non est standum. Quamvis a quibusdam dicatur quod Damascenus sicut non confitetur Spiritum sanctum esse a Filio, ita etiam non negat ex vi illorum verborum <sup>6</sup>.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod Spiritus sanctus dicitur quiescere vel manere in Filio, non excluditur quin ab eo procedat; quia et Filius in Patre manere dicitur, cum tamen a Patre procedat. Dicitur etiam Spiritus sanctus in Filio quiescere; vel sicut amor amantis quiescit in amato; vel quantum ad humanam naturam Christi, propter id quod scriptum est <sup>7</sup>: *Super quem videris spiritum descendantem et manentem super eum, hic est qui baptizat* <sup>8</sup>.

Ad quintum dicendum, quod Verbum in divinis non accipitur secundum similitudinem verbi vocalis, a quo non procedit Spiritus; quia sic tantum metaphorice diceretur; sed secundum similitudinem verbi mentalis, a quo amor procedit.

Ad sextum dicendum, quod per hoc quod Spiritus sanctus perfecte procedit a Patre, non solum non superfluum est dicere quod Spiritus sanctus procedat a Filio, sed omnino necessarium, quia una virtus est Patris et Filii; et quid-

(1) Joan. xvi, 14.

(2) Matth. xi, 27.

(3) Damasi nempe, ut multi putant, in concilio ipso Romano ad confirmandum Constantinopolitanum secundum celebratu; quia Constantinopolitanum interesse nulli Latini potuerunt.

(4) Processio Spiritus sancti a Filio, implicite in symbolo Constantinopolitano continebatur, inquantum continetur ibi, quod procedit a Patre, quia, quod de Patre dicitur, oportet et de Filio intelligi, cum in nullo differat nisi quia hic est Filius et ille Pater, ait ipse beatus Thomas (De potent. qu. x, art. 4 ad 13).

(5) Ita sentiunt Hugo Ethesianus, Bellarminus,

Potavius et alii, quamvis Theodoretum excusare quidam nitantur recentiores. Sed quidquid sit, certum est hunc errorem non ulterius serpsisse.

(6) Imo tantum vult non esse a Filio sicut a principali spiratore, sed per Filium; quod coincidit cum Latinis, ut expressum est in concilio Florentino, ubi proinde illis acquieverunt tandem Græci.

(7) Joan. i, 33.

(8) Adde quod Baronius in Martyrologio, 30 novembris, ea verba quæ referuntur in argumento, nec in antiquis exemplaribus nec editis a Mombratio haberi notat, proindeque suspectam fidem redolere, quamvis illa Surius refert.

quid est a Patre, necesse est esse a Filio nisi proprietati filiationis repugnet. Non enim Filius est a seipso, licet sit a Patre.

Ad septimum dicendum, quod Spiritus sanctus distinguitur personaliter a Filio in hoc quod origo unius distinguitur ab origine alterius. Sed ipsa differentia originis est per hoc quod Filius est solum a Patre, Spiritus sanctus vero a Patre et Filio. Non enim aliter processiones distinguerentur; sicut supra ostensum est (in corp. art. et quæst. xxvii).

**ART. III. — UTRUM SPIRITUS SANCTUS  
PROCEDAT A PATRE PER FILIUM<sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. i, dist. 12, art. 3, et Opusc. ii, cap. 40, et Opusc. ix, cap. 27.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus non procedat a Patre per Filium. Quod enim procedit ab aliquo per aliquem, non procedit ab eo immediate. Si igitur Spiritus sanctus procedit a Patre per Filium, non procedit a Patre immediate: quod videtur inconueniens.

2. Præterea, si Spiritus sanctus procedat a Patre per Filium, non procedit a Filio nisi propter Patrem, sed propter quod unumquodque, et illud magis<sup>2</sup>. Ergo magis procedit a Patre quam a Filio.

3. Præterea, Filius habet esse per generationem. Si igitur Spiritus sanctus est a Patre per Filium, sequitur quod prius generetur Filius; et postea procedat Spiritus sanctus. Et sic processio Spiritus sancti non est æterna; quod est hæreticum.

4. Præterea, cum aliquis dicitur per aliquem operari, potest e converso dici. Sicut enim dicimus quod rex operatur per ballivum, ita potest dici quod ballivus operatur per regem. Sed nullo modo dicimus quod Filius spiret Spiritum sanctum per Patrem. Ergo nullo modo potest dici quod Pater spiret Spiritum sanctum per Filium.

Sed contra est quod Hilarius dicit<sup>3</sup>:  
" Conserva hanc, oro, fidei meæ religionem, ut semper obtineam Patrem, sci-

licet te, et Filium tuum una tecum adorem: et Spiritum sanctum tuum, qui ex te per unigenitum tuum est, promerear. "

**CONCLUSIO.** — Cum Filius a Patre habeat quod ab eo Spiritus sanctus procedat, Pater per ipsum Filium spirare Spiritum sanctum dicitur.

Respondeo dicendum quod in omnibus locutionibus in quibus dicitur aliquis per aliquem operari, hæc præpositio, *per*, designat in causali aliquam causam seu principium illius actus. Sed cum actio sit media inter faciens et factum, quandoque illud causale cui adjungitur hæc præpositio, *per*, est causa actionis, secundum quod exit ab agente; et tunc est causa agentis quod agit; sive sit causa finalis, sive formalis, sive effectiva vel motiva. Finalis quidem; ut si dicamus quod artifex operatur per cupiditatem lucri. Formalis vero; ut si dicamus quod operatur per artem suam. Motiva vero, ut si dicamus quod operatur per imperium alterius. Quandoque vero dictio causalis, cui adjungitur hæc præpositio, *per*, est causa actionis, secundum quod terminatur ad factum; ut cum dicimus, artifex operatur per martellum. Non enim significatur quod martellus sit causa artificis quod agit; sed quod sit causa artificiato, ut ab artifice procedat; et quod hoc ipsum habeat ab artifice. Et hoc est quod quidam dicunt, quod hæc præpositio, *per*, quandoque notat auctoritatem in recto; ut cum dicitur, *Rex operatur per ballivum*: quandoque autem in obliquo; ut cum dicitur, *ballivus operatur per regem*. Quia igitur Filius habet a Patre quod ab eo procedat Spiritus sanctus, potest dici quod Pater per Filium spiret Spiritum sanctum, vel quod Spiritus sanctus procedat a Patre per Filium; quod idem est.

Ad primum ergo dicendum, quod in qualicet actione est duo considerare, scilicet suppositum agens, et virtutem qua agit; sicut ignis calefacit calore. Si igitur in Patre et Filio consideretur

*vero principium subsistentie Spiritus sancti sicut et Patrem.*

(2) Ubi proinde præmissarum assensus assensui conclusionis antefertur, quia conclusioni assentimur propter præmissas; et exemplum affertur ejus quem quis propter alium amat; adeoque plus amat illum propter quem amat istum, etc.

(3) De Trin. lib. xii.

(1) Ita locuti sunt Patres græci et inter latinos S. Hilarius (De Trin. lib. xii), et hanc locutionem sic interpretatur concilium Florentinum: *Definimus quod Spiritus sanctus a Patre et Filio æternaliter est... declarantes quod id quod sancti auctiores et Patres dicunt ex Patre per Filium procedere Spiritum sanctum, ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur, Filium quoque esse, secundum Græcos quidem causam, secundum Latinos*



virtus qua spirant Spiritum sanctum, non cadit ibi aliquod medium; quia hæc virtus est una et eadem. Si autem considerentur ipsæ personæ spirantes, sic cum Spiritus sanctus communiter procedat a Patre et Filio, invenitur Spiritus sanctus immediate a Patre procedere, inquantum est ab eo: et mediate, inquantum est a Filio: et sic dicitur a Patre procedere per Filium. Sicut etiam Abel processit immediate ab Adam, inquantum Adam fuit pater ejus; et mediate, inquantum Eva fuit mater ejus quæ processit ab Adam. Licet hoc exemplum materialis processionis ineptum videatur ad significandam immaterialem processionem divinarum personarum <sup>1</sup>.

Ad secundum dicendum, quod si Filius acciperet a Patre aliam virtutem numero ad spirandum Spiritum sanctum, sequeretur quod esset sicut causa secunda et instrumentalis; et sic magis procederet a Patre quam a Filio. Sed una et eadem numero virtus spirativa est in Patre et Filio: et ideo æqualiter procedit ab utroque. Licet aliquando dicatur principaliter <sup>2</sup> vel proprie procedere de Patre, propter hoc quod Filius habet hanc virtutem a Patre.

Ad tertium dicendum, quod sicut generatio Filii est coæterna generanti, unde non prius fuit Pater <sup>3</sup> quam gigneret Filium, ita processio Spiritus sancti est coæterna suo principio. Unde non fuit prius Filius genitus quam Spiritus sanctus procederet; sed utrumque æternum est.

Ad quartum dicendum, quod cum aliquis dicitur per aliquid operari, non semper recipitur conversio <sup>4</sup>. Non enim dicimus quod martellus operetur per

fabrum; dicimus autem quod ballivus operatur per regem: quia ballivi est agere, cum sit dominus sui actus; martelli autem non est agere, sed solum agi; unde non designatur nisi ut instrumentum. Dicitur autem ballivus operari per regem, quamvis hæc præpositio, *per*, denotet medium; quia quanto suppositum est prius in agendo, tanto virtus ejus est immediatior effectui; quia virtus causæ primæ conjungit causam secundam suo effectui. Unde et prima principia dicuntur immediata in demonstrativis scientiis. Sic igitur inquantum ballivus est medius secundum ordinem suppositorum agentium, dicitur rex operari per ballivum; secundum ordinem vero virtutum, dicitur ballivus operari per regem; quia virtus regis facit quod actio ballivi consequatur effectum <sup>5</sup>. Ordo autem non attenditur inter Patrem et Filium quantum ad virtutem, sed solum quantum ad supposita. Et ideo dicitur quod Pater spirat per Filium; et non e converso.

#### ART. IV. — UTRUM PATER ET FILIUS

SINT UNUM PRINCIPIUM SPIRITUS SANCTI <sup>6</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 11, art. 2, 3, 4, et Cont. gent. lib. IV, cap. 25, et Opusc. IX, cap. 25, et Joan. VIII, lect. 3, et Joan. XV, lect. item 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater et Filius non sint unum principium Spiritus sancti. Quia Spiritus sanctus non videtur a Patre et Filio procedere inquantum sunt unum; neque in natura, quia Spiritus sanctus sic etiam procederet a seipso, qui est unum cum eis in natura; neque etiam inquantum sunt unum in aliqua proprietate, quia una proprietas non potest esse duorum suppositorum, ut videtur. Ergo Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, ut sunt plures <sup>7</sup>. Non ergo Pa-

et altera magis immediata ratione suppositi, ut patet ex exemplo hic allegato. Sed ordo qui est inter Patrem et Filium non est secundum virtutem, quippe eadem est in utroque, attenditur solum quantum ad supposita, secundum quæ Pater non potest dici principium magis immediatum quam Filius, quin e contra, cum Filius sit ex Patre et non Pater ex Filio.

(6) Patrem et Filium esse unum Spiritus sancti principium definit Gregorius X in concilio Lugdun. et refertur Decret. VI, De summ. Trin. et fid. cath.: *Fideli et devota professione fateamur, quod Spiritus sanctus æternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione, procedit.*

(7) Puta personæ, vel plura supposita, ut supponitur ex præmissis.

(1) Præsertim vero quia Eva ex Adam non processit ut principio producente; sed extraordinaria quadam via; quatenus Adæ costam assumpsit Deus ut hinc Evam formaret.

(2) Dicitur principaliter quia Filius a Patre vim habet spirativam, additur proprie non ad significandum quod Spiritus sanctus a Filio improprie procedat, sed quia illud videtur quicquam proprie habere, quod habet non aliunde sibi communicatum, et sic Pater habet vim spirandi non ab alio acceptam.

(3) Non tantum quia non prius habuit relationem Patris (quod etiam in hominibus dici potest), sed quia prius esse omnino non habuit.

(4) Id est, non semper e converso se habet ut unum æque ac alterum operari dicatur per alterutrum, sicut adjuncta insinuant.

(5) Recipitur conversio in his rebus quarum una est causa magis immediata ratione virtutis,



ter et Filius sunt unum principium Spiritus sancti.

2. Præterea, cum dicitur, Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, non potest ibi designari unitas personalis; quia sic Pater et Filius essent una persona; neque etiam unitas proprietatis, quia si propter unam proprietatem <sup>1</sup> Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, pari ratione propter duas proprietates Pater videtur esse duo principia Filii et Spiritus sancti; quod est inconveniens. Non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti.

3. Præterea, Filius non magis convenit cum Patre quam Spiritus sanctus. Sed Spiritus sanctus et Pater non sunt unum principium respectu alicujus divinæ personæ <sup>2</sup>. Ergo neque Pater et Filius.

4. Præterea, si Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti; aut unum quod est Pater, aut unum quod non est Pater. Sed neutrum est dare: quia si unum quod est Pater, sequitur quod Filius sit Pater: si unum quod non est Pater, sequitur quod Pater non est Pater. Ergo dicendum est quod Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti.

5. Præterea, si Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, videtur e converso dicendum quod unum principium Spiritus sancti sit Pater et Filius. Sed hæc videtur esse falsa. Quia hoc quod dico *principium*, oportet quod supponat vel pro persona Patris, vel pro persona Filii: et utroque modo est falsa. Ergo etiam hæc est falsa, *Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti*.

6. Præterea, unum in substantia facit idem <sup>3</sup>. Si igitur Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, sequitur quod sint idem principium. Sed hoc a multis negatur. Ergo non est concedendum quod Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti.

7. Præterea, Pater et Filius et Spiritus sanctus, quia sunt unum principium creaturæ, dicuntur esse unus creator.

Sed Pater et Filius non sunt *unus spirator*, sed *duo spiratores*, ut a multis dicitur; quod etiam consonat dictis Hilarii, qui dicit <sup>4</sup> quod Spiritus sanctus a Patre et Filio auctoribus confitendus est. Ergo Pater et Filius non sunt unum principium Spiritus sancti.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>5</sup>: quod "Pater et Filius non sunt duo principia, sed unum principium Spiritus sancti."

CONCLUSIO. — Pater et Filius ad Spiritum sanctum relati, cum nulla relativa oppositione distinguantur, unum principium sunt Spiritus sancti.

Respondeo dicendum quod Pater et Filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Unde cum in hoc quod est esse principium Spiritus sancti, non opponantur relative, sequitur quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti. — Quidam tamen dicunt hanc esse impropriam, *Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti*. Quia cum hoc nomen, *principium*, singulariter acceptum non significet personam, sed proprietatem, dicunt quod sumitur adjective; et quia adjectivum non determinatur per adjectivum, non potest convenienter dici quod Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti; nisi *unum* intelligatur quasi adverbialiter positum, ut sit sensus: sunt unum principium, id est, uno modo. Sed simili ratione posset dici Pater duo principia Filii et Spiritus sancti; id est, duobus modis. — Dicendum est ergo quod licet hoc nomen, *principium*, significet proprietatem; tamen significat eam per modum substantivi; sicut hoc nomen, *pater*, et *filius*, etiam in rebus creatis. Unde numerum accipit a forma significata, sicut et alia substantiva. Sicut igitur Pater et Filius sunt unus Deus propter unitatem formæ significatæ per hoc nomen, Deus; ita sunt unum principium Spiritus sancti propter unitatem proprietatis significatæ in hoc nomine, *principium*.

Ad *primum* ergo dicendum, quod si attendatur virtus spirativa, Spiritus

(1) Seu propter unitatem proprietatis; quia eandem nempe habent inseparabilem et indivisam.

(2) Ut divina est; quia non possent esse nisi respectu personæ Filii, quæ a Spiritu sancto

procedere non potest ratione divinitatis; etsi alio sensu sit principium ejus per incarnationem.

(3) Colligitur ex libro v Metaph. text. 16.

(4) De Trin. lib. ii. (5) De Trin. lib. v, c. 14.

sanctus procedit a Patre et Filio, inquantum sunt unum in virtute spirativa, quæ quodammodo significat naturam cum proprietate, ut infra dicetur (in solut. ad 7 arg. huj. art.). Neque est inconveniens unam proprietatem esse in duobus suppositis, quorum est una natura. Si vero considerentur supposita spirationis, sic Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, ut sunt plures. Procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum.

Ad *secundum* dicendum, quod cum dicitur, *Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti*, designatur una proprietas<sup>1</sup>, quæ est forma significata per nomen. Non tamen sequitur quod propter plures proprietates possit dici Pater plura principia; quia implicaretur pluralitas suppositorum<sup>2</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod secundum relativas proprietates non attenditur in divinis similitudo vel dissimilitudo, sed secundum essentiam. Unde sicut Pater non est similior sibi quam Filio; ita nec Filius est similior Patri quam Spiritus sanctus.

Ad *quartum* dicendum, quod hæc duo, scilicet Pater et Filius sunt unum principium quod est Pater, aut unum principium quod non est Pater, non sunt contradictorie opposita. Unde non est necesse alterum eorum dare. Cum enim dicimus, Pater et Filius sunt unum principium, hoc quod dico, *principium*, non habet determinatam suppositionem, imo confusam pro duabus personis simul. Unde in processu est fallacia figuræ dictionis<sup>3</sup> a confusa suppositione ad determinatam.

Ad *quintum* dicendum, quod hæc etiam est vera, *unum principium Spiritus sancti est Pater et Filius*; quia hoc quod dico *principium* non supponit<sup>4</sup> pro una persona tantum, sed indistincte pro duabus, ut dictum est (in solut. præc. arg.).

Ad *sextum* dicendum, quod convenienter potest dici quod Pater et Filius

sunt idem principium, secundum quod ly *principium* supponit confuse et indistincte pro duabus personis simul.

Ad *septimum* dicendum, quod quidam dicunt<sup>5</sup> quod Pater et Filius, licet sint unum principium Spiritus sancti, sunt tamen *duo spiratores* propter distinctionem suppositorum; sicut etiam *duo spirantes*; quia actus referuntur ad supposita. Nec est eadem ratio de hoc nomine, *creator*; quia Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio ut sunt duæ personæ distinctæ, ut dictum est (in solut. ad arg. huj. art.); non autem creatura procedit a tribus personis, ut sunt personæ distinctæ, sed ut sunt unum in essentia. Sed videtur melius dicendum, quod quia *spirans* adjectivum est, *spirator* vero substantivum; possumus dicere quod Pater et Filius sunt *duo spirantes* propter pluralitatem suppositorum, non autem *duo spiratores* propter unam spirationem. Nam adjectiva nomina habent numerum secundum supposita; substantiva vero a seipsis secundum formam significatam. Quod vero Hilarius<sup>6</sup> dicit quod Spiritus sanctus est a Patre et Filio auctoribus, exponendum est quod ponitur substantivum pro adjectivo.

## QUESTIO XXXVII.

### DE NOMINE SPIRITUS SANCTI, QUOD EST AMOR, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de nomine amoris. — Et circa hoc quærentur duo: 1. Utrum sit proprium nomen Spiritus sancti. — 2. Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu sancto.

#### ART. I. — UTRUM AMOR

##### SIT PROPRIUM NOMEN SPIRITUS SANCTI ?

De his etiam Sent. 1, dist. 10, art. 4, ut et dist. 17, quæst. 11, art. 2, quæst. XII, et De verit. quæst. IV, art. 2 ad 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod *amor* non sit proprium nomen Spiritus sancti. Dicit enim Augustinus<sup>8</sup>:

(4) Suppositio apud logicos definitur: positio termini loco alicujus de quo verificatur.

(5) Et ipse quidem ita dixit in Sententiis, lib. 1, dist. 11, art. 4.

(6) Loc. cit. in arg.

(7) Amor, charitas et dilectio eodem sensu hic accipiuntur. Unde concilium Toletanum uidecimum in publica professione dogmatum fidei catholicæ dicit: *Spiritus sanctus non procedit de Patre in Filium, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ab utrisque procedere monstratur, quia charitas amborum esse agnoscitur.*

(8) De Trin. lib. xv, cap. 17.

(1) Spiratio activa non est proprietas personalis, ut ait B. Thomas (quæst. xxx, art. 2 ad 1); quia non uni tantum personæ, sed duabus convenit. Attamen proprietas dici potest quia non est omnibus personis communis, cum tantum Patri Filioque conveniat.

(2) Juxta illud theologorum vulgare axioma: Nomina substantiva non possunt dici pluraliter, nisi supposita et formæ per ea significata multiplicentur.

(3) Fallacia figuræ dictionis est dum ab uno genere ad aliud fit transitus.



“Nescio cur sicut sapientia dicitur et Pater et Filius et Spiritus sanctus, et simul omnes, non tres, sed una sapientia; non ita et charitas dicatur Pater et Filius et Spiritus sanctus, et simul omnes una charitas. „ Sed nullum nomen quod de singulis personis prædicatur, et de omnibus in communi singulariter, est nomen proprium alicujus personæ. Ergo hoc nomen, *amor*, non est proprium Spiritus sancti.

2. Præterea, Spiritus sanctus est persona subsistens. Sed *amor* non significatur ut persona subsistens, sed ut actio quædam ab amante transiens in amatum. Ergo *amor* non est proprium nomen Spiritus sancti.

3. Præterea, amor est nexus amantium, quia secundum Dionysium<sup>1</sup>, est quædam vis unitiva. Sed nexus est medium inter ea quæ connectit; non autem aliquid ab eis procedens. Cum igitur Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio, sicut ostensum est (quæst. xxxvi, art. 2), videtur quod non sit amor aut nexus Patris et Filii.

4. Præterea, cujuslibet amantis est aliquis amor. Sed Spiritus sanctus est amans. Ergo ejus est aliquis amor: si igitur Spiritus sanctus est amor, erit amor amoris, et spiritus a spiritu; quod est inconueniens.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit<sup>2</sup>: “Ipse Spiritus sanctus est amor. „

CONCLUSIO. — Amor, personaliter acceptus, proprium nomen est Spiritus sancti.

Respondeo dicendum quod nomen *amoris* in divinis sumi potest essentialiter et personaliter. Et secundum quod personaliter sumitur, est proprium nomen Spiritus sancti, sicut *Verbum* est proprium nomen Filii. — Ad cujus evidentiam sciendum est quod cum in divinis, ut supra ostensum est (quæst. xxvii, art. 2, 3, 4 et 5), sint duæ processiones: una per modum intellectus, quæ est processio Verbi; alia per modum voluntatis, quæ est processio amoris; quia prima est nobis magis nota, ad singula significanda quæ in ea considerari possunt, sunt ma-

gis propria nomina adinventata; non autem in processione voluntatis. Unde et quibusdam circumlocutionibus utimur ad significandam personam procedentem; et relationes etiam quæ accipiuntur secundum hanc processionem, et *processionis* et *spirationis* nominibus nominantur, ut supra dictum est (quæst. xxvii, art. 4 ad 3), quæ tamen sunt magis nomina originis quam relationis<sup>3</sup>, secundum proprietatem vocabuli. Et tamen simpliciter secundum utramque processionem considerari oportet. — Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur verbum; ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quædam impressio, ut ita loquar, rei amatæ in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente; ita quod cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante<sup>4</sup>. Sed ex parte intellectus sunt vocabula adinventata ad significandum respectum intelligentis ad rem intellectam; ut patet in hoc quod dico *intelligere*; et sunt etiam alia vocabula adinventata ad significandum processum intellectualis conceptionis; scilicet ipsum *dicere*, et *Verbum*. Unde in divinis *intelligere* solum essentialiter dicitur; quia non importat habitudinem principii Verbi ad ipsum Verbum procedens; sed *Verbum* personaliter dicitur, quia significat id quod procedit: ipsum vero *dicere* dicitur notionaliter, quia importat habitudinem principii Verbi ad Verbum ipsum. — Ex parte autem voluntatis, præter *diligere* et *amare*, quæ important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita quæ importent habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatæ, quæ provenit in amante ex hoc quod amat, ad suum principium, aut e converso. Et ideo propter vocabulorum inopiam hujusmodi habitudines significamus vocabulis *amoris* et *dilectionis*;

(1) De div. nom. c. 4.

(2) In homil. xxx Pentecostes.

(3) Quia nempe aliquid significant prout procedit actu vel spiratur. Sed relatio significat id quod sequitur ipsam processionem sive spirationem terminatam. Vel significant eam in fieri; relatio autem in facto esse, ut explicari solet.

(4) Diversimode tamen juxta diversam utriusque conditionem. Nam intellectum quidem est in intelligente secundum similitudinem essentialis suæ, quam intellectus ad se trahit. Amatum autem est in amante per aliquam impressionem qua voluntas in illud fertur. Hinc discrimen inter generationem et processionem.



sicut si Verbum nominaremus *intelligentiam conceptam*, vel *sapientiam genitam*. Sic igitur inquantum in amore vel dilectione non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, *amor et diligere* essentialiter dicuntur; sicut *intelligentia et intelligere*. Inquantum vero his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem ejus rei quæ procedit per modum amoris ad suum principium, et e converso; ita quod per *amorem* intelligatur amor procedens, et per *diligere* intelligatur spirare amorem procedentem: sic *amor* est nomen personæ, et *diligere* vel *amare* est verbum notionale<sup>1</sup>, sicut *dicere* vel *generare*.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de charitate secundum quod essentialiter sumitur in divinis, ut dictum est (in corp. art. et quæst. xxxiv, art. 2 ad 4).

Ad *secundum* dicendum, quod *intelligere* et *velle* et *amare*, licet significantur per modum actionum transeuntium in objecta, sunt tamen actiones manentes in agentibus, ut supra dictum est (quæstio xiv, art. 4), ita tamen quod in ipso agente important habitudinem quamdam ad objectum. Unde amor etiam in nobis est aliquid manens in amante, et verbum cordis manens in dicente; tamen cum habitudine ad rem verbo expressam vel amatam. Sed in Deo in quo nullum est accidens, plus habet; quia tam verbum quam amor est subsistens. Cum ergo dicitur quod Spiritus sanctus est amor Patris in Filium, vel in quidquam aliud, non significatur aliquid transiens in alium, sed solum habitudo amoris ad rem amatam; sicut et in Verbo importatur habitudo Verbi ad rem Verbo expressam.

Ad *tertium* dicendum, quod Spiritus sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii inquantum est amor, quia cum Pater amet unica dilectione se et Filium, et e converso, importatur in Spiritu sancto, prout est amor, habitudo Patris ad Filium; et e converso, ut amantis ad ama-

tum. Sed ex hoc quod Pater et Filius se mutuo amant, oportet quod mutuus amor qui est Spiritus sanctus ab utroque procedat. Secundum igitur originem Spiritus sanctus non est medius<sup>2</sup>, sed tertia in Trinitate persona. Secundum vero prædictam habitudinem est medius nexus duorum ab utroque procedens.

Ad *quartum* dicendum, quod sicut Filio, licet intelligat, non tamen competit producere Verbum, quia intelligere convenit ei ut Verbo procedenti; ita licet Spiritus sanctus amet, essentialiter accipiendo, non tamen convenit ei quod spiret amorem, quod est diligere notionaliter sumptum<sup>3</sup>; quia sic diligit essentialiter ut amor procedens, non ut a quo procedit amor.

#### ART. II. — UTRUM PATER ET FILIUS DILIGANT SE SPIRITU SANCTO<sup>4</sup>.

De his etiam Sent. i, dist. 14, quæst. i, art. 1, ut et dist. 32, quæst. i, art. 1, et Cont. gent. lib. iv, cap. 23, circa fin. et De potent. quæst. ii, art. 3 ad 11, et quæst. ix, art. 9 ad 19.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater et Filius non diligant se Spiritu sancto. Augustinus enim<sup>5</sup> probat quod Pater non est sapiens sapientia genita. Sed sicut Filius est sapientia genita, ita Spiritus sanctus est amor procedens, ut dictum est (quæst. xxvii, art. 3). Ergo Pater et Filius non diligunt se amore procedente, qui est Spiritus sanctus.

2. Præterea, cum dicitur: Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, hoc verbum *diligere*, aut sumitur essentialiter, aut notionaliter. Sed non potest esse verum secundum quod sumitur essentialiter; quia pari ratione posset dici quod Pater intelligit Filio. Neque etiam secundum quod sumitur notionaliter; quia pari ratione posset dici quod Pater et Filius spirant Spiritu sancto; vel quod Pater generat Filio. Ergo nullo modo hæc est vera: Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto.

3. Præterea, eodem amore Pater diligit Filium, et se, et nos. Sed Pater non

et Spiritum, ut ait B. Thomas (Opusc. i, cap. 9).

(3) Hinc illud: cujuslibet amantis est aliquis amor; verum est de amante notionaliter, sed non de amante essentialiter.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo ex ratione demonstres locutiones sanctorum Hieron. (super Ps. xiv), Augustini (De Trin. lib. vi, cap. 5, et lib. xv, cap. 7) et aliorum Patrum quibus Patrem et Filium diligere se Spiritu sancto dicunt, esse rectas.

(5) De Trin. lib. vii, cap. 1.

(1) Hinc amor triplici modo sumitur, personaliter, notionaliter et essentialiter. Personaliter, quasi passive accipitur et in ratione termini; ita proprium nomen est Spiritus sancti; notionaliter dicitur quasi active et in ratione principii spirantis, et sic Patri et Filio convenit; essentialiter non dicit aliquam processionem vel relationem realem, sed tantum rationis et tribus personis commune est.

(2) Sic enim Filius est medius inter Patrem

diligit se Spiritu sancto; quia nullus actus notionalis reflectitur super principium actus; non enim potest dici quod Pater generat se, vel spirat se. Ergo etiam non potest dici quod diligit se Spiritu sancto, secundum quod diligere sumitur notionaliter. Item amor quo diligit nos, non videtur esse Spiritus sanctus; quia importatur in illo respectus ad creaturam, et ita ad essentiam pertinet. Ergo et hæc est falsa: Pater diligit Filium Spiritu sancto.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>1</sup> quod: " Spiritus sanctus est quo genitus a generante diligitur; genitoremque suum diligit. „

CONCLUSIO. — Pater et Filius non diligunt se Spiritu sancto, prout diligere essentialiter sumitur; diligunt autem se, si diligere notionaliter accipitur.

Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem difficultatem affert quodcum dicitur, Pater diligit Filium Spiritu sancto, cum ablativus construatur in habitu dine alicujus causæ, videtur quod Spiritus sanctus sit principium diligendi et Patri et Filio: quod est omnino impossibile. — Et ideo quidam dixerunt hanc esse falsam, *Pater et Filius diligit se Spiritu sancto*; et dicunt hanc esse retractatam ab Augustino in suo simili, cum scilicet retractavit istam: Pater est sapiens sapientia genita <sup>2</sup>. Quidam vero dicunt quod est propositio impropria; et est sic exponenda: Pater diligit Filium Spiritu sancto; id est, amore essentiali, qui appropriatur Spiritui sancto. Quidam vero dixerunt quod ablativus iste construitur in habitudine signi; ut sit sensus: Spiritus sanctus est signum quod Pater diligit Filium, in quantum procedit ab eis Spiritus sanctus ut amor. Quidam vero dixerunt quod ablativus iste construitur in habitudine causæ formalis <sup>3</sup>; quia Spiritus sanctus est amor quo formaliter Pater et Filius se invicem diligunt. Quidam vero dixerunt quod construitur in habitudine effectus <sup>4</sup> forma-

lis: et isti propinquius ad veritatem accesserunt. — Unde ad hujus evidentiam sciendum est quod cum res communiter denominetur a suis formis, sicut album ab albedine, et homo ab humanitate; omne illud a quo aliquid denominatur, quantum ad hoc habet habitudinem formæ. Ut si dicam: Iste est indutus vestimento; iste ablativus construitur in habitudine causæ formalis, quamvis non sit forma. Contingit autem aliquid denominari per id quod ab ipso procedit, non solum sicut agens actione, sed etiam sicut ipso termino actionis, qui est effectus; quando ipse effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim quod ignis est *calefaciens calefactione*; quamvis calefactio non sit calor, qui est forma ignis, sed actio ab igne procedens. Et dicimus quod arbor est florens floribus, quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab ipsa procedentes. — Secundum hoc ergo dicendum quod cum *diligere* in divinis dupliciter sumatur, essentialiter scilicet, et notionaliter; secundum quod essentialiter sumitur, sic Pater et Filius non diligunt se Spiritu sancto, sed essentia sua. Unde Augustinus <sup>5</sup>: " Quis audet dicere Patrem, nec se, nec Filium, nec Spiritum sanctum diligere, nisi per Spiritum sanctum. „ Et secundum hoc procedunt primæ opiniones. Secundum vero quod notionaliter sumitur, sic *diligere* nihil est aliud quam *spirare amorem*; sicut *dicere* est producere verbum; et *florere* est producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo, vel Filio, se et creaturam. Et Pater et Filius dicuntur *diligentes Spiritu sancto* <sup>6</sup>, vel amore procedente, et se, et nos.

Ad primum ergo dicendum, quod esse sapientem vel intelligentem, in divinis non sumitur nisi essentialiter. Et ideo non potest dici quod Pater sit sapiens vel intelligens Filio <sup>7</sup>. Sed *diligere* sumitur non solum essentialiter, sed etiam notionaliter. Et secundum hoc possumus

num D. Thomas facit in Sententiis (lib. 1, dist. 32), sed contrarium in Hugonis operibus reperitur, ideo Nicolaus Hugonem pro Richardo irripisse opinatur. (5) De Trin. lib. xv, cap. 7.

(6) Hinc locutio ista, si Verbum *diligere* notionaliter accipitur, admittenda est.

(7) Hinc illa propositio: *Pater est sapiens sapientia ingenta*, quæ fuit a S. Augustino retractata, non similis est huic: *Pater diligit Filium Spiritu sancto*, quæ in hoc articulo discutitur.

(1) De Trin. lib. vi, cap. 5.

(2) Scilicet Retract. lib. 1, cap. 26.

(3) Quod falsum est, cum Spiritus sanctus non sit Patri et Filio principium productivum amoris, neque etiam illius causa formalis.

(4) Effectus large sumptus ita ut omne quod a principio est designet. Tum illius propositio- nis est sensus ille: A Patre et Filio procedit amor qui est Spiritus sanctus quo diligunt se. Hujus locutionis auctorem Hugonem Victori-



dicere quod Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod quando in intellectu alicujus actionis importatur determinatus effectus, potest denominari principium actionis et ab actione et ab effectu; sicut possumus dicere quod arbor est florens *floritione* et *floribus*. Sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non potest principium actionis denominari ab effectu, sed solum ab actione. Non enim dicimus quod arbor producit florem flore, sed productione floris. In hoc igitur quod dico, *spirat* vel *generat*, importatur actus notionalis. Unde non possumus dicere quod Pater spiret Spiritu sancto, vel generet Filio. Possumus autem dicere quod Pater *dicit* Verbo tanquam persona procedente, et dicit *ditione* tanquam actu notionali; quia *dicere* importat determinatam personam procedentem; cum *dicere* sit producere Verbum. Et similiter *diligere*, prout notionaliter sumitur, est producere amorem. Et ideo potest dici quod Pater diligit Filium Spiritu sancto tanquam persona procedente, et ipsa dilectione tanquam actu notionali.

Ad *tertium* dicendum, quod Pater non solum Filium, sed etiam se et nos diligit Spiritu sancto; quia, ut dictum est (in ist. art.), diligere, prout notionaliter sumitur, non solum importat productionem divinæ personæ, sed etiam personam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde sicut Pater diligit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, inquantum Verbum genitum sufficienter repræsentat Patrem et omnem creaturam; ita diligit se et omnem creaturam Spiritu sancto, inquantum Spiritus sanctus procedit ut amor bonitatis primæ secundum quam Pater amat se et omnem creaturam. Et sic etiam patet quod respectus importatur ad creaturam, et in verbo et in amore procedente quasi secundario; inquantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam <sup>1</sup>.

(1) Quærent theologi ex quarum rerum amore procedat Spiritus sanctus. Juxta thomistas procedit per se ex amore essentiæ, attributorum et personarum in Deo; per accidens et concomitanter ex amore creaturarum futurarum, sed

## QUESTIO XXXVIII.

### DE NOMINE SPIRITUS SANCTI, QUOD EST DONUM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Consequenter quaritur de dono. — Et circa hoc quaruntur duo: 1. Utrum *donum* possit esse nomen personale. — 2. Utrum sit proprium nomen Spiritus sancti.

#### ART. I. — UTRUM DONUM SIT NOMEN PERSONALE <sup>1</sup>.

De his etiam Sent. 1, dist. 18, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod *donum* non sit nomen personale. Omne enim nomen personale importat aliquam distinctionem in divinis. Sed nomen *doni* non importat aliquam distinctionem in divinis. Dicit enim Augustinus <sup>3</sup> quod " Spiritus sanctus ita datur sicut Dei donum, ut etiam seipsum det, sicut Deus. „ Ergo *donum* non est nomen personale.

2. Præterea, nullum nomen personale convenit essentiæ divinæ. Sed essentia divina est donum quod Pater dat Filio, ut patet per Hilarium <sup>4</sup>. Ergo *donum* non est nomen personale.

3. Præterea, secundum Damascenum <sup>5</sup>, " Nihil est subjectum aut serviens in divinis personis. „ Sed *donum* importat quamdam subjectionem et ad eum cui datur, et ad eum a quo datur. Ergo *donum* non est nomen personale.

4. Præterea, *donum* importat respectum ad creaturam; et ita videtur de Deo dici ex tempore. Sed nomina personalia dicuntur de Deo ab æterno, ut Pater et Filius. Ergo *donum* non est nomen personale.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>6</sup>: " Sicut corpus carnis nihil aliud est quam caro; sic donum Spiritus sancti nihil aliud est quam Spiritus sanctus. „ Sed Spiritus sanctus est nomen personale. Ergo et donum.

CONCLUSIO. — Cum personæ divinæ conveniat alicujus esse per originem, et habere a creatura rationali, non ex propria virtute; competit necessario personæ divinæ donum esse, et dari.

nullo modo ex amore creaturarum possibilium.

(2) Hinc habes quomodo per rationem ostendas diversa Scripturarum dicta sic vel sic a catholicis debere intelligi; aliquando scilicet accipiendo donum pro persona divina, aliquando pro aliquo dono creato, aliquando pro essentia divina.

(3) De Trin. lib. xv, cap. 19.

(4) De Trin. lib. viii. (5) De fid. orth. lib. iv, cap. 19. (6) De Trin. lib. xv, cap. 19.



Respondeo dicendum quod in nomine *doni* importatur aptitudo ad hoc quod donetur. Quod autem donatur, habet aptitudinem vel habitudinem et ad id a quo datur, et ad id cui datur. Non enim daretur ab aliquo nisi esset ejus; et ad hoc alicui datur, ut ejus sit. Persona autem divina dicitur esse alicujus, vel secundum originem sicut Filius est Patris, vel inquantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimur id quo libere possumus uti vel frui ut volumus. Et per hunc modum divina persona non potest haberi nisi a rationali creatura Deo conjuncta. Aliæ autem creaturæ moveri quidem possunt a divina persona, non tamen sic quod in potestate earum sit frui persona divina et uti effectu ejus. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura, ut puta cum sic fit particeps divini Verbi et procedentis amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam<sup>1</sup>. Sed ad hoc quod sic eam habeat, non potest propria virtute pervenire. Unde oportet quod hoc ei desuper detur. Hoc enim dari nobis dicitur quod aliunde habemus. Et sic divinæ personæ competit dari et esse donum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nomen *doni* importat distinctionem personalem; secundum quod *donum* dicitur esse alicujus per originem. Et tamen Spiritus sanctus dat seipsum, inquantum est sui ipsius, ut potens se uti, vel potius frui; sicut et homo liber dicitur esse sui ipsius. Et hoc est quod Augustinus dicit<sup>2</sup>: Quid tam tuum est quam tu? Vel dicendum, et melius, quod donum oportet esse aliquo modo dantis. Sed hoc *esse hujus*, dicitur multipliciter. Uno modo per modum identitatis; sicut dicit Augustinus<sup>3</sup>. Et sic *donum* non distinguitur a dante, sed ab eo cui da-

tur; et sic dicitur quod Spiritus sanctus dat se. Alio modo dicitur quod aliquid esse alicujus, ut possessio vel servus. Et sic oportet quod donum essentialiter distinguatur a daute. Et sic donum Dei est aliquid creatum. Tertio modo dicitur *hoc esse hujus* per originem tantum; et sic Filius est Patris, et Spiritus sanctus utriusque. Inquantum ergo *donum* hoc modo dicitur esse dantis, sic distinguitur a dante personaliter, et est nomen personale<sup>4</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod essentia dicitur esse donum Patris primo modo; quia essentia est Patris per modum identitatis.

Ad *tertium* dicendum, quod *donum* secundum quod est nomen personale in divinis non importat subjectionem, sed originem tantum in comparatione ad dantem. In comparatione vero ad eum cui datur, importat liberum usum, vel fruitionem; ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quod *donum* non dicitur ex eo quod actu datur; sed inquantum habet aptitudinem ut possit dari. Unde ab æterno divina persona dicitur *donum*, licet ex tempore detur<sup>5</sup>. Nec tamen per hoc quod importatur respectus ad creaturam, oportet quod sit essentialiale, sed quod aliquid essentialiale in suo intellectu includat; sicut essentia includitur in intellectu personæ, ut supra dictum est (quæst. xxix. art. 4, et quæst. xxxiv. art. 3 ad 1).

#### ART. II. — UTRUM DONUM

SIT PROPRIUM NOMEN SPIRITUS SANCTI<sup>6</sup>.

De his etiam Sent. 1, dist. 13, art. 2, et De verit. quæst. vii, art. 3 ad 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod *donum* non sit proprium nomen Spiritus sancti. *Donum* enim dicitur ex eo quod datur. Sed sicut dicitur<sup>7</sup>: *Filius datus est nobis*: ergo esse donum convenit Filio, sicut Spiritui sancto.

commune Filio et Spiritui sancto, sed Patri non convenit, quia Pater a nullo originem habet et personaliter sumitur quatenus uni tantum personæ convenit, de quo articulo sequenti dicetur.

(5) Donum et datum inter se differunt: nam donum dicitur quod aptum est dari; datum vero, quod actu datur. Unde persona divina ab æterno est donum, sed ex tempore est datum.

(6) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas hoc nomen donum recte ab Ecclesia Spiritui sancto tribui, tanquam nomen ei proprium. Ipsa enim Spiritum sanctum alloquens in hymno, inquit: *Qui diceris paracletus altissimi donum Dei*.

(7) 1s. ix, 6.

(1) Utendo nempe vel fruendo, ut in beatitudine Deitate fruamur et utemur; alioquin habere Deum vel personam divinam per unionem hypostaticam seu per assumptionem creatura etiam irrationalis potest, ut in tertia parte notabitur.

(2) Sup. Joan. tract. xxix, art. princ. (3) Ibid.

(4) Donum sumi potest tribus modis, nimirum essentialiter, notionaliter et personaliter. Essentialiter quatenus consideratur res quæ gratuito donatur; sic omnibus personis divinis competit, quia possent omnes se nobis liberaliter dare; notionaliter sumitur quatenus originem passivam denotat, utque id quod gratuito datur ab habente auctoritatem dandi. Sic donum est

2. Præterea, omne nomen proprium alicujus personæ significat aliquam ejus proprietatem. Sed hoc nomen, *donum*, non significat proprietatem aliquam Spiritus sancti. Ergo *donum* non est proprium nomen Spiritus sancti.

3. Præterea, Spiritus sanctus potest dici spiritus alicujus hominis. Sed non potest dici donum alicujus hominis, sed solum donum Dei. Ergo *donum* non est proprium nomen Spiritus sancti.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>1</sup>: "Sicut natum esse est Filio a Patre esse; ita Spiritum sanctum donum Dei esse est a Patre et Filio procedere. " Sed Spiritus sanctus sortitur proprium nomen inquantum procedit a Patre et Filio. Ergo et *donum* est proprium nomen Spiritus sancti.

CONCLUSIO. — Cum Spiritus sanctus procedat in divinis ut amor, donum est ei proprium nomen et personale.

Respondeo dicendum quod *donum* secundum quod personaliter sumitur in divinis, est proprium nomen Spiritus sancti. — Ad cujus evidentiam sciendum est quod *donum* proprie est datio irredibilis <sup>2</sup>, secundum Philosophum <sup>3</sup>; id est, quod non datur intentione retributionis, et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitæ donationis est amor. Ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde, cum Spiritus sanctus procedat ut amor, sicut jam dictum est (quæst. xxxvii, art. 1), procedit in ratione doni primi. Unde dicit Augustinus <sup>4</sup> quod "per donum, quod est Spiritus sanctus, multa propria dona dividuntur membris Christi. "

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Filius, quia procedit per modum Verbi quod de ratione sua habet quod sit similitudo sui principii, dicitur proprie

*imago*, licet etiam Spiritus sanctus sit similis Patri; ita etiam Spiritus sanctus, qui a Patre procedit ut amor, dicitur proprie *donum*, licet etiam Filius detur. Hoc enim ipsum quod Filius datur, est ex Patris amore; secundum illud <sup>5</sup>: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.*

Ad secundum dicendum, quod in nomine *doni* importatur quod sit dantis per originem. Et sic importatur proprietas originis Spiritus sancti, quæ est processio.

Ad tertium dicendum, quod donum antequam detur, est tantum dantis, sed postquam datur, est ejus cui datur <sup>6</sup>. Quia igitur donum non importat dationem in actu, non potest dici quod sit donum hominis, sed donum Dei dantis. Cum autem jam datum est, tunc hominis est vel spiritus, vel datum.

## QUESTIO XXXIX.

### DE PERSONIS AD ESSENTIAM RELATIS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Post ea quæ de personis divinis absolute tractata sunt, considerandum restat de personæ in comparatione ad essentiam, et ad proprias tates, et ad actus notionales, et de comparatione ipsarum ad invicem. — Quantum igitur ad primum horum, octo quærentur: 1. Utrum essentia in divinis sit idem quod persona. — 2. Utrum dicendum sit quod tres personæ sunt unius essentia. — 3. Utrum nomina essentialia prædicanda sint de personis in plurali, vel in singulari. — 4. Utrum adjectiva notionalia, aut verba, vel participia, prædicari possint de nominibus essentialibus concretive acceptis. — 5. Utrum prædicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis. — 6. Utrum nomina personarum prædicari possint de nominibus essentialibus concretis. — 7. Utrum essentialia attributa sint approprianda personis. — 8. Quod attributum cuique personæ debeat appropriari.

#### ART. I. — UTRUM IN DIVINIS ESSENTIA SIT IDEM QUOD PERSONA <sup>7</sup>.

De his etiam sup. quæst. III, art. 3, ut et Sent. I, dist. 34, quæst. I, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis essentia non sit idem

hominis, quasi ab ipso procedat, sed quod ab ipso habeatur.

(7) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem confundas ex una parte hæreticos qui substantias ab essentia separarunt, ut manichæos qui duo principia admittebant, arianos qui Patris et Filii consubstantialitatem negarunt, Macedonium et Marathonium qui Spiritum sanctum creaturam esse asseruerunt, tritheitas qui tres deos confitebantur et ex alia parte hæreticos qui personas confundebant, ut Simonem,

(1) De Trin. lib. iv. cap. 20.

(2) Id est donatio quæ non redditur, nec reddenda speratur a donante vel expectatur.

(3) Top. lib. iv. cap. 4.

(4) De Trin. lib. xv. cap. 24. (5) Joan. III, 16.

(6) Ad quæ verba ita scribit Capponi: Postquam datus est homini Spiritus sanctus, tunc etiam potest dici donum hominis, non eo in sensu, quo dicitur donum dantis, sed in eo quo dicitur donum accipientis a dante acceptum. neque enim Spiritus sanctus dicitur donum



quod persona. In quibuscumque enim essentia est idem quod persona, seu suppositum, oportet quod sit tantum unum suppositum unius naturæ; ut patet in omnibus substantiis separatis<sup>1</sup>. Eorum enim quæ sunt idem re, unum multiplicari non potest quin multiplicetur et reliquum. Sed in divinis est una essentia et tres personæ; ut ex supra dictis patet (quæst. xxviii, art. 3, et quæst. xxx, art. 2). Ergo essentia non est idem quod persona.

2. Præterea, affirmatio et negatio non verificantur simul de eodem. Sed affirmatio et negatio verificantur de essentia et persona; nam persona est distincta, essentia vero non est distincta. Ergo persona et essentia non sunt idem.

3. Præterea, nihil subicitur sibi ipsi. Sed persona subicitur essentiæ: unde *suppositum* vel *hypostasis* nominatur. Ergo persona non est idem quod essentia.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit<sup>2</sup>: "Cum dicimus personam Patris, non aliud dicimus quam substantiam Patris."

CONCLUSIO. — Cum persona sit relatio subsistens in divina natura, idem realiter est quod divina essentia; distinguuntur tamen personæ divinæ inter se realiter, ratione oppositæ realis relationis.

Respondeo dicendum quod considerantibus divinam simplicitatem, quæstio ista in manifesto habet veritatem. Ostensum est enim supra (quæst. iii, art. 3) quod divina simplicitas hoc requirit quod in Deo sit idem essentia et suppositum; quod in substantiis intellectualibus nihil est aliud quam persona. Sed difficultatem videtur ingerere, quod, multiplicatis personis divinis, essentia retinet unitatem. Et quia, ut Boetius dicit<sup>3</sup>, relatio multiplicat personarum trinitatem, posuerunt aliqui hoc modo in divinis differre essentiam, et personam, quo et relationes dicebant esse assistentes<sup>4</sup>, considerantes in relationibus solum quod ad alterum sunt, et non quod res sunt. — Sed, sicut supra

ostensum est (quæst. xxviii, art. 2), sic ut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina. Ex quo sequitur quod in Deo non sit aliud essentia, quam persona, secundum rem; et tamen quod personæ realiter ab invicem distinguantur. Persona enim, ut dictum est supra (quæst. xxix, art. 4), significat relationem prout est subsistens in natura divina<sup>5</sup>. Relatio autem ad essentiam comparata non differt re, sed ratione tantum. Comparata autem ad oppositam relationem, habet virtute oppositionis realem distinctionem. Et sic remanet una essentia, et tres personæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quod sit per essentialia principia<sup>6</sup>; quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In divinis autem relationes sunt subsistentes. Et ideo, secundum quod habent oppositionem ad invicem, possunt distinguere supposita. Neque tamen distinguitur essentia; quia relationes ipsæ non distinguuntur ab invicem, secundum quod sunt realiter idem cum essentia.

Ad *secundum* dicendum, quod inquantum essentia et persona in divinis differunt secundum intelligentiæ rationem, sequitur quod aliquid possit affirmari de uno quod negatur de altero; et per consequens quod supposito uno non supponatur alterum.

Ad *tertium* dicendum, quod rebus divinis nomina imponimus secundum modum rerum creaturarum; ut supra dictum est (quæst. xiii, art. 1 et 3). Et quia naturæ rerum creaturarum individuuntur per materiam quæ subicitur naturæ speciei, inde est quod individua dicuntur subjecta, vel supposita, vel hypostases. Et propter hoc etiam divinæ personæ supposita vel hypostases nominantur; non quod ibi sit aliqua *suppositio*, vel *subjectio* secundum rem.

(4) Ita Gilbertus Porretanus ut supra (q. xxviii); ubi ojus etiam damnatio in concilio Rhemensi cum ejusdem palinodia vel erroris confessio ac revocatio notata est.

(5) Nihil ergo subsistens in natura divina nisi ratione personæ dici potest; nec absoluta ulla subsistentia.

(6) Per hanc scilicet materiam, et per hanc formam; quæ sunt constitutiva principia particularis essentiae, sive individui essentiam particularem includentis.

Valentianum, Praxeum, Noetum, Sabellium, Priscillianum et omnes alios qui generatim *patripassiani* fuerunt vocati, quia Patrem incarnatum et passum supposebant.

(1) Nimirum in angelis qui substantiæ separata dicuntur et unius naturæ supposita singula esse, quia singuli suam speciem constituunt; ut infra suo loco dicitur (quæst. i, art. 4).

(2) De Trin. lib. vi, cap. 7. (3) De Trin. lib. i.



**ART. II. — UTRUM SIT DICENDUM**  
TRES PERSONAS ESSE UNIUS ESSENTIÆ <sup>1</sup>.  
De his etiam Sent. 1, dist. 34, quæst. 1, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit dicendum, tres personas esse unius essentiae. Dicit enim Hilarius in lib. de Synodis <sup>2</sup> quod "Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt quidem per substantiam tria; per consubstantiam vero, unum." Sed substantia Dei est ejus essentia. Ergo tres personae non sunt unius essentiae.

2. Præterea, non est affirmandum aliquid de divinis quod auctoritate Scripturæ sacræ non est expressum, ut patet per Dionysium <sup>3</sup>. Sed nunquam in Scriptura sacra exprimitur, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unius essentiae. Ergo hoc non est asserendum.

3. Præterea, natura divina est idem quod essentia. Sufficeret ergo dicere quod tres personae sunt unius naturæ.

4. Præterea, non consuevit dici quod persona sit essentiae, sed magis quod essentia sit personae. Ergo neque convenienter videtur dici quod tres personae sunt unius essentiae.

5. Præterea, Augustinus dicit <sup>4</sup> quod "non dicimus tres personas esse ex una essentia, ne intelligatur in divinis aliud esse essentia et persona." Sed sicut præpositiones sunt transitivæ, ita et obliquæ. Ergo pari ratione non est dicendum quod tres personae sunt unius essentiae.

6. Præterea, id quod potest esse erroris occasio, non est in divinis dicendum. Sed cum dicuntur tres personae unius essentiae, vel substantiae, datur erroris occasio. Quia, ut Hilarius dicit <sup>5</sup>, "Una substantia Patris et Filii prædicata, aut unum qui duas nuncupationes habet, subsistentem significat; aut divisam unam substantiam duas imperfectas fecisse substantias; aut tertiam priorem

substantiam, quæ a duobus et usurpata sit et assumpta." Non est ergo dicendum tres personas esse unius substantiae.

Sed contra est, quod Augustinus dicit <sup>6</sup> quod hoc nomen *Homousion* <sup>7</sup>, quod in concilio Nicæno adversus arianos firmatum est, idem significat quod tres personas esse unius essentiae.

**CONCLUSIO.** — Essentia divina, cum in divinis significetur ut forma, erit una trium personarum, quæ tres erunt unius essentiae.

Respondéo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. xiii, art. 1 et 2), intellectus noster res divinas nominat, non secundum modum earum, quia sic eas cognoscere non potest, sed secundum modum in rebus creatis inventum. Et quia in rebus sensibilibus, a quibus intellectus noster scientiam capit, natura alicujus speciei per materiam individuatur <sup>8</sup>, et sic natura se habet ut forma, individuum autem ut inpositum formæ; propter hoc etiam in divinis, quantum ad modum significandi, essentia significatur ut forma trium personarum. Dicimus autem in rebus creatis formam quatenusque esse ejus cujus est forma; sicut sanitatem vel pulchritudinem esse hominis alicujus. Rem autem habentem formam non dicimus esse formæ, nisi cum adiectione alicujus adjectivi quod designat illam formam; ut cum dicimus: Ista mulier est egregiæ formæ; iste homo est perfectæ virtutis. Et similiter quia in divinis, multiplicatis personis, non multiplicatur essentia <sup>9</sup>, dicimus unam essentiam esse trium personarum, et tres personas unius essentiae; ut intelligantur isti genitivi construi in designatione formæ.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia ibi sumitur pro hypostasi, et non pro essentia <sup>10</sup>.

(1) Dogma catholicum sic a concilio Constantinopolitano quinto (cap. 1) fuit definitum: *Si quis non confitetur Patris et Filii et Spiritus sancti unam esse naturam, sive essentiam, unam virtutem et potestatem; Trinitatem consubstantialem, unam deitatem in tribus subsistentis sive personis adorandam, anathema sit.* Abbas Joachim, qui de divinis unitatem non veram et propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam tantum agnoverat, a concilio Lateranensi, extra de Sum. Trin. et fide cathol., fuit damnatus.

(2) Exponendo Antiochenæ Synodi fidem, sive Symbolum ibi a 97 episcopis qui adfuerunt expositum. (3) De div. nom. cap. 1.

(4) De Trin. lib. vii, cap. 6.

(5) In lib. de Synodis ad can. 27.

(6) In lib. iii contra Maximinum, cap. 14.

(7) Ex græca voce *ὁμοούσιον* sive *ὁμοούσιον* quæ substantiæ identitatem significat, et a Latinis per consubstantialitatem exprimitur contra hæresim arianam quæ *ὁμοιούσιον* tantum, id est similem, non eundem in substantia blasphemabat.

(8) Per materiam signatam; signata autem materia appellatur, quia potius hujus quam illius capax est quantitatis; ad quam capacitatem per dispositiones antecedentes perducitur.

(9) Vel transposita constructione: In divinis non multiplicatur essentia, multiplicatis personis, etc.

(10) Hinc Hilarii sensus est. Patrem, Filium et

Ad *secundum* dicendum, quod licet tres personas esse unius essentiae, non inveniatur in sacra Scriptura per hæc verba; invenitur tamen quantum ad hunc sensum; sicut ibi <sup>1</sup>: *Ego et Pater unum sumus*. Et <sup>2</sup>: *Ego in Patre, et Pater in me est*. Et per multa alia haberi potest idem.

Ad *tertium* dicendum, quod quia natura designat principium actus, essentia vero ab essendo dicitur, possunt dici aliqua unius naturæ quæ conveniunt in aliquo actu, sicut omnia calefacientia; sed unius essentiae dici non possunt, nisi quorum est unum esse. Et ideo magis exprimitur unitas divina per hoc quod dicitur quod tres personæ sunt unius essentiae, quam si diceretur quod sunt unius naturæ <sup>3</sup>.

Ad *quartum* dicendum, quod forma absolute accepta consuevit significari ut ejus ejus est forma, ut virtus Petri. E converso autem, res habens formam aliquam non consuevit significari ut ejus, nisi cum volumus determinare sive designare formam. Et tunc requiruntur duo genitivi; quorum unus significet formam, et alius determinationem formæ; ut si dicatur, *Petrus est magnæ virtutis*. Vel etiam requiritur unus genitivus habens vim duorum genitivorum; ut cum dicitur, *vir sanguinum est iste*, id est effusor multi sanguinis. Quia igitur essentia divina significatur ut forma respectu personæ, convenienter essentia personæ dicitur, non autem e converso, nisi aliquid addatur ad designationem essentiae, ut si dicatur quod Pater est persona divinæ essentiae <sup>4</sup>, vel quod *tres personæ sunt unius essentiae*.

Ad *quintum* dicendum, quod hæc præpositio *ex*, vel *de*, non designat habitudinem causæ formalis, sed magis habitudinem causæ efficientis, vel materialis. Quæ quidem causæ in omnibus distinguuntur ab his quorum sunt causæ. Nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum. Aliquid tamen est sua forma; ut patet in omnibus rebus immaterialibus. Et ideo

Spiritum sanctum esse tria quædam secundum hypostasies, sive tria supposita, esse vero unum per consonantiam naturæ.

(1) Joan. x, 30. (2) Joan. x, 38.

(3) Hinc etsi recte dici possit, tres personas unius esse naturæ, rectius attamen dicitur quod sint unius essentiae.

(4) Non est simpliciter dicendum quod sit persona essentiae.

(5) In lib. de Synodis, versus finem.

per hoc quod dicimus *tres personas unius essentiae*, significando essentiam in habitudine formæ non ostenditur aliud esse essentia quam persona; quod ostenderetur, si diceremus *tres personas ex eadem essentia*.

Ad *sextum* dicendum, quod sicut Hilarius dicit <sup>5</sup>: "Male sanctis rebus præjudicatur, si, quia non sanctæ <sup>6</sup> a quibusdam habentur, esse non debeant. Male intelligitur Homousion, quid ad me bene intelligentem?" Et supra: "Sit ergo una substantia ex una geniti proprietate; non sit autem ex portione, aut ex unione, aut ex communione."

**ART. III. — UTRUM NOMINA ESSENTIALIA PRÆDICENTUR SINGULARITER DE TRIBUS PERSONIS <sup>7</sup>.**

De his etiam Sent. 1, dist. 4, art. 2 ad 5. Et super Boetium, de Trin. quæst. 1, art. 4.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod nomina essentialia, ut hoc nomen, *Deus*, non prædicentur singulariter de tribus personis, sed pluraliter. Sicut enim *homo* significatur ut habens humanitatem, ita *Deus* significatur ut habens deitatem. Sed tres personæ sunt tres habentes deitatem. Ergo tres personæ sunt tres dii.

2. Præterea, Gen. 1, ubi dicitur: *In principio Deus creavit celum et terram*, hebraica veritas <sup>8</sup> habet *Elohim*; quod potest interpretari dii sive iudices: et hoc dicitur propter pluralitatem personarum. Ergo tres personæ sunt plures dii, et non unus Deus.

3. Præterea, hoc nomen, *res*, cum absolute dicatur, videtur ad substantiam pertinere. Sed hoc nomen pluraliter prædicatur de tribus personis. Dicit enim Augustinus <sup>9</sup>: "Res quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus." Ergo et alia nomina essentialia pluraliter prædicari possunt de tribus personis.

4. Præterea, sicut hoc nomen, *Deus*, significat habentem deitatem, ita hoc nomen, *persona*, significat subsistentem in natura aliqua intellectuali. Sed dici-

(6) Vel *non sancte habentur*, id est, non cum ea sanctitate tractantur qua dignæ sunt; ut ego quidem legi malim.

(7) Hic docet B. Thomas nomina essentialia, si substantiva sint, prædicari tantum singulariter de personis divinis; adjectiva vero pluraliter.

(8) Vel editio hebraica, quæ dicitur hic *hebraica veritas*, quia primitiva est sive originalis editio ad quam aliæ omnes componi debent.

(9) De doct. christiana, lib. 1, cap. 5.



mus tres personas. Ergo eadem ratione dicere possumus tres Deos.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>1</sup>: *Audi, Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est.*

CONCLUSIO. — Nomina essentialia substantiva in divinis, in singulari tantum prædicantur de personis; nomina vero adjectiva in plurali tantum.

Respondeo dicendum quod nominum essentialium <sup>2</sup> quædam significant essentiam substantive, quædam vero adjective. Ea quidem quæ substantive essentiam significant, prædicantur de tribus personis singulariter tantum, et non pluraliter: quæ vero adjective essentiam significant, prædicantur de tribus personis in plurali. Cujus ratio est, quia nomina substantiva significant aliquid per modum substantiæ; nomina vero adjectiva significant aliquid per modum accidentis quod inhæret subjecto. Substantia autem sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem vel multitudinem. Unde et singularitas vel pluralitas nominis substantivi attenditur secundum formam significatam per nomen <sup>3</sup>. Accidentia autem sicut esse habent in subjecto, ita ex subjecto suscipiunt unitatem vel multitudinem. Et ideo in adjectivis attenditur singularitas et pluralitas secundum supposita. In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis, nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatæ <sup>4</sup>. Unde nomina significantia talem formam, si sint substantiva, prædicantur de pluribus in singulari; non autem, si sint adjectiva. Dicimus enim quod multi homines sunt collegium, vel exercitus, aut populus: dicimus tamen quod plures homines sunt collegiati. In divinis autem tamen essentia divina significatur per

modum formæ, ut dictum est (art. præc.). Quæ quidem simplex est, et maxime una, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 7, et quæst. II, art. 4) Unde nomina significantia divinam essentiam substantive, singulariter et non pluraliter de tribus personis prædicantur. Hæc igitur est ratio quare Socratem et Platonem et Ciceronem dicimus tres homines; Patrem autem et Filium et Spiritum sanctum non dicimus tres Deos, sed unum Deum; quia in tribus suppositis humanæ naturæ sunt tres humanitates; in tribus autem personis est una divina essentia. Ea vero quæ significant essentiam adjective, prædicantur pluraliter de tribus, propter pluralitatem suppositorum. Dicimus enim tres existentes, vel tres sapientes, aut tres æternos, et increatos, et immensos, si adjective sumantur. Si vero substantive sumantur, dicimus unum increatum, immensum, et æternum, ut Athanasius dicit <sup>5</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod licet *Deus* significet habentem deitatem, est tamen alius modus significandi. Nam *Deus* dicitur substantive, sed *habens deitatem* dicitur adjective. Unde, licet sint tres habentes deitatem, non tamen sequitur quod sint tres dii.

Ad secundum dicendum, quod diversæ linguæ habent diversum modum loquendi. Unde sicut propter pluralitatem suppositorum Græci dicunt tres hypostases; ita et in hebræo dicitur pluraliter *Elohim* <sup>6</sup>. Nos autem non dicimus pluraliter neque *deos* neque *substantias*, ne pluralitas ad substantiam referatur.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen, *res*, est de transcendentibus <sup>7</sup>. Unde secundum quod pertinet ad relationem, pluraliter prædicatur in divinis.

dicit: *Non tres æterni, sed unus æternus. Sicut non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus, et unus immensus*, substantive accipit illas voces, adjective autem cum postea addit: *Totæ tres personæ coeternæ sibi sunt et coæquales*.

(6) Vel Hebræorum usu pluralis casus ob dignitatem pro singulari usurpatur; ut Rabbi Aben-Ezra (id est filius Ezra) in eum locum notat: Unde cum verbo singulari jungitur; quasi singularem dumtaxat significationem includens.

(7) Transcendens vocatur quod imbibitur in omni formalitate rei de qua prædicatur; ita ut nihil sit in tali re, de quo dici non possit. Non modo ens est transcendens, sed etiam ejus proprietates, scilicet unitas, veritas et bonitas, sicut et vocabula quæ convertuntur cum ente, qualia sunt *res* et *aliquid*, ut jam antea notatum est.

(1) Deuter. vi, 4.

(2) Id est ad essentiam pertinentium prout abstractim a personis intelligitur vel intelligi potest; qualia sunt illa nomina quæ tametsi personæ plures in divinis non essent ex hypothese impossibili data, Deo nihilominus conveniunt; ut esse sapientem, omnipotentem et similia.

(3) Non vult hic docere B. Thomas quod ad multiplicationem nominis substantivi sufficiat multiplicatio formarum, sed mens illius est quod non sufficiat multiplicatio suppositorum sicut in adjectivis, ad hoc ut nomina substantiva dicantur pluraliter, sed requiritur etiam formarum multiplicatio.

(4) *Ordinatæ* sic vocatur multitudo ad illius differentiam quæ confuse continet, sicut est coærvatio lapidum.

(5) Unde cum sanctus Athanasius in Symbolo



Secundum vero quod pertinet ad substantiam, singulariter prædicatur. Unde Augustinus dicit ibidem <sup>1</sup> quod eadem Trinitas quædam summa res est.

Ad quartum dicendum, quod forma significata per hoc nomen, *persona*, non est essentia vel natura, sed personalitas. Unde cum sint tres personalitates, id est tres personales proprietates, in Patre et Filio et Spiritu sancto, non singulariter, sed pluraliter prædicatur de tribus.

#### ART. IV. — UTRUM

NOMINA ESSENTIALIA CONCRETA  
POSSINT SUPPONERE PRO PERSONA <sup>2</sup>.

De his etiam Sent. 1, dist. 4, quæst. 11, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina essentialia concretiva non possunt supponere <sup>3</sup> pro persona; ita quod hæc sit vera: Deus genuit Deum. Quia ut sophistæ dicunt, terminus singularis idem significat et supponit <sup>4</sup>. Sed hoc nomen, *Deus*, videtur esse terminus singularis; cum pluraliter prædicari non possit, ut dictum est (art. præc.). Ergo cum significet essentiam, videtur quod supponat pro essentia, et non pro persona.

2. Præterea, terminus in subjecto positus non restringitur per terminum positum in prædicato ratione significationis, sed solum ratione temporis consignificati. Sed cum dico, *Deus creat*, hoc nomen, *Deus*, supponit pro essentia. Ergo cum dicitur, *Deus genuit*, non potest iste terminus, *Deus*, ratione prædicati notionalis supponere pro persona.

3. Præterea, si hæc est vera, *Deus genuit*, quia Pater generat, pari ratione hæc erit vera, *Deus non generat*, quia Filius non generat. Ergo est Deus generans, et Deus non generans: et ita videtur sequi quod sint duo dii.

4. Præterea, si Deus genuit Deum, aut se Deum, aut alium Deum. Sed

non se Deum; quia, ut Augustinus dicit <sup>5</sup>, nulla res generat seipsam: neque alium Deum; quia non est nisi unus Deus. Ergo hæc est falsa, Deus genuit Deum.

5. Præterea, si Deus genuit Deum aut Deum qui est Deus Pater, aut Deum qui non est Deus Pater. Si Deum qui est Deus Pater, ergo Deus Pater est genitus. Si Deum qui non est Deus Pater, ergo Deus est qui non est Deus Pater; quod est falsum. Non ergo potest dici quod *Deus genuit Deum*.

Sed contra est, quod in Symbolo dicitur: *Deum de Deo* <sup>6</sup>.

CONCLUSIO. — Nomina essentialia in divinis concreta nonnunquam pro essentia, aliquando pro una persona, nonnunquam etiam pro tribus supponunt personis, secundum quod adjungitur nomen ad essentiam seu personam spectans.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod hoc nomen, *Deus*, et similia, proprie secundum suam naturam supponunt pro essentia, sed ex adjuncto notionali trahuntur ad supponendum pro persona. Et hæc opinio processisse videtur ex consideratione divinæ simplicitatis; quæ requirit quod in Deo idem sit habens, et quod habetur; et sic habens deitatem, quod significat hoc nomen, *Deus*, est idem quod deitas. — Sed in proprietatibus locutionum non tantum attendenda est res significata, sed etiam modus significandi. Et ideo quia hoc nomen, *Deus*, significat divinam essentiam, ut in habente ipsam; sicut hoc nomen, *homo*, humanitatem significat in supposito; alii melius dixerunt quod hoc nomen, *Deus*, ex modo significandi habet ut proprie possit supponere pro persona, sicut hoc nomen, *homo*. Quandoque ergo hoc nomen, *Deus*, supponit pro essentia <sup>7</sup>, ut cum dicitur, *Deus creat*, quia hoc prædicatum com-

(1) Loc. cit. in arg.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem confundas hæresim Calvinii blasphemantis Filium non esse Deum de Deo, neque ex substantia Patris, immo a seipso semper fuisse ut esset, unde et illud Symboli: *Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero*, ridiculosam esse battologiam.

(3) Suppositio est positio termini loco alicujus de quo verificatur, ut jam notatum est.

(4) Id est pro eodem supponit quod significat: Non sic autem communis qui supponit interdum pro alio; quia naturam significat, et pro

supposito ponitur. Nomen autem hoc *Deus* esse terminum singularem ex articulo præcedenti satis aperte colligitur. (5) De Trin. lib. 1, cap. 1.

(6) Sic in Symbolo Nicæno contra hæresim arianam edito, et quibusdam additamentis postmodum aucto, ut in missa cantatur; nisi quod in Symbolo Nicæno primitivo, *Deus ex Deo*, verbis leviter immutatis, legitur.

(7) Non ut quod, quasi pro subjecto creante vel pro individuo deitatis quod per se creet, sed ut quo tantum quasi pro principio creandi vel pro formali ratione qua quælibet persona creat, quia Deus est

petit subiecto ratione formæ significatæ, quæ est deitas. Quandoque vero supponit personam; vel unam tantum, ut cum dicitur, *Deus generat*; vel duas, ut cum dicitur, *Deus spirat*; vel tres, ut cum dicitur, *Regi sæculorum immortalis, invisibili, soli Deo honor et gloria*<sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc nomen, *Deus*, licet conveniat cum terminis singularibus in hoc quod forma significata non multiplicatur, convenit tamen cum terminis communibus in hoc quod forma significata invenitur in pluribus suppositis. Unde non oportet quod semper supponat pro essentia quam significat.

Ad *secundum* dicendum, quod obiectio illa procedit contra illos qui dicebant quod hoc nomen, *Deus*, non habet naturalem suppositionem pro persona.

Ad *tertium* dicendum, quod aliter se habet hoc nomen, *Deus*, ad supponendum pro persona, quam hoc nomen, *homo*. Quia enim forma significata per hoc nomen, *homo*, id est, humanitas, realiter dividitur in diversis suppositis, per se supponit pro persona; etiamsi nihil addatur quod determinet ipsum ad personam, quæ est suppositum distinctum. Unitas autem sive communitas humanæ naturæ non est secundum rem, sed solum secundum considerationem. Unde iste terminus, *homo*, non supponit pro natura communi<sup>2</sup>, nisi propter exigentiam alicujus additi; ut cum dicitur, *Homo est species*. Sed forma significata per hoc nomen, *Deus*, scilicet essentia divina, est una et communis secundum rem. Unde per se supponit pro natura communi, sed ex adjuncto determinatur ejus suppositio ad personam. Unde cum dicitur, *Deus generat*, ratione actus notionalis supponit hoc nomen, *Deus*, pro persona Patris. Sed cum dicimus, *Deus non generat*, nihil additur quod determinet hoc nomen ad personam Filii: unde datur intelligi quod generatio repugnet divinæ naturæ. Sed si addatur aliquid pertinens ad personam Filii, vera erit locutio; ut si dicatur, *Deus genitus non generat*. Unde etiam non

sequitur quod est *Deus generans*, et *Deus non generans*, nisi ponatur aliquid pertinens ad personam; ut puta si dicamus: *Pater est Deus generans*, et *Filius est Deus non generans*. Et ita non sequitur quod sint plures dii; quia *Pater* et *Filius* sunt unus *Deus*<sup>3</sup>. ut dictum est (art. præc.).

Ad *quartum* dicendum, quod hæc est falsa, *Pater genuit se Deum*; quia *ly se*, cum sit reciprocum, refert idem suppositum. Neque est contrarium quod Augustinus dicit ad Maximum<sup>4</sup>, quod *Deus Pater genuit alterum se*. Quia *ly se*, vel est casus ablativi, ut sit sensus, *genuit alterum a se*; vel facit relationem simplicem, et sic refert identitatem naturæ; sed est impropria vel emphatica<sup>5</sup> locutio; ut sit sensus, *genuit alterum simillimum sibi*. Similiter et hæc est falsa, *Genuit alium Deum*; quia, licet Filius sit alius a Patre (ut supra dictum est, quæst. xxxi, art. 2), non tamen est dicendum quod sit *alius Deus*; quia intelligeretur quod hoc adjectivum, *alius*, poneret rem suam circa substantivum quod est *Deus*, et sic significaretur distinctio deitatis. Quidam tamen concedunt istam, *Genuit alium Deum*; ita quod *ly alius*, sit substantivum; et *ly Deus*, appositively construat cum eo (nempe alium qui est *Deus*). Sed hic est improprius modus loquendi, et evitandus, ne detur occasio erroris.

Ad *quintum* dicendum, quod hæc est falsa, *Deus genuit Deum qui est Deus Pater*. Quia cum *ly Pater* appositively construat cum *ly Deus*, restringit ipsum ad standum pro persona Patris; ut sit sensus, *genuit Deum qui est ipse Pater*; et sic Pater esset genitus, quod est falsum. Unde negativa est vera: *genuit Deum qui non est Deus Pater*. Si tamen intelligeretur constructio non esse appositiva, sed aliquid esse interponendum; tunc e converso affirmativa esset vera, et negativa falsa; ut sit sensus, *genuit Deum qui est Deus qui est Pater*. Sed hæc est extorta expositio<sup>6</sup>. Unde melius est quod simpliciter affirmativa negetur, et negativa concedatur. Præpo-

(1) 1. Timoth. i, 17.

(2) Formaliter et secundum se sumpta prout extra individua consideratur vel cum individuus non communicans.

(3) Propter unitatem nimirum essentiæ quæ nec generans per se nec genita est. (4) Ep. lxxvi.

(5) Id est, abstrusius aliquid et fortius conti-

nens quam verba ipsa præ se ferant, juxta vim græcæ vocis ἐμφασις. Estque verior hæc secunda explicatio et Augustino conformior; etsi utramque l. i Sent. dist. 4, Magister ipse affert.

(6) Imo etiam involuta, confusa et inepta, nec ullum fere sensum reddens.



sitivus tamen dixit quod tam negativa quam affirmativa est falsa; quia hoc relativum, *qui*, in affirmativa potest referre suppositum; sed in negativa refert et significatum et suppositum. Unde sensus affirmativæ est, quod esse Deum Patrem conveniat personæ Filii: negativæ vero sensus est, quod esse Deum Patrem non tantum removeatur a persona Filii, sed etiam a divinitate ejus. Sed hoc irrationabile videtur; cum, secundum Philosophum<sup>4</sup>, de eodem de quo est affirmatio, possit etiam esse negatio.

**ART. V. — UTRUM NOMINA ESSENTIALIA IN ABSTRACTO SIGNIFICATA POSSINT SUPPONERE PRO PERSONA<sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. I, dist. 5, quæst. 1, art. 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina essentialia in abstracto significata possunt supponere pro persona, ita quod hæc sit vera: *essentia generat essentiam*. Dicit enim Augustinus<sup>3</sup>: "Pater et Filius sunt una sapientia, quia una essentia; et singillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia."

2. Præterea, generatis nobis vel corruptis, generantur vel corrumpuntur ea quæ in nobis sunt. Sed Filius generatur. Ergo cum essentia divina sit in Filio, videtur quod essentia divina generetur.

3. Præterea, idem est Deus et essentia divina, ut ex supra dictis patet (q. III, art. 3 et 4). Sed hæc est vera, *Deus generat Deum*, sicut dictum est (art. præc.). Ergo hæc est vera, *Essentia generat essentiam*.

4. Præterea, de quocumque prædicatur aliquid, potest supponere pro illo. Sed essentia divina est Pater. Ergo essentia potest supponere pro persona Patris; et sic *essentia generat*.

5. Præterea, essentia est res generans, quia est Pater qui est generans. Si igitur essentia non sit generans, erit essentia res generans et non generans: quod est impossibile.

(1) Periherm. lib. II, cap. ult.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem conteras hæresim abbatis Joachim, dicentis quod essentia generat essentiam, ut genita et procedens; quod fuit sic damnatum ab Innocentio III in concilio Lateran.: *Nos autem sacro approbante concilio credimus et cōfitemur, quod una quædam summa res est, videlicet substantia, essentia, seu natura divina, qua res non est generans, neque genita, nec procedens; sed est*

6. Præterea, Augustinus dicit<sup>4</sup>: "Pater est principium totius deitatis." Sed non est principium nisi generando vel spirando. Ergo Pater generat vel spirat deitatem.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit<sup>5</sup> quod, "nulla res generat seipsam." Sed si essentia generat essentiam, non generat nisi seipsam; cum nihil sit in Deo quod distinguatur a divina essentia. Ergo essentia non generat essentiam.

**CONCLUSIO.** — Essentialia nomina in abstracto minime pro persona supponere possunt.

Respondeo dicendum quod circa hoc erravit abbas Joachim, asserens quod sicut dicitur, *Deus genuit Deum*, ita potest dici quod *essentia genuit essentiam*, considerans quod propter divinam simplicitatem non est aliud Deus quam divina essentia. Sed in hoc deceptus fuit; quia ad veritatem locutionum non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi, ut dictum est (art. præc.). Licet autem secundum rem sit idem *Deus* quod *deitas*, non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen, *Deus*, quia significat divinam essentiam ut in habente, ex modo suæ significationis naturaliter habet quod possit supponere pro persona; et sic ea quæ sunt propria personarum, possunt prædicari de hoc nomine, *Deus*; ut dicatur quod Deus est genitus vel generans, sicut dictum est (art. præc.). Sed hoc nomen, *essentia*, non habet ex modo suæ significationis quod supponat pro persona; quia significat essentiam ut formam abstractam. Et ideo ea quæ sunt propria personarum, quibus ab invicem distinguuntur, non possunt essentiæ attribui; significaretur enim quod esset distinctio in essentia divina, sicut est distinctio in suppositis.

Ad primum ergo dicendum, quod ad exprimendam unitatem essentiæ et personæ<sup>6</sup>, sancti doctores aliquando ex-

*Pater qui generat et Filius qui gignitur et Spiritus sanctus qui procedit.*

(3) De Trin. lib. VII, cap. 1 et 2.

(4) Ibid. lib. IV, cap. 20.

(5) Ibid. lib. I, cap. 1.

(6) Contra arianos, namque volebant, quantum ipsis erat possibile, inculcare Filium esse Patri consubstantialem, eumque non a Patre factum, sed genitum.



pressius locuti sunt quam proprietates locutionis patiatur. Unde hujusmodi locutiones nou sunt extendendæ, sed exponendæ; ut scilicet nomina abstracta expouantur per concreta, vel etiam per nomina personalia; ut cum dicitur, essentia de essentia; vel sapientia de sapientia; ut sit sensus, Filius qui est essentia et sapientia, est de Patre, qui est essentia et sapientia. In his tamen nominibus abstractis est quidam ordo attendendus; quia ea quæ pertinent ad actum, magis propinque se habent ad personas, quia actus sunt suppositorum. Unde minus impropria est ista, natura de natura, vel sapientia de sapientia, quam essentia de essentia.

Ad secundum dicendum, quod in creaturis generatum non accipit naturam eandem numero quam generans habet, sed aliam habet numero, quæ incipit in eo esse per generationem de novo, et desinit esse per corruptionem; et ideo generatur et corrumpitur per accidens. Sed Deus genitus eandem naturam numero accipit, quam generans habet; et ideo natura divina in Filio non generatur neque per se, neque per accidens<sup>1</sup>.

Ad tertium dicendum, quod licet Deus et divina essentia sint idem secundum rem, tamen ratione alterius modi significandi oportet loqui diversimode de utroque<sup>2</sup>.

Ad quartum dicendum, quod essentia divina prædicatur de Patre per modum identitatis<sup>3</sup>, propter divinam simplicitatem. Nec tamen sequitur quod possit supponere pro Patre, propter diversum modum significandi. Ratio autem procederet in illis quorum unum prædicatur de altero, sicut universale de particulari.

Ad quintum dicendum, quod hæc est differentia inter nomina substantiva et adjectiva; quod nomina substantiva ferunt suum suppositum<sup>4</sup>, adjectiva vero

(1) Jam idem dixerat B. Thomas (1 dist. 5, quæst. III).

(2) In proprietatibus locutionum non tantum attendenda est res significata, sed etiam modus significandi, ut sæpe sæpius admonet B. Thomas.

(3) Ut sit prædicatio per modum identitatis, sufficit identitas rei; sed ut possit supponere pro eodem, requiritur etiam idem modus significandi, qui quidem reperitur quando universale de particulari prædicatur.

(4) Ferunt suum suppositum, quatenus videlicet ipsi suppositum significant.

(5) Ad substantivum aliquid quasi adjiciunt.

(6) Pater significat suppositum illud quod est

non, sed rem significatam ponunt<sup>5</sup> circa substantivum. Unde sophistæ dicunt quod nomina substantiva supponunt, adjectiva vero non supponunt, sed copulant. Nomina igitur personalia substantiva possunt de essentia prædicari, propter identitatem rei. Neque sequitur quod proprietates personalis distincta determinet essentiam, sed ponitur circa suppositum importatum per nomen substantivum<sup>6</sup>. Sed notionalia et personalia adjectiva non possunt prædicari de essentia, nisi aliquo substantivo adjuncto. Unde non possumus dicere quod essentia est generans; possumus tamen dicere quod essentia est res generans, vel Deus generans, si *res* et *Deus* supponant pro persona; non autem si supponant pro essentia. Unde non est contradictio, si dicatur quod essentia est *res generans* et *res non generans*; quia primo *res* tenetur pro persona, secundo pro essentia.

Ad sextum dicendum, quod deitas, inquantum est una in pluribus suppositis, habet quamdam convenientiam cum forma nominis collectivi. Unde cum dicitur, Pater est principium totius deitatis, potest sumi pro universitate personarum; inquantum scilicet in omnibus personis divinis ipse est principium. Nec oportet quod sit principium sui ipsius; sicut aliquis de populo dicitur rector totius populi, non tamen sui ipsius<sup>7</sup>. Vel potest dici quod est principium totius deitatis, non quia eam generet, et spiret<sup>8</sup>, sed quia eam generando et spirando communicat.

#### ART. VI. — UTRUM PERSONÆ POSSINT PRÆDICARI DE NOMINIBUS ESSENTIALIBUS<sup>9</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 48, quæst. II,  
art. 2 ad 5.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod personæ non possint prædicari de nominibus essentialibus concretis; ut di-

principium generationis, sed *generans* actionem generandi ponit circa substantivum.

(7) Ut sit nimirum accommoda suppositio, quæ ipsum supponentem terminum non includat.

(8) Ilæc propositio a concilio Toletano I ita fuit damnata: *Si quis dixerit, vel crediderit deitatem nascibilem esse, anathema sit.*

(9) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem confusas hæresim Raymundi Lulli dicentis quod personæ divinæ distinguuntur majori distinctione quæ possit esse; quod est contrarium concilio Constantinopolitano sexto dicenti: *Trinitatem in unitate credimus, et in unitate Trinitatem glorificamus.*

catur, *Deus est tres personæ*, vel est *Trinitas*. Hæc enim est falsa, *Homo est omnis homo* <sup>1</sup>, quia pro nullo suppositorum verificari potest; neque enim Soerates est omnis homo, neque Plato, neque aliquis alius. Sed similiter ista, *Deus est Trinitas*, pro nullo suppositorum naturæ divinæ verificari potest; neque enim Pater est Trinitas, neque Filius, neque Spiritus sanctus. Ergo hæc est falsa, *Deus est Trinitas*.

2. Præterea, inferiora non prædicantur de suis superioribus, nisi accidentaliter prædicatione; ut eum dico, *animal est homo*; accedit enim animali esse hominem. Sed hoc nomen, *Deus*, se habet ad tres personas, sicut commune ad inferiora, ut Damascenus dicit <sup>2</sup>. Ergo videtur quod nomina personarum non possint prædicari de hoc nomine, *Deus*, nisi accidentaliter.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in sermone de fide <sup>3</sup>: "Credimus unum Deum unam esse divini nominis Trinitatem."

CONCLUSIO. — Nomina tam personalia quam notionalia, si sunt adjectiva, non prædicantur de essentia: si vero sint substantiva, de ea prædicantur.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. præc.), licet nomina personalia vel notionalia adjectiva non possint prædicari de essentia; tamen substantiva possunt, propter realem identitatem essentiæ et personæ. Essentia autem divina non solum idem est realiter cum una persona, sed cum tribus. Unde et una persona, et duæ, et tres possunt de essentia prædicari: ut si dicamus, *Essentia est Pater et Filius et Spiritus sanctus*. Et quia hoc nomen, *Deus*, per se habet quod supponat pro essentia, ut dictum est (art. 4 huj. quæst. ad 3); ideo, sicut hæc est vera, *Essentia est tres personæ*; ita hæc est vera, *Deus est tres personæ* <sup>4</sup>.

(1) Accipiendo prout sonat, secundum istam terminorum seriem, quasi nimirum *omnis homo* enuntiotur de homine: non autem transponendo constructionem quoad sensum, quasi dicatur *omnis homo est homo*. (2) Orth. fid. lib. III, c. 4.

(3) Serm. II in Cœna Domini.

(4) Hinc illa conclusio: Nomina tam personalia quam notionalia, si sunt adjectiva, non prædicantur de essentia; si vero substantiva, prædicantur de ea. Prima pars hujus conclusionis probatur ex art. præc.

(5) De illius errore jam dictum est ad quæst. XXVIII, art. 2.

(6) Nimirum per identitatem

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est (ibid.) hoc nomen, *homo*, per se habet supponere pro persona, sed ex adjuncto habet quod stet pro natura communi. Et ideo hæc est falsa, *Homo est omnis homo*, quia pro nullo supposito verificari potest. Sed hoc nomen, *Deus*, per se habet quod stet pro essentia; unde, licet pro nullo suppositorum divinæ naturæ hæc sit vera, *Deus est Trinitas*, est tamen vera pro essentia: quod non attendens Porretanus eam negavit <sup>5</sup>.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, *Deus vel divina essentia est Pater*, est prædicatio per identitatem, non autem sicut inferioris de superiori; quia in divinis non est universale et singulare. Unde sicut est per se <sup>6</sup> ista, *Pater est Deus*; ita et ista, *Deus est Pater*; et nullo modo per accidens.

ART. VII. — UTRUM NOMINA ESSENTIALIA SINT APPROPRIANDA PERSONIS <sup>7</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 31, quæst. I, art. 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina essentialia non sint approprianda personis. Quod enim potest vergere in errorem fidei, vitandum est in divinis; quia, ut Hieronymus <sup>8</sup> dicit, "ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis." Sed ea quæ sunt communia tribus personis appropriare alicui, potest vergere in errorem fidei; quia potest intelligi quod vel illi tantum personæ conveniant cui appropriantur; vel quod magis conveniant ei quam aliis. Ergo essentialia attributa non sunt approprianda personis.

2. Præterea, essentialia attributa in abstracto significata significant per modum formæ. Sed una persona non se habet ad aliam ut forma; cum forma, ab eo cujus est forma, supposito non distinguatur <sup>9</sup>. Ergo essentialia attributa, maxime in abstracto significata, non debent appropriari personis.

(7) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte factum ab Apostolo, dum (I. Cor. I) Christum vocat: *Dei virtutem et Dei sapientiam*, essentialia attributa sic appropriando Filio.

(8) Sic refertur equidem a Magistro Sententiarum lib. IV, dist. 13, prope finem) ut jam antea notatum est (quæst. XXXI, art. 2).

(9) Vel transposita constructione, non distinguatur supposito ab eo cujus est forma: id est suppositalem distinctionem non habeat, cum pertineat ad idem suppositum forma et id cujus est forma; ne quis construat *ab eo supposito cujus est forma*.



3. Præterea, proprium prius est appropriato; proprium enim est de ratione appropriati. Sed essentialia attributa secundum modum intelligendi sunt priora personis, sicut commune est prius proprio. Ergo essentialia attributa non debent esse appropriata personis.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit <sup>1</sup>: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.*

CONCLUSIO. — Decuit ad fidei manifestationem essentialia nomina personis divinis appropriari et accommodari; vel per viam similitudinis, vel dissimilitudinis.

Respondeo dicendum quod ad manifestationem fidei conveniens fuit essentialia attributa personis appropriari. Licet enim Trinitas personarum demonstratione probari non possit, ut supra dictum est (quæst. xxxii, art. 1), convenit tamen ut per aliqua magis manifesta declararetur. Essentialia vero attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem quam propria personarum; quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum; non autem in cognitionem personalium proprietatum, ut supra dictum est (ibid.). Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventa <sup>2</sup> utimur ad manifestationem divinarum personarum; ita et essentialibus attributis: et hæc manifestatio personarum per essentialia attributa *appropriatio* <sup>3</sup> nominatur. Possunt autem manifestari personæ divinæ per essentialia attributa dupliciter. Uno modo per viam similitudinis; sicut ea quæ pertinent ad intellectum, appropriantur Filio; qui procedit per modum intellectus, ut Verbum. Alio modo per modum dissimilitudinis; sicut potentia appropriatur Patri, ut Augustinus dicit, quia apud nos patres solent esse propter se-

nectutem infirmi; ne tale aliquid suspicemur in Deo.

Ad *primum* dicendum, quod essentialia attributa non sic appropriantur personis, ut eis esse propria asserantur <sup>4</sup>, sed ad manifestandum personas per viam similitudinis vel dissimilitudinis, ut dictum est (in corp. art.). Unde nullus error fidei sequitur, sed magis manifestatio veritatis.

Ad *secundum* dicendum, quod si sic appropriarentur essentialia attributa personis, quod essent eis propria, sequeretur quod una persona se haberet ad aliam in habitudine formæ; quod excludit Augustinus <sup>5</sup> ostendens quod Pater non est sapiens sapientia quam genuit, quasi solus Filius sit sapientia; ut sic Pater et Filius simul tantum possint dici sapientia, non autem Pater sine Filio; sed Filius dicitur sapientia Patris, quia est sapientia de Patre sapientia. Uterque enim per se est sapientia, et simul ambo una sapientia. Unde Pater non est sapiens sapientia quam genuit, sed sapientia quæ est sua essentia.

Ad *tertium* dicendum, quod licet essentialia attributa secundum rationem propriam sit prius quam persona secundum modum intelligendi, tamen, in quantum habet rationem appropriati, nihil prohibet proprium personæ esse prius quam appropriatum: sicut color posterior est corpore, in quantum est corpus; prius tamen est naturaliter corpore albo, in quantum est album.

#### ART. VIII. — UTRUM CONVENIENTER A SACRIS DOCTORIBUS SINT ESSENTIALIA PERSONIS ATTRIBUTA <sup>6</sup>.

De his etiam Sent. i, dist. 2, quæst. 1, art. 3, et dist. 3, quæst. iii, art. etiam 1, ut et dist. 34, quæst. ii, art. 1.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter a sacris doctoribus sint essentialia personis attributa.

nem interimas hæresim Petri Abeylardi dicentis quod potentia Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui sancto non sunt appropriatæ; sed propriæ; quod damnat sacra Scriptura. Potentia enim Patri tribuitur (Marc. xiv): *Abba Pater, omnia tibi possibilia sunt*; (Luc. i): *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*; (Joan. xiv, 10): *Pater in me manens ipse facit opera*; sapientia Filio tribuitur (Matth. xi, et Luc. vii); *Justificata est sapientia a filiis suis* (Prov. viii); *Dei sapientia* (1. Cor. i, 24). Dei autem bonitas tribuitur Spiritui sancto; (Ps cxlii): *Spiritus tuus bonus deducet nos in terram rectam*; (11. Esd. ix): *Spiritus tuum bonum dedisti qui doceret eos*.

(1) 1. Cor. i, 24.

(2) Vestigii quoad irracionales creaturas; vel imaginis quoad rationales, ut infra suo loco.

(3) Appropriatio est attributio alicujus proprietatis essentialis, tribus personis communis, facta tamen uni personæ ad ejus manifestationem.

(4) Multum differunt propria unius personæ et appropriata; illa enim dicuntur propria quæ sic tribuuntur uni personæ ut non possint tribui alteri; appropriata vero, quæ ex se quidem sunt toti Trinitati communia, sed uni certæ personæ gratia majoris manifestationis attribuantur.

(5) De Trin. lib. vi, cap. 2.

(6) Ex hoc articulo habes quomodo per ratio-



Dicit enim Hilarius<sup>1</sup> quod " æternitas est in Patre, species in imagine, usus in munere. „ In quibus verbis ponit tria nomina propria personarum; scilicet nomen *Patris*, et nomen *imaginis*, quod est proprium Filio, ut supra dictum est (quæst. xxxv, art. 2), et nomen *muneris*, sive donum, quod est proprium Spiritus sancti, ut supra habitum est (qu. xxxviii, art. 2). Ponit enim tria appropriata: nam *æternitatem* appropriat Patri, *speciem* Filio, *usum* Spiritui sancto. Et videtur quod irrationabiliter: nam *æternitas* importat durationem essendi; *species* vero est essendi principium; *usus* vero ad operationem pertinere videtur. Sed essentia et operatio nulli personæ appropriari inveniuntur. Ergo inconvenienter videtur ista appropriata personis.

2. Præterea, Augustinus<sup>2</sup> sic dicit: " In Patre est unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu sancto æqualitatis unitatisque concordia. „ Et videtur quod inconvenienter: quia una persona non denominatur formaliter per id quod appropriatur alteri; non enim est sapiens Pater sapientia genita; ut dictum est (q. xxxvii, art. 2 ad 1). Sed, sicut ibidem subditur, " tria hæc omnia unum sunt propter Patrem; æqualia omnia propter Filium; connexa omnia propter Spiritum sanctum. „ Non ergo convenienter appropriantur personis.

3. Item secundum Augustinum Patri attribuitur *potentia*, Filio *sapientia*, Spiritui sancto *bonitas*. Et videtur hoc esse inconveniens: nam virtus ad potentiam pertinet. Virtus autem invenitur appropriari Filio, secundum illud<sup>3</sup>: *Christum Dei virtutem*; et etiam Spiritui sancto, secundum illud<sup>4</sup>: *Virtus de illo exibat, et sanabat omnes*. Non ergo potentia Patri est approprianda.

4. Item Augustinus<sup>5</sup> dicit: " Non confuse accipiendum est quod ait Apostolus, Ex ipso, et per ipsum, et in ipso: ex ipso dicens, propter Patrem; per ipsum, propter Filium; in ipso, propter Spiritum sanctum. Sed videtur quod inconvenienter: quia per hoc quod dicit *in ipso*, videtur importari habitudo causæ finalis, quæ est prima causarum. Ergo

ista habitudo causæ deberet appropriari Patri, qui est principium non de principio.

5. Item invenitur *veritas* appropriari Filio secundum illud<sup>6</sup>: *Ego sum via, veritas et vita*. Similiter *liber vitæ*; secundum illud<sup>7</sup>: *In capite libri scriptum est de me*: gloss. (ord.) " id est apud Patrem qui est caput meum. „ Et similiter hoc quod dico, *Qui est*: quia super illud<sup>8</sup>: *Ecce ego ad gentes*, dicit glossa (interl.): " Filius loquitur qui dixit Moysi, *Ego sum qui sum*. „ Sed videtur quod propria sint Filii, et non appropriata. Nam *veritas* secundum Augustinum<sup>9</sup>, est " summa similitudo principii absque omni dissimilitudine. „ Et sic videtur quod proprie conveniat Filio qui habet principium. Liber etiam vitæ videtur proprium aliquid esse; quia significat ens ab alio: omnis enim liber ab aliquo scribitur. Hoc etiam ipsum, *Qui est*, videtur esse proprium Filio: quia si cum Moysi dicitur, *Ego sum qui sum*, loquitur Trinitas: ergo Moyses poterat dicere, " Ille qui est Pater et Filius et Spiritus sanctus, misit me ad vos. „ Ergo et ulterius dicere poterat: *Ille qui est Pater et Filius et Spiritus sanctus, misit me ad vos*, demonstrando certam personam. Hoc autem est falsum; quia nulla persona est Pater et Filius et Spiritus sanctus<sup>10</sup>. Non ergo potest esse commune Trinitati, sed est proprium Filii.

CONCLUSIO. — In consideratione Dei, qua Deus absolute secundum esse suum consideratur, Patri æternitas, Filio species, et usus Spiritui sancto; in consideratione vero Dei qua unus consideratur, Patri unitas, Filio æqualitas, Spiritui sancto concordia, vel connexio; in consideratione vero Dei secundum rationem causalitatis, Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto bonitas attribuitur; in consideratione vero Dei, ut suos respicit effectus, appropriatur Patri a quo, Filio per quem, Spiritui sancto in quo.

Respondeo dicendum quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit. In consideratione au-

piendo simul et conjunctim; ita ut nempe Pater, et Filius et Spiritus sanctus in eandem personam convenire intelligantur, qui Sabellii error fuit, solam nominum inter illos distinctionem agnoscentis, non personalem et realem; ut jam notatum suo loco.

(1) De Trin. lib. ii. (2) De doct. chr. lib. i, c. 5.

(3) 1. Cor. i, 24. (4) Luc. vi, 19.

(5) De Trin. lib. vi, cap. 10. (6) Joan. xiv, 6.

(7) Psal. xxxix, 9. (8) Is. lxi, 1.

(9) Lib. de vera relig. cap. 36.

(10) Collective loquendo, vel tres illos acci-

tem alicujus creaturæ quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam primo consideratur res ipsa absolute, inquantum est ens quoddam; secunda autem consideratio rei est, inquantum est una; tertia consideratio rei est secundum quod inest ei virtus ad operandum et ad causandum; quarta autem consideratio rei est secundum habitudinem quam habet ad causata. Unde hæc etiam quadruplex consideratio circa Deum nobis occurrit. — 1<sup>o</sup> Secundum igitur primam considerationem, qua consideratur absolute Deus secundum esse suum, sic sumitur appropriatio Hilarii, secundum quam *æternitas* appropriatur Patri, *species* Filio, *usus* Spiritui sancto. *Æternitas* enim, inquantum significat *esse* non principiatum, similitudinem habet cum proprio Patris, qui est principium non de principio. *Species* autem sive *pulchritudo* habet similitudinem cum propriis Filii: nam ad pulchritudinem tria requiruntur; primo quidem integritas<sup>1</sup> sive perfectio, quæ enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt; et debita *proportio*, sive consonantia; et iterum *claritas*. Unde quæ habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. Quantum igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio Filii, inquantum est Filius habens in se vere et perfecte naturam Patris. Unde ad hoc innuendum Augustinus in sua expositione<sup>2</sup> dicit, ubi, scilicet in Filio, summa et perfecta vita est, etc. — Quantum vero ad secundum convenit cum proprio Filii, inquantum est imago expressa Patris. Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte representat rem, quamvis turpem. Et hoc tangit<sup>3</sup> Augustinus cum dicit: "Ubi est tanta convenientia, et prima æqualitas, etc." — Quantum vero ad tertium convenit cum proprio Filii, inquantum est Verbum, quod quidem lux est et splendor intellectus; ut Damascenus dicit<sup>4</sup>. Et hoc tangit Augustinus<sup>5</sup> cum dicit: "Tanquam Verbum

perfectum, cui non desit aliquid, et ars quædam omnipotentis Dei, etc. — Usus autem habet similitudinem cum propriis Spiritus sancti, largo modo accipiendo *usum*, secundum quod *uti* comprehendit sub se etiam *frui*; prout *uti* est assumere aliquid in facultatem voluntatis; et frui est cum gaudio uti; ut Augustinus dicit<sup>6</sup>. Usus ergo quo Pater et Filius se invicem fruuntur, convenit cum proprio Spiritus sancti, inquantum est amor. Et hoc est quod Augustinus<sup>7</sup> dicit<sup>8</sup>: "Illa dilectio, delectatio, felicitas (vel beatitudo) usus ab illo appellatus est. — Usus vero, quo nos fruimur, similitudinem habet cum proprio Spiritus sancti, inquantum est donum. Et hoc ostendit Augustinus cum dicit<sup>9</sup>: "Est in Trinitate Spiritus sanctus, genitoris, genitique suavis; ingenti largitate atque ubertate nos vel creaturas perfundens." Et sic patet quare *æternitas*, *species* et *usus* personis attribuantur vel appropriantur, non autem essentia vel operatio; quia in ratione horum, propter sui communitatem, non invenitur aliquid similitudinem habens cum propriis personarum. — 2<sup>o</sup> Secunda vero consideratio Dei est, inquantum consideratur ut *unus*. Et sic Augustinus<sup>10</sup> Patri appropriat *unitatem*, Filio *æqualitatem*, Spiritui sancto *concordiam* sive connexionem. Quæ quidem tria unitatem importare manifestum est, sed differenter. Nam *unitas* dicitur *absolute*, non præsupponens aliquid aliud; et ideo appropriatur Patri, qui non præsupponit aliquam personam; cum sit principium non de principio. *Æqualitas* autem importat unitatem in respectu ad alterum<sup>11</sup>; nam æquale est quod habet unam quantitatem cum alio. Et ideo æqualitas appropriatur Filio qui est principium de principio. *Connexio* autem importat unitatem aliquorum duorum. Unde appropriatur Spiritui sancto inquantum est a duobus. Ex quo sensu etiam intelligi potest quod dicit Augustinus<sup>12</sup>, "tria

(1) Loco integritatis ponit magnitudinem sanctus Thomas (lib. 1 Sent. dist. 31, quæst. 11, art. 1, ex Eth. iv, cap. 7 vel 8). Sed ad magnitudinem referri potest integritas, quæ vera non est et perfecta nisi sit proportionata magnitudo. Cætera autem duo Dionysius insinuat in libro de div. nom. cap. 4, cum ait Deum esse causam cujuslibet pulchritudinis inquantum est omnis consonantiæ (sive proportionis) et claritatis causa. (2) De Trin. lib. vi, cap. 10.

(3) Ut sup. (4) Fid. orth. lib. iii, cap. 3.

(5) Ut sup. (6) De Trin. lib. x, cap. 11.

(7) De Trin. lib. vi, cap. 10.

(8) Nempe ab Hilario cujus verba expresse ibi explicare se profitetur. (9) Ubi sup.

(10) De doct. christ. lib. i, cap. 5.

(11) Quia scilicet est duorum a se invicem distinctorum sive differentium una quantitas. *Molis* quidem in corporibus, ubi proprie appellatur: *virtutis* autem vel dignitatis in spiritualibus naturis, ubi metaphorice usurpatur.

(12) Ut sup.



esse unum propter Patrem, æqualia propter Filium, connexa propter Spiritum sanctum. „ Manifestum est enim quod illi attribuitur unumquodque in quo primo invenitur; sicut omnia inferiora dicuntur vivere propter animam vegetabilem, in qua primo invenitur ratio vitæ in istis inferioribus. Unitas autem statim invenitur in persona Patris, etiam, per impossibile, remotis aliis personis<sup>1</sup>. Et ideo aliæ personæ a Patre habent unitatem. Sed remotis aliis personis non invenitur æqualitas in Patre: sed statim posito Filio invenitur æqualitas. Et ideo dicuntur omnia æqualia propter Filium; non quod Filius sit principium æqualitatis Patris, sed quia nisi esset Patri æqualis Filius, Pater æqualis non posset dici; æqualitas enim ejus primo consideratur ad Filium. Hoc enim ipsum quod Spiritus sanctus Patri æqualis est, a Filio habet<sup>2</sup>. Similiter, excluso Spiritu sancto, qui est duorum nexus, non posset intelligi unitas connexionis inter Patrem et Filium. Et ideo dicuntur omnia esse connexa propter Spiritum sanctum; quia posito Spiritu sancto invenitur ratio connexionis in divinis personis. Unde Pater et Filius possunt dici connexi<sup>3</sup>. — 3<sup>o</sup> Secundum vero tertiam considerationem qua in Deo sufficiens virtus consideratur ad causandum, dicitur sumi tertia appropriatio; scilicet *potentiæ, sapientiæ et bonitatis*. Quæ quidem appropriatio fit et secundum rationem similitudinis, si consideretur quod in divinis personis est; et secundum rationem dissimilitudinis, si consideretur quod in creaturis est. *Potentia* enim habet rationem principii: unde habet similitudinem cum Patre cælesti, qui est principium totius divinitatis: deficit autem interdum patri terreno propter senectutem. *Sapientia* vero similitudinem habet cum Filio cælesti inquantum est Verbum, quod nihil aliud est quam conceptus sapientiæ: deficit autem interdum filio terreno propter temporis paucitatem. *Bonitas* au-

tem, cum sit ratio et objectum amoris, habet similitudinem cum Spiritu divino, qui est amor. Sed repugnantiam habere videtur ad spiritum terrenum, secundum quod importat violentiam quamdam et impulsione; prout dicitur<sup>4</sup>: *Spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem*. — *Virtus* autem appropriatur Filio, et Spiritui sancto; non secundum quod virtus dicitur ipsa potentia rei, sed secundum quod interdum virtus dicitur id quod a potentia rei procedit; prout dicimus aliquod virtuosum factum, esse virtutem alicujus agentis. — 4<sup>o</sup> Secundum vero quartam considerationem prout consideratur Deus in habitudine ad suos effectus, sumitur illa appropriatio *ex quo, per quem et in quo*. Hæc enim præpositio *ex*, aliquando importat habitudinem quamdam causæ materialis; quæ locum non habet in divinis: aliquando vero habitudinem causæ efficientis, quæ quidem competit Deo ratione suæ potentiæ activæ. Unde et appropriatur Patri, sicut et potentia. Hæc vero præpositio, *per*, designat quidem quandoque causam mediam<sup>5</sup>: sicut dicimus quod faber operatur per martellum; et sic *ly, per*, quandoque non est appropriatum, sed proprium Filii; secundum illud<sup>6</sup>: *Omnia per ipsum facta sunt*; non quia Filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio: quandoque vero designat habitudinem formæ, per quam agens operatur, sicut dicimus quod artifex operatur per artem. Unde sicut sapientia et ars appropriantur Filio, ita et *ly per quem*. Hæc vero præpositio, *in*, denotat proprie habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter: uno modo secundum suas similitudines<sup>7</sup>; prout scilicet res dicuntur esse in Deo, inquantum sunt in ejus scientia; et sic hoc quod dico, *in ipso*, esset appropriatum Filio. Alio vero modo continentur res a Deo, inquantum Deus sua bonitate eas conservat et gubernat, ad finem convenientem adducendo; et

ponitur, sed secundum quod unitas absolute dicitur, Patri tantum appropriatur. (4) Is. xxv, 4.

(5) Nempe causam quæ inter agens principale seu primum, et inter ejus effectum intercedit; quasi principalis agentis actionem, efficaciam, et virtutem deferens ad effectum.

(6) Joan. 1, 3.

(7) Objective non formaliter: nec enim Deus per ipsas rerum similitudines intelligere illas dicitur, sed solummodo per essentiam suam: licet in illas objective feratur.

(1) Id est, etiamsi per hypothesim impossibilem nullæ aliæ in divinis personæ dari supponerentur.

(2) Sive, quia procedit a Filio sicut a Patre, nec esset plane nisi ab illo procederet: sive, quia cognitioni ex qua Filius ipse procedit, commensuratur amor ex quo procedit Spiritus sanctus.

(3) Unitas aliquando Spiritui sancto attribuitur, secundum quod unitas pro plurium unione



sic *ly* in quo appropriatur Spiritui sancto, sicut et bonitas. — Nec oportet quod habitudo causæ finalis, quamvis sit prima causarum, approprietur Patri, qui est principium non de principio; quia personæ divinæ, quarum Pater est principium, non procedunt ut ad finem, cum quælibet illarum sit ultimus finis <sup>1</sup>, sed naturali processione, quæ magis ad rationem naturalis potentiæ pertinere videtur. — Ad illud vero quod de aliis quæritur, dicendum quod cum *veritas* pertineat ad intellectum, ut supra dictum est (quæst. xvi, art. 1), appropriatur Filio, non tamen est proprium ejus: quia veritas considerari potest prout est in intellectu, vel prout est in re. Sicut igitur intellectus et res essentialiter sumpta sunt essentialia, et non personalia, ita et veritas. Definitio autem Augustini inducta datur de veritate secundum quod appropriatur Filio. *Liber* autem *vite* in recto quidem importat notitiam, sed in obliquo vitam: est enim, ut dictum est (quæst. xxiv, art. 1), notitia Dei de his qui habitui sunt vitam æternam. Unde appropriatur Filio; licet vita approprietur Spiritui sancto, inquantum importat quemdam interiorem motum; et sic convenit cum proprio Spiritus sancti, inquantum est *amor*. Esse autem scriptum ab alio non est de ratione libri; inquantum est liber, sed inquantum est quoddam artificiatum. Unde non importat originem, neque est personale, sed appropriatur personæ. — Ipsum autem nomen, *Qui est*, appropriatur personæ Filii, non secundum propriam rationem, sed ratione adjuncti; inquantum scilicet in locutione Dei ad Moysem præfigurabatur liberatio humani generis, quæ facta est per Filium. Sed tamen secundum quod *ly* *qui*, sumitur relative, posset referri interdum ad personam Filii; et sic sumeretur personaliter; ut puta si dicatur, *Filius est genitus qui est*; sicut et *Deus genitus*, personale est; sed infinite sumptum est essentialia. Et licet hoc pronomine, *iste*, grammatice loquendo, ad aliquam cer-

tam personam videatur pertinere; tamen quælibet res demonstrabilis, grammatice loquendo, per hoc dici potest, licet secundum rei naturam non sit persona. Dicimus enim, *iste lapis*; et *iste asinus*. Unde et grammatice loquendo, essentia divina, secundum quod significatur et supponitur per hoc nomen *Deus*, potest demonstrari hoc pronomine, *iste*; secundum illud <sup>2</sup>: *Iste Deus meus, et glorificabo eum*.

## QUESTIO XL.

### DE PERSONIS IN COMPARATIONE AD RELATIONES SIVE PROPRIETATES, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de personis in comparatione ad relationes, sive proprietates. — Et quærentur quatuor: 1. Utrum relatio sit idem quod persona. — 2. Utrum relationes distinguant et constituent personas. — 3. Utrum abstractis per intellectum relationibus a personis remaneant hypostases distinctæ. — 4. Utrum relationes secundum intellectum præsupponant actus personarum, vel e converso.

#### ART. I. — UTRUM RELATIO SIT IDEM QUOD PERSONA <sup>3</sup>.

De his etiam Sent. i, dist. 26, quæst. ii, art. 1, ut et dist. 33, art. 2, et Opusc. ii, cap. 58, 66 et 67.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis non sit idem relatio quod persona. Quæcumque enim sunt idem, multiplicato uno eorum, multiplicatur et aliud. Sed contingit in una persona esse plures relationes; sicut in persona Patris est paternitas et communis spiratio: et iterum, unam relationem in duabus personis esse; sicut communis spiratio est in Patre et Filio. Ergo relatio non est idem quod persona.

2. Præterea, nihil est in seipso secundum Philosophum <sup>4</sup>. Sed relatio est in persona. Nec potest dici quod ratione identitatis; quia sic esset etiam in essentia. Ergo relatio, sive proprietas et persona, non sunt idem in divinis.

3. Præterea, quæcumque sunt idem, ita se habent quod quidquid prædicatur de uno, prædicatur et de alio. Non autem quidquid prædicatur de persona, prædicatur de proprietate. Dicimus e-

(1) Eo modo scilicet quo quælibet est Deus. Ita ut non præcise quatenus personæ sunt, ultimus finis dici possint (quia sic essent plures ultimi fines juxta pluralitatem personarum), sed quatenus in essentia una divinitatis conveniunt, ideoque sunt unus finis. (2) Exod. xv, 2.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem rejicias errorem Gilberti cognomento Por-

retani dicentis proprietates non inesse personis, sed a foris existere: item Gregorii cujusdam asserentis relationes seu proprietates personales non in divinis personis reperiri: quod Ecclesia sic reprobatur in præfatione sanctissimæ Trinitatis: *Ut in essentia unitas, et in personis proprietates et in maiestate adoretur æqualitas*.

(4) Physic. lib. iv, text. 24.

nim quod Pater generat, sed non dicimus quod paternitas sit generans. Ergo proprietas non est idem quod persona in divinis.

Sed *contra*. In divinis non differunt quod est, et quo est, ut habetur a Boetio<sup>1</sup>. Sed Pater paternitate est pater. Ergo Pater idem est quod paternitas: et eadem ratione aliæ proprietates idem sunt cum personis.

CONCLUSIO. — Relationes ac proprietates in personis et personæ ipsæ sunt.

Respondeo dicendum quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt. Quidam enim dixerunt proprietates neque esse personas, neque in personis. Qui fuerunt moti ex modo significandi relationum: quæ quidem non significant ut *in aliquo*; sed magis ut *ad aliquid*. Unde dixerunt relationes esse assistentes, sicut supra expositum est (quæst. xxviii, art. 2). Sed quia relatio secundum quod est quædam res in divinis, est ipsa divina essentia, essentia autem idem est quod persona, ut ex dictis patet (quæst. præc., art. 1), oportet quod relatio sit idem quod persona. Hanc igitur identitatem alii considerantes, dixerunt proprietates quidem esse personas, non autem in personis; quia non ponebant proprietates in divinis, nisi secundum modum loquendi, ut supra dictum est (quæst. xxxii, art. 2). Necesse est autem ponere proprietates in divinis, ut supra ostendimus (ibid.). Quæ quidem significantur in abstracto, ut quædam formæ personarum. Unde, cum de ratione formæ sit quod sit in eo cuius est forma, oportet dicere proprietates esse in personis, et eas tamen esse personas; sicut essentiam esse in Deo dicimus, quæ tamen est Deus<sup>2</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod persona et proprietas sunt idem re, differunt tamen secundum rationem: unde non oportet quod multiplicato uno multiplicetur et reliquum<sup>3</sup>. Considerandum tamen est quod propter divinam simplicitatem consideratur duplex realis

identitas in divinis eorum quæ differunt in rebus creatis. Quia enim divina simplicitas excludit compositionem formæ et materiæ, sequitur quod in divinis idem est abstractum et concretum, ut deitas et Deus. Quia vero divina simplicitas excludit compositionem subjecti et accidentis, sequitur quod quidquid attribuitur Deo, est ejus essentia; et propter hoc sapientia et virtus idem sunt in Deo, quia ambo sunt divina essentia; et secundum hanc duplicem rationem identitatis, proprietas in divinis est idem cum persona. Nam proprietates personales sunt idem cum personis, ea ratione qua abstractum est idem cum concreto; sunt enim ipsæ personæ subsistentes; ut paternitas est ipse Pater; et filiatio, Filius; et processio, Spiritus sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundum aliam rationem identitatis, qua ratione omne illud quod attribuitur Deo, est ejus essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona Patris et cum persona Filii; non quod sit una persona per se subsistens; sed sicut una essentia est in duabus personis, ita et una proprietas<sup>4</sup>; ut supra dictum est (quæst. xxx, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quod proprietates dicuntur esse in essentia per modum identitatis tantum; in personis autem dicuntur esse per modum identitatis, non quidem secundum rem, sed quantum ad modum significandi, sicut forma in supposito. Et ideo proprietates determinant et distinguunt personas, non autem essentiam.

Ad *tertium* dicendum, quod participia et verba notionalia<sup>5</sup> significant actus notionales; actus autem suppositorum sunt. Proprietates autem non significant ut supposita, sed ut formæ suppositorum. Et ideo modus significandi repugnat ut participia et verba notionalia de proprietatibus prædicentur<sup>6</sup>.

(1) Lib. de hebdom.; æquivalenter autem tantum non expresse habetur sub his verbis quod inde refert sanctus Thomas.

(2) Hinc in divinis relatio idem est quod persona, paternitas nimirum idem est quod pater, quia relatio idem est quod essentia et essentia idem est quod persona.

(3) Illud axioma non est verum nisi in iis quæ sunt eadem re et ratione; relatio autem et personæ sunt idem re, sed differunt ratione.

(4) Subintellige quod sicut spiratio communis non est alia essentia in Patre, alia in Filio; sic nec alia proprietas in uno, alia in altero; ut quæst. xxx hic indicata explicatur art. 2.

(5) Hujusmodi sunt generans, spirans, generat, spirat, generatur et procedit.

(6) Non dicitur paternitas generat, filiatio spirat, quia generat et spirat significant per modum actus, actus autem sunt suppositorum.



**ART. II. — UTRUM PERSONÆ  
DISTINGUANTUR PER RELATIONES <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. I, dist. 26, quæst. II, art. 2, et  
De potent. quæst. VIII, art. 3, et quæst. IX, art. 5  
ad 18.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod personæ non distinguantur per relationes. Simplicia enim seipsis distinguuntur. Sed personæ sunt maxime simplices. Ergo distinguuntur seipsis, et non relationibus.

2. Præterea, nulla forma distinguitur nisi secundum suum genus. Non enim album a nigro distinguitur nisi secundum qualitatem. Sed hypostasis significat individuū in genere substantiæ<sup>2</sup>. Non ergo relationibus hypostases distinguī possunt.

3. Præterea, absolutum est prius quam relativum. Sed prima distinctio est distinctio divinarum personarum. Ergo divinæ personæ non distinguuntur relationibus.

4. Præterea, id quod præsupponit distinctionem, non potest esse primum distinctionis principium. Sed relatio præsupponit distinctionem, cum in ejus definitione ponatur; esse enim relativi est ad aliud se habere. Ergo primum principium distinctivum in divinis non potest esse relatio.

Sed *contra* est, quod Boetius dicit<sup>3</sup> quod "sola relatio multiplicat Trinitatem divinarum personarum."

**CONCLUSIO.** — Relationibus potius quam per originem, divinæ personæ seu hypostases distinguuntur.

Respondeo dicendum quod in quibuscumque pluribus invenitur aliquid commune, oportet quærere aliquid distinctivum. Unde cum tres personæ conveniant secundum essentiæ unitatem, necesse est quærere aliquid quo distinguantur, ad hoc quod plures sint. Inveniuntur autem in divinis personis duo secundum quæ differunt; scilicet *origo*, et *relatio*. Quæ quidem quamvis re non differant, differunt tamen secundum modum significandi. Nam *origo* significatur per modum actus, ut generatio; *relatio* vero per modum formæ, ut pa-

ternitas. — Quidam igitur attendentes quod relatio consequitur actum, dixerunt quod hypostases in divinis distinguuntur per originem; ut dicamus quod Pater distinguitur a Filio, inquantum ille generat, et hic est genitus. Relationes autem, sive proprietates, manifestant consequenter hypostasum, sive personarum, distinctiones; sicut et in creaturis proprietates manifestant distinctiones individuorum; quæ fiunt per materialia principia. Sed hoc non potest stare, propter duo. Primo quidem, quia ad hoc quod aliqua duo distincta intelligantur, necesse est eorum distinctionem intelligi per aliquid intrinsecum utrique; sicut in rebus creatis vel per materiam, vel per formam. Origo autem alicujus rei non significatur ut aliquid intrinsecum, sed ut via quædam a re, vel ad rem; sicut generatio significatur ut via quædam ad rem genitam, et ut progrediens a generante. Unde non potest esse quod res genita et generans distinguantur sola generatione; sed oportet intelligere tam in generante quam in genito ea quibus ab invicem distinguuntur. In persona autem divina non est aliud intelligere nisi essentiam et relationem sive proprietatem. Unde cum in essentia conveniant, relinquitur quod per relationes personæ ab invicem distinguantur. Secundo, quia distinctio in divinis personis non est sic intelligenda, quasi aliquid commune dividatur, quia essentia communis remanet indivisa; sed oportet quod ipsa distinguentia constituent res distinctas. Sic autem relationes vel proprietates distinguunt vel constituunt hypostases vel personas, inquantum sunt ipsæ personæ subsistentes; sicut paternitas est Pater, et filiatio est Filius; eo quod in divinis non differunt abstractum et concretum. Sed *contra* rationem originis est quod constituat hypostasim vel personam; quia origo active significata, significatur ut progrediens a persona subsistente; unde præsupponit eam; origo autem passive significata, ut nativitas, significatur ut via ad personam subsistentem, et

*stantia quid enumeratum sit, non comprehenditur; item a concilio Florentino: Persona ex substantia proprietatibusque consistit.*

(2) Juxta significatum quo nunc a nobis passim usurpatur, et post græcorum explicationem usurpari jam olim cœpit, cum prius communiter pro essentia sumeretur. (3) De Trinit.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas merito dictum a papa Innocentio (De summ. Trin. et fid. cath.): *Hæc sancta Trinitas secundum communem essentiam individua et secundum personales proprietates discreta; item a concilio Toletano XI: In relatione personarum numerus cernitur, in divinitatis vero sub-*



nondum ut eam constituens. — Unde melius dicitur <sup>1</sup> quod personæ seu hypostases distinguantur relationibus, quam per originem: <sup>2</sup> Licet enim distinguantur utroque modo, tamen prius et principalius per relationes, secundum modum intelligendi. Unde hoc nomen, *pater*, non solum significat proprietatem, sed etiam hypostasim: sed hoc nomen, *genitor* vel *generans*, significat tantum proprietatem; quia hoc nomen, *pater*, significat relationem, quæ est distinctiva et constitutiva hypostasis; hoc autem nomen, *generans* vel *genitus*, significat originem, quæ non est distinctiva et constitutiva hypostasis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod personæ sunt ipsæ relationes subsistentes. Unde non repugnat simplicitati divinarum personarum quod relationibus distinguantur.

Ad *secundum* dicendum, quod personæ divinæ non distinguuntur in esse in quo subsistunt, neque in aliquo absoluto, sed solum secundum id quod ad aliquid dicuntur. Unde ad earum distinctionem sufficit relatio.

Ad *tertium* dicendum, quod quanto distinctio prior est, tanto propinquior est unitati: et ideo debet esse minima. Et ideo distinctio personarum non debet esse nisi per id quod minimum <sup>3</sup> distinguit, scilicet per relationem.

Ad *quartum* dicendum, quod relatio præsupponit distinctionem suppositorum, quando est accidens; sed si relatio sit subsistens, non præsupponit, sed secum fert distinctionem. Cum enim dicitur quod relativi esse est *ad aliud* se habere, per *ly aliud* intelligitur correlativum; quod non est prius, sed simul natura.

**ART. III. — UTRUM ABSTRACTIS PER INTELLECTUM RELATIONIBUS A PERSONIS, ADHUC REMANEANT HYPOSTASES.**

De his etiam Sent. I, dist. 26, quæst. I, art. 2, et De potent. quæst. VIII, art. 4, et Opusc. II, cap. 61 et 62.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod abstractis per intellectum pro-

(1) Hinc dici potest quod personæ divinæ constituentur et distinguantur per origines, et illa sententia fuit Richardi Victorini et sancti Bonaventuræ (I. dist. 26, quæst. III, art. 1), sed melius dicendum quod constituentur et distinguantur per relationes.

(2) Sic Bessarion quoque in concilio Florentino, sess. 25; nempe in ea oratione quam habuit

prietatibus, seu relationibus a personis adhuc remaneant hypostases. Id enim ad quod aliquid se habet ex additione, potest intelligi remoto eo quod sibi additur: sicut homo se habet ad animal ex additione, et potest intelligi animal, remoto rationali. Sed persona se habet ex additione ad hypostasim. Est enim persona "hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente." Ergo remota proprietate personali a persona intelligitur hypostasis.

2. Præterea, Pater non ab eodem habet quod sit Pater, et quod sit *aliquis* <sup>4</sup>. Cum enim paternitate sit Pater, si paternitas esset *aliquis*, sequeretur quod Filius, in quo non est paternitas, non esset *aliquis*. Remota ergo per intellectum paternitate a Patre, adhuc remanet quod sit *aliquis*; quod est esse hypostasis. Ergo, remota proprietate a persona remanet hypostasis.

3. Præterea, Augustinus dicit <sup>5</sup>: "Nec hoc est dicere ingenuitum, quod est dicere Patrem; quia si Filium non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ingenuitum." Sed si Filium non genuisset, non inesset ei paternitas. Ergo remota paternitate, adhuc remanet hypostasis Patris, ut ingenuita.

Sed *contra* est, quod Hilarius dicit <sup>6</sup>: "Nihil habet Filius nisi natum." Nativitate autem est Filius. Ergo remota filiatione non remanet hypostasis Filii. Et eadem ratio est de aliis personis.

**CONCLUSIO.** — Abstractis totali abstractione proprietatibus, sola essentia et non personæ remanent; formali vero abstractione abstractis proprietatibus non personalibus, remanent personæ; sed abstractis formali abstractione personalibus proprietatibus non remanent hypostases.

Respondeo dicendum quod duplex sit abstractio per intellectum: una quidem secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine; alia vero secundum quod forma abstrahitur a materia, sicut forma circuli abstra-

pro unione cap. 6 post medium, propter eandem rationem quam hic explicat sanctus Thomas, concludit quod personæ divinæ distinguuntur *principaliter quidem et maxime per earum relationes.*

(3) Seu minima distinctione, inter illas nihilominus quæ reales dicuntur: alioqui minima *distinctio* simpliciter et absolute dicta est distinctio rationis

(4) *Aliquis* seu persona subsistens.

(5) De Trin. lib. V, cap. 6. (6) De Trin. lib. IV.

hitur per intellectum ab omni materia sensibili <sup>1</sup>. Inter has autem abstractiones hæc est differentia, quod in abstractione quæ fit secundum universale et particulare, non remanet in intellectu id a quo fit abstractio. Remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solum animal. In abstractione vero quæ attenditur secundum formam a materia, utrumque manet in intellectu. Abstrahendo enim formam circuli ab ære, remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli, et intellectus æris. Quamvis autem in divinis non sit universale, neque particulare, nec forma et materia secundum rem, tamen secundum modum significandi invenitur aliqua similitudo horum in divinis; secundum quem modum Damascenus dicit <sup>2</sup>, quod commune est substantia; particulare vero hypostasis. — Si igitur loquamur de abstractione quæ fit secundum universale et particulare, remotis proprietatibus, remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis Patris, quæ est quasi particulare. Si vero loquamur secundum modum abstractionis formæ a materia, remotis proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostasum et personarum; sicut remoto per intellectum a Patre quod sit ingenitus, vel spirans, remanet hypostasis vel persona Patris. — Sed remota proprietate personali per intellectum, tollitur intellectus hypostasis. Non enim proprietates personales sic intelliguntur advenire hypostasibus divinis, sicut forma subjecto præexistenti; sed ferunt secum sua supposita <sup>3</sup>, inquantum sunt ipsæ personæ subsistentes; sicut paternitas est ipse Pater. Hypostasis enim significat aliquid distinctum in divinis, cum hypostasis sit substantia individua. Cum igitur relatio sit quæ distinguit hypostases et constituit, ut dictum est (art. præc.), relinquatur quod relationibus persona-

libus remotis per intellectum, non remaneant hypostases. Sed, sicut dictum est (ibid.), aliqui dicunt quod hypostases in divinis non distinguuntur per relationes, sed per solam originem; ut intelligatur Pater esse hypostasis quædam per hoc quod non est ab alio; Filius autem per hoc quod est ab alio per generationem: sed relationes advenientes quasi proprietates ad dignitatem pertinentes, constituunt rationem personæ; unde et *personales* dicuntur. Unde, remotis huiusmodi relationibus per intellectum, remanent quidem hypostases, sed non personæ. — Sed hoc non potest esse, propter duo. Primo, quia relationes distinguunt et constituunt hypostases <sup>4</sup>, ut ostensum est (art. præc.). Secundo, quia omnis hypostasis naturæ rationalis est persona, ut patet per definitionem Boetii <sup>5</sup> dicentis quod persona est "rationalis naturæ individua substantia." Unde ad hoc quod esset hypostasis, et non persona, oporteret abstrahi ex parte naturæ rationalitatem; non autem ex parte personæ proprietatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod persona non addit supra hypostasim proprietatem distinguentem absolute, sed proprietatem distinguentem ad dignitatem pertinentem. Totum enim hoc est accipiendum loco unius differentiæ. Ad dignitatem autem pertinet proprietas distinguens, secundum quod intelligitur subsistens in natura rationali. Unde remota proprietate distinguente a persona, non remanet hypostasis; sed remaneret, si tolleretur rationalitas naturæ. Tam enim persona quam hypostasis est substantia individua. Unde in divinis de ratione utriusque est relatio distinguens.

Ad *secundum* dicendum, quod paternitate Pater non solum est Pater, sed est persona, et est quis, sive hypostasis. Non tamen sequitur quod Filius non sit quis, sive hypostasis; sicut non sequitur quod non sit persona <sup>6</sup>.

(1) Qualis dicitur ea quæ afficitur qualitatibus cuicumque sensui per se obnoxiiis; ut sunt colores quoad visum, saporis quoad gustum, frigus et calor quoad tactum, etc. Per oppositum ad materiam intelligibilem quæ subest tantum quantitati, nec sensum per se afficere potest.

(2) De orth. fid. lib. III, cap. 6.

(3) Hinc essentia seu natura divina, licet non sit subsistens actu nisi per hypostases vel per proprietates personales, dicitur tamen *per se*

subsistens actu vel secundum se, quia non distinguitur ab ipsismet hypostasibus per quas actu subsistit. Non quod seorsim vel abstractim ab ipsis absolute subsistat nisi subsistentia radicali.

(4) Origines afferunt relationes; ac proinde cum cognoscitur origo, non omnino abstrahitur relatio, sed in conceptu includitur.

(5) Lib. de duab. nat. in princ.

(6) Non sequitur quod Filius non sit quis, quia



Ad *tertium* dicendum, quod intentio Augustini non fuit dicere quod hypostasis Patris remaneat ut ingenita, remota paternitate, quasi innascibilitas constituat et distinguat hypostasim Patris; hoc enim esse non potest cum *ingenitum* nihil ponat, sed negative dicatur, ut ipsemet dicit. Sed loquitur in communi, quia non omne ingenitum est pater. Remota ergo paternitate, non remanet in divinis hypostasis Patris, ut distinguitur ab aliis personis, sed ut distinguitur a creaturis; sicut Judæi intelligunt<sup>1</sup>.

**ART. IV. — UTRUM ACTUS NOTIONALES PRÆINTELLIGANTUR PROPRIETATIBUS<sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. I, dist. 27, quæst. I, art. 2, et De potent. quæst. X, art. 3, et Opusc. II, cap. 63 et 64.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionales præintelligantur proprietatibus<sup>3</sup>. Dicit enim Magister sententiarum<sup>4</sup>, quod "semper Pater est, quia semper genuit Filium. „ Et ita videtur quod generatio secundum intellectum præcedat paternitatem.

2. Præterea, omnis relatio præsupponit in intellectu id supra quod fundatur, sicut æqualitas quantitatem. Sed paternitas est relatio fundata super actione, quæ est generatio. Ergo et paternitas præsupponit generationem.

3. Præterea, sicut se habet generatio activa ad paternitatem, ita se habet nativitas ad filiationem. Sed filiatio præsupponit nativitatem: ideo enim Filius est, quia natus est. Ergo et paternitas præsupponit generationem.

Sed *contra*. Generatio est operatio personæ Patris. Sed paternitas constituit personam Patris. Ergo prius est secundum intellectum paternitas quam generatio.

**CONCLUSIO.** — Origo passive præcedit proprietates personarum procedentium, etiam personales; active vero

licet ipse non habeat paternitatem, habet tamen filiationem a qua habet quod sit hypostasis, seu persona subsistens.

(1) Quia scilicet mysterium Trinitatis ignorant.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas merito esse dictum a patriarcha Constantinopolitano in conc. Florentino sess. XIX: *Divinam personam constitui ex divina substantia et ex proprietate personali*; item a concilio Tolitano II: *quod divine personæ ad invicem sunt Pater ad Filium, Filius ad Patrem, Spiritus sanctus ad utrosque*.

(3) Actus notionales vocat auctor ipsas origines sive productiones tam passivas quam acti-

præcedit originantis personæ relationem non personalem.

Respondeo dicendum quod secundum illos qui dicunt quod proprietates non distinguunt et constituunt hypostases, sed manifestant hypostases distinctas et constitutas, absolute dicendum est quod relationes secundum modum intelligendi consequuntur actus notionales, ut dici possit simpliciter quod quia generat, est Pater. — Sed supponendo quod relationes distinguant et constituunt hypostases in divinis, oportet distinctione uti: quia origo significatur in divinis active et passive. Active quidem, sicut generatio attribuitur Patri, et spiratio sumpta pro actu notionali attribuitur Patri et Filio. Passive autem, sicut nativitas attribuitur Filio, et processio Spiritui sancto<sup>5</sup>. Origines enim passive significatæ simpliciter præcedunt secundum intellectum proprietates personarum procedentium, etiam personales, quia origo passive significata significatur ut via ad personam proprietate constitutam. Similiter et origo active significata prior est secundum intellectum quam relatio personæ originantis, quæ non est personalis; sicut actus notionalis spirationis secundum intellectum præcedit proprietatem relativam innominatam<sup>6</sup> communem Patri et Filio. — Sed proprietates personales Patris potest considerari dupliciter: uno modo ut est relatio; et sic iterum secundum intellectum præsupponit actum notionalem; quia relatio, in quantum hujusmodi, fundatur super actum: alio modo secundum quod est constitutiva personæ<sup>7</sup>. Et sic oportet quod præintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens præintelligitur actioni.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum Magister dicit quod "quia generat est Pater; „ accipitur nomen *Patris* secundum quod designat relationem tantum;

vas. Quia in divinis omnia sunt simul, quærit quid sit prius juxta modum nostrum intelligendi. (4) Lib. I, dist. 27.

(5) Per accommodationem tantum, ad supplendum proprium nomen quod non habet; cum alioqui processio etiam Filio conveniat, si communiter accipiat.

(6) Id est proprium nomen et speciale non habentem, sed sub nomine accommodationis *spirattonis*, vel communi *processionis* intellectam.

(7) Sive prout est forma hypostatica et subsistens; id est significata per modum hypostasis.



non autem secundum quod significat personam subsistentem. Sic enim oportet e converso dicere, quod quia Pater est generat.

Ad *secundum* dicendum, quod objectio illa procedit de paternitate, secundum quod est relatio, et non secundum quod est constitutiva personæ.

Ad *tertium* dicendum, quod nativitas est via ad personam Filii. Et ideo secundum intellectum præcedit filiationem, etiam secundum quod est constitutiva personæ Filii. Sed generatio activa significatur ut progrediens a persona Patris: et ideo præsupponit proprietatem personalem Patris.

## QUESTIO XLI.

### DE PERSONIS IN COMPARATIONE AD ACTUS NOTIONALES, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de personis in comparatione ad actus notionales. — Et circa hoc quærentur sex: 1. Utrum actus notionales sint attribuendi personis. — 2. Utrum hujusmodi actus sint necessarii, vel voluntarii. — 3. Utrum secundum hujusmodi actus persona procedat de nihilo, vel de aliquo. — 4. Utrum in divinis sit ponere potentiam respectu actuum notionalium. — 5. Quid significet hujusmodi potentia. — 6. Utrum actus notionales ad plures personas terminari possint.

#### ART. I. — UTRUM ACTUS NOTIONALES SINT ATTRIBUENDI PERSONIS <sup>1</sup>.

De his etiam Opusc. II, cap. 65.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionales non sint personis attribuendi. Dicit enim Boetius <sup>2</sup> quod "omnia genera, cum quis in divinam vertit prædicationem, in divinam mutantur substantiam, exceptis relativis." Sed actio est unum de decem generibus <sup>3</sup>. Si igitur actio aliqua Deo attribuitur, ad ejus essentiam pertinebit, et non ad notionem.

2. Præterea, Augustinus dicit <sup>4</sup>, quod "omne quod de Deo dicitur, aut dicitur secundum substantiam, aut secundum

relationem. " Sed ea quæ ad substantiam pertinent, significantur per essentialia attributa; quæ vero ad relationem, per nomina personarum, et per nomina proprietatum. Non sunt ergo, præter hæc, attribuendi personis notionales actus.

3. Præterea, proprium actionis est ex se passionem inferre. Sed in divinis non ponimus passionem. Ergo neque actus notionales ibi ponendi sunt.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>5</sup>: "Proprium quidem Patris est quod Filium genuit." Sed generatio actus quidam est. Ergo actus notionales ponendi sunt in divinis.

CONCLUSIO. — Actus notionales propter ordinem originis necessario attribuantur divinis personis.

Respondeo dicendum quod in divinis personis attenditur distinctio secundum originem. Origo autem convenienter designari non potest nisi per aliquos actus. Ad significandum igitur originis ordinem in divinis personis, necessarium fuit attribuere personis actus notionales <sup>6</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnis origo designatur per aliquem actum. Duplex autem ordo originis attribui Deo potest. Unus quidem secundum quod creatura ab eo progreditur; et hoc commune est tribus personis. Et ideo actiones <sup>7</sup> quæ attribuuntur Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso, ad essentiam pertinent. Alius autem ordo originis in divinis attenditur secundum processionem personæ a persona. Unde actus designantes hujus originis ordinem, notionales dicuntur; quia notiones personarum sunt personarum habitudines <sup>8</sup> ad invicem, ut ex dictis patet (quæst. xxxiii, art. 3).

Ad *secundum* dicendum, quod actus notionales secundum modum significandi tantum, differunt a relationibus personarum, sed re sunt omnino idem. Unde Magister dicit <sup>9</sup>, quod "generatio et

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas merito dictum a papa Innocentio in concilio Lateranensi (De Summ. Trinit. et fid. cath. cap. Firmiter): *Pater generans, Filius nascentis, Spiritus sanctus procedens*: item in c. *Damnamus*: *Est Pater qui generat, Filius qui gignitur, Spiritus sanctus qui procedit*.

(2) De Trin.

(3) Scilicet decem prædicamentis.

(4) De Trin. lib. v, cap. 4 et 5.

(5) Lib. de fide ad Pet. cap. 2; aut potius Fulgentius qui libri hujus vere est auctor.

(6) Per actus notionales intelliguntur generaliter divinarum personarum productiones immanentes, tam passivæ quam activæ, quibus scilicet aliqua persona divina aliam producit et alia producit. Dicuntur notionales, quia nobis exhibent notiones quibus personæ dignoscuntur.

(7) Actiones illæ ad prædicamentum actionis pertinent.

(8) Actiones illæ non ad prædicamentum actionis, sed potius ad prædicamentum relationis pertinent. (9) Lib. I, dist. 26.

nativitas aliis nominibus dicuntur paternitas et filiatio<sup>1</sup>. „ Ad cujus evidentiam attendendum est, quod primo oportet cognoscere originem alicujus ab alio, ex motu. Quia enim aliqua res a sua dispositione removetur per motum, manifestum fit hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio secundum primam nominis impositionem importat originem motus. Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur *passio*, ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio, et terminatur in id quod movetur, vocatur *actio*. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua vel principio procedit in id quod est a principio. Unde cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam nihil aliud est quam habitudo principii ad personam quæ est a principio: quæ quidem habitudines sunt ipsæ relationes vel notiones. Quia tamen de divinis et intelligibilibus rebus loqui non possumus, nisi secundum modum rerum sensibilium; a quibus cognitionem accipimus, et in quibus actiones et passionem, inquantum motum implicant, aliud sunt a relationibus quæ ex actionibus et passionibus consequuntur; oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum actus, et seorsum per modum relationum. Et sic patet quod sunt idem secundum rem, sed differunt solum secundum modum significandi<sup>2</sup>.

Ad tertium dicendum, quod actio, secundum quod importat originem motus, infert ex se passionem. Sic autem non ponitur actio in divinis personis. Unde non ponuntur ibi passionem, nisi grammatice loquendo<sup>3</sup>, quantum ad modum significandi, sicut Patri attribuimus generare, et Filio generari.

(1) Hinc etiam pro nominibus relationum promiscue usurpant Patres originum nomina, vel utrisque utuntur alternatim. Sic Ecclesia ipsa in officio Sacramenti quod sanctus Thomas jussu summi pontificis edidit, *Genitori genitoque laus*, etc. Et similia in officio Trinitatis.

(2) Quod patet quia habitudinem patris ad filium paternitas significat per modum relationis et proprietatis; generatio vero eandem significat per modum actionis.

(3) Quatenus in divinis admittuntur ea quæ secundum grammaticos et secundum exteriorem significandi modum, sunt verba passiva, ut generari et spirari.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimis hæresim Eunomii dicentis: Patre

## ART. II. — UTRUM ACTUS NOTIONALES SINT VOLUNTARIII<sup>4</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 6, art. 1, 2 et 3, ut et De potent. quæst. II, art. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionales sint voluntarii. Dicit enim Hilarius<sup>5</sup>: „ Non naturali necessitate ductus Pater genuit Filium. „

2. Præterea, Apostolus<sup>6</sup>: *Transtulit nos in regnum Filii dilectionis suæ*. Dilectio autem voluntatis est. Ergo Filius genitus est a Patre voluntate.

3. Præterea, nihil magis est voluntarium quam amor. Sed Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, ut amor. Ergo procedit voluntarie.

4. Præterea, Filius procedit per modum intellectus ut Verbum. Sed omne Verbum procedit a dicente per voluntatem. Ergo Filius procedit a Patre per voluntatem, et non per naturam.

5. Præterea, quod non est voluntarium est necessarium. Si igitur Pater genuit Filium non voluntate, videtur sequi quod necessitate genuerit. Quod est contra Augustinum<sup>7</sup>.

Sed contra est, quod Augustinus dicit<sup>8</sup> quod „ neque voluntate genuit Pater Filium, neque necessitate. „

CONCLUSIO. — Actus notionales non nisi concomitanter voluntarii esse dicuntur.

Respondeo dicendum quod cum dicitur aliquid esse vel fieri voluntate, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut ablativus designet concomitantiam tantum; sicut possum dicere quod *ego sum homo mea voluntate*, quia scilicet volo me esse hominem. Et hoc modo potest dici quod Pater genuit Filium voluntate; sicut et est voluntate Deus; quia vult se esse Deum, et vult se generare Filium<sup>9</sup>. Alio modo sic, quod ablativus

esse minorem Filium et Filio Spiritum sanctum; quia Pater voluntate fecit Filium et ita Filius fecit Spiritum sanctum; quod ab Hilario fuit his verbis anathematizatum: *Si quis voluntate Dei, tanquam unum aliquid de creaturis, Filium factum dicat, anathema sit*. Item a concilio Toletano tertio sic: *Quicumque Filium Dei Dominum nostrum Jesum Christum juxta deitatem, et Spiritum sanctum esse Patre minorem asseruerit et gradibus separaverit creaturamque esse dixerit; anathema sit*.

(5) Lib. de synod. can. 25. (6) Col. I, 13.

(7) Lib. ad Orosium, qu. 7. — Liber ad Orosium est dialogus 65 Quæstionum, extatque in operibus S. Augustini, sed non est illius, ut bene demonstrant critici.

(8) In eodem lib.

(9) Hinc concilium Syrmienso dixit (can. 25):



importet habitudinem principii; sicut dicitur quod artifex operatur voluntate, quia voluntas est principium operis. Et secundum hunc modum dicendum est quod Deus Pater non genuit Filium voluntate<sup>1</sup>, sed voluntate produxit creaturam. Unde in Lib. de Synod. can. xxiv, dicitur quod " si quis voluntate Dei tanquam unum aliquid de creaturis Filium factum dicat, anathema sit. " Et hujus ratio est; quia voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quod natura determinata est ad unum; sed voluntas non est determinata ad unum. Cujus ratio est; quia effectus assimilatur formæ agentis per quam agit. Manifestum est autem quod unius rei non est nisi una forma naturalis per quam res habet esse. Unde quale ipsum est, tale facit. Sed forma per quam voluntas agit, non est una tantum, sed sunt plures, secundum quod sunt plures rationes intellectæ. Unde quod voluntate agitur, non est tale quale est agens, sed quale vult, et illud intelligit esse agens. Eorum igitur voluntas principium est, quæ possunt sic vel aliter esse: eorum autem quæ non possunt nisi sic esse, principium natura est. Quod autem potest sic vel aliter esse, longe est a natura divina; sed hoc pertinet ad rationem creaturæ, quia Deus est per se necesse esse, creatura autem est facta ex nihilo. — Et ideo ariani, volentes ad hoc deducere quod Filius sit creatura, dixerunt quod Pater genuit Filium voluntate; secundum quod voluntas designat principium. Nobis autem dicendum est quod Pater genuit Filium non voluntate, sed natura. Unde Hilarius dicit<sup>2</sup>: " Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit; sed naturam dedit Filio ex impassibili ac non nata substantia perfecta nativitas. Talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus esse voluit. Filius autem natus ex Deo talis subsistit, qualis et Deus est. "

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa inducitur contra illos qui a generatione Filii etiam concomitantiam paternæ voluntatis removebant,

dicentes sic eum natura genuisse Filium ut tamen voluntas generandi ei non adesset; sicut et nos multa naturali necessitate contra voluntatem patimur; ut mortem, senectutem, et hujusmodi defectus. Et hoc patet per sequentia. Sic enim ibi dicitur: " Non enim nolente Patre, quasi coactus pater, vel naturali necessitate ductus, cum nollet, genuit Filium. "

Ad secundum dicendum, quod Apostolus nominat Christum *Filium dilectionis Dei*, inquantum est a Deo superabundanter dilectus<sup>3</sup>, non quod dilectio sit principium generationis Filii.

Ad tertium dicendum, quod etiam voluntas, inquantum est natura quædam, aliquid naturaliter vult; sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem. Et similiter Deus naturaliter vult et amat seipsum; sed circa alia a se voluntas Dei se habet ad utrumque quodammodo, ut dictum est (in corp. art. et quæst. xix, art. 3). Spiritus autem sanctus procedit ut amor, inquantum Deus amat seipsum. Unde naturaliter procedit, quamvis per modum voluntatis procedat.

Ad quartum dicendum, quod, etiam in conceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima principia quæ naturaliter intelliguntur. Deus autem naturaliter intelligit seipsum: et secundum hoc conceptio Verbi divini est naturalis<sup>4</sup>.

Ad quintum dicendum, quod necessarium dicitur aliquid per se, et per aliud. Per aliud quidem dupliciter: uno modo, sicut per causam agentem et cogentem; et sic necessarium dicitur quod est violentum; alio modo, sicut per causam finalem; sicut dicitur aliquid esse necessarium in his quæ sunt ad finem, inquantum sine hoc non potest esse finis, vel bene esse. Et neutro istorum modorum divina generatio est necessaria; quia Deus non est propter finem, neque coactio cadit in ipsum. Per se autem dicitur aliquid necessarium quod non potest non esse. Et sic Deum esse est necessarium; et hoc modo Patrem generare Filium est necessarium.

*Si quis nolente Patre natum dicat Filium, anathema sit.*

(1) Nempe voluntate libera, sed genuit eum voluntate, ut natura; et sic vocatur voluntas quatenus ut alicujus rei principium naturale, sive necessarium.

(2) Lib. de Synod. immediate post prædicta,

cum nempe prænotatum canonem commentatur.

(3) Hæc verba eodem modo interpretatur beatus Thomas (lect. iii, in cap. I ad Coloss.).

(4) Verbum non procedit per voluntatem principiantem, sed tantum per voluntatem concomitantem.



**ART. III. — UTRUM ACTUS NOTIONALES  
SINT DE ALIQUO <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. 1, dist. 5, quæst. 1, art. 1 et 2,  
ut et Sent. III, dist. 11, art. 1 ad 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionales non sint de aliquo <sup>2</sup>. Quia si Pater generat Filium de aliquo, aut de seipso, aut de aliquo alio. Si de aliquo alio, cum id de quo aliquid generatur, sit in eo quod generatur, sequitur quod aliquid alienum a Patre sit in Filio: quod est contra Hilarium <sup>3</sup> qui dicit: "Nihil in his diversum est vel alienum." Si autem Filium generat Pater de seipso, id autem de quo aliquid generatur, si sit permanens, recipit prædicationem ejus quod generatur, sicut dicimus quod homo est albus, quia homo permanet, cum de non albo fit albus. Sequitur igitur quod Pater vel non permaneat genito Filio, vel quod Pater sit Filius, quod est falsum. Non ergo Pater generat Filium de aliquo, sed de nihilo.

2. Præterea, id de quo aliquid generatur, est principium ejus quod generatur. Si ergo Pater generat Filium de essentia vel natura sua, sequitur quod essentia vel natura Patris sit principium Filii. Sed non principium materiale, quia materia locum in divinis non habet. Ergo est principium quasi activum; sicut generans est principium geniti. Et ita sequitur quod essentia generet: quod supra improbatum est (quæst. xxxix, art. 3).

3. Præterea, Augustinus dicit quod, "tres personæ non sunt ex eadem essentia <sup>4</sup>," quia non est aliud essentia et persona. Sed persona Filii non est aliud ab essentia Patris. Ergo Filius non est de essentia Patris.

4. Præterea, omnis creatura est ex nihilo. Sed Filius in Scripturis dicitur creatura. Dicitur enim <sup>5</sup> ex ore sapientiæ genitæ: *Ego ex ore Altissimi prodii, primogenita ante omnem creaturam*. Et postea ex ore ejusdem sapientiæ dicitur: *Ab initio et ante sæcula creata sum*. Ergo

Filius non est genitus ex aliquo, sed ex nihilo. Et similiter potest objici de Spiritu sancto propter hoc quod dicitur <sup>6</sup>: *Dixit Dominus extendens cælum, et fundans terram, et creans spiritum hominis in eo*. Et <sup>7</sup>, secundum aliam litteram <sup>8</sup>: *Ego formans montes, et creans spiritum*.

Sed contra est, quod Augustinus dicit <sup>9</sup>: "Pater Deus solus de sua natura, sine initio genuit Filium sibi æqualem."

**CONCLUSIO.** — Filius Dei proprie et vere Filius non ex nihilo, sed ex tota substantia Patris genitus cum sit, actus notionales de aliquo necessario sunt.

Respondeo dicendum quod Filius non est genitus de nihilo, sed de substantia Patris. Ostensum est enim supra (quæst. xxvii, art. 2, et quæst. xxxiii art. 2 et 3) quod paternitas, filiatio, et, nativitas vere et proprie est in divinis. Hoc autem interest inter generationem veram, per quam aliquis procedit ut Filius, et factionem; quod faciens facit aliquid de exteriori materia, sicut scannum facit artifex de ligno, homo autem generat filium de seipso. Sicut autem artifex creatus facit aliquid ex materia, ita Deus facit ex nihilo, ut infra ostendetur (quæst. xlv, art. 1), non quod nihilum cedat in substantiam rei, sed quia ab ipso tota substantia rei producitur, nullo alio præsupposito. Si ergo Filius procederet a Patre ut de nihilo existens, hoc modo se haberet ad Patrem, ut artificiatum ad artificem; quod manifestum est nomen filiationis proprie habere non posse, sed solum secundum aliquam similitudinem. Unde relinquitur quod si Filius Dei procederet a Patre quasi existens ex nihilo, non esset vere et proprie Filius. Cujus contrarium dicitur <sup>10</sup>: *Ut simus in vero Filio ejus Jesu Christo* <sup>11</sup>. Filius igitur Dei verus non est ex nihilo, nec factus, sed tantum genitus. — Si qui autem ex nihilo a Deo facti, filii Dei dicantur, hoc erit metaphorice secundum aliqualem assimilationem ad eum qui vere Filius est. Unde inquantum solus est verus et naturalis Dei

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem confundas hæresim Calvinii dicentis Filium non esse Deum de Deo, neque de substantia Patris; Arii, Macedoni et omnium aliorum qui personarum consubstantialitatem negarunt.

(2) Cum quæritur utrum actus notionales sint de aliquo, illius questionis sensus est: utrum Filius et Spiritus sanctus producantur ex aliquo, an verò de nihilo.

(3) De Trin. lib. vii.

(4) De Trin. lib. vii, cap. 6. (5) Eccli. xxiv, 5.

(6) Zach. xii, 1.

(7) Amos iv, 13.

(8) Nempe juxta editionem 70 Interpretum quoad ultimam partem ex græco πνεῦμα.

(9) Lib de fide ad Pet. lib. i, cap. 1.

(10) I. Joan. ult. 20.

(11) Non exprimitur *Jesu Christo* in ipso textu, sed supponitur, ut videre est vers. 2, ubi additur tantum: *Hic est verus Deus et vita æterna*.

Filius, dicitur unigénitus; secundum illud <sup>1</sup>: *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*. In quantum vero per assimilationem ad ipsum alii dicuntur *Filii adoptivi*, quasi metaphorice dicitur esse *primogenitus*; secundum illud <sup>2</sup>: *Quos præscivit et prædestinavit fieri conformes imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*. Relinquitur ergo quod Dei Filius sit genitus de substantia Patris; aliter tamen quam filius hominis. Pars enim substantiæ hominis generantis transit in substantiam geniti; sed divina natura impartibilis est. Unde necesse est quod Pater generando Filium, non partem naturæ in ipsum transfuderit, sed totam naturam ei communicaverit, remanente distinctione solum secundum originem <sup>3</sup>, ut ex dictis patet (quæst. xl, art. 2).

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum Filius dicitur natus de Patre, hæc præpositio, *de*, significat principium generans consubstantialia, non autem principium materiale. Quod enim producitur de materia, fit per transmutationem illius de quo producit, in aliquam formam. Divina autem essentia non est transmutabilis, neque alterius formæ susceptiva.

Ad *secundum* dicendum, quod cum dicitur Filius genitus de essentia Patris, secundum expositionem Magistri sentent. <sup>4</sup>, designat habitudinem principii quasi activi. Ubi sic exponit: Filius est genitus de essentia Patris, id est, de Patre essentia, propter hoc quod Augustinus <sup>5</sup> dicit: "Tale est quod dico de Patre essentia, ac si expressius dicerem de Patris essentia." Sed hoc non videtur sufficere ad sensum hujusmodi locutionis. Possumus enim dicere quod creatura est *ex Deo essentia*, non tamen quod sit *ex essentia Dei*. Unde aliter dici potest, quod hæc præpositio, *de*, semper denotat <sup>6</sup> consubstantialitatem. Unde non dicimus quod domus sit de ædificatore, cum non sit causa consubstantialis. Possumus autem dicere quod aliquid sit de aliquo, quocumque modo

illud significetur ut principium consubstantialia; sive illud sit principium activum, sicut Filius dicitur esse de Patre; sive sit principium materiale, sicut cultellus dicitur esse de ferro; sive sit principium formale, in his dumtaxat in quibus ipsæ formæ sunt subsistentes, et non advenientes alteri. Possumus enim dicere quod angelus aliquis est de natura intellectuali. Et per hunc modum dicimus quod Filius est genitus de essentia Patris <sup>7</sup>, in quantum essentia Patris Filio per generationem communicata, in eo subsistit.

Ad *tertium* dicendum, quod cum dicitur, Filius est genitus de essentia Patris, additur aliquid <sup>8</sup> respectu cuius potest salvari distinctio. Sed cum dicitur quod tres personæ sunt de essentia divina, non ponitur aliquid respectu cuius possit importari distinctio per præpositionem significata. Et ideo non est simile.

Ad *quartum* dicendum, quod cum dicitur, Sapientia est creata, potest intelligi non de sapientia quæ est Filius Dei, sed de sapientia creata, quam Deus indidit creaturis. Dicitur enim <sup>9</sup>: *Ipse creavit eam*, scilicet sapientiam, *in Spiritu sancto*; et *effudit illam super omnia opera sua*. Neque est inconveniens quod in uno contextu locutionis loquatur Scriptura de sapientia genita, et de creata; quia sapientia creata est participatio quædam sapientiæ increatæ. Vel potest referri ad naturam creatam assumptam a Filio, ut sit sensus: *Ab initio et ante sæcula creata sum*, id est, prævisa sum creaturæ uniri. Vel per hoc quod sapientia creata et genita nuncupatur, modus divinæ generationis nobis insinuat. In generatione enim, quod generatur accipit naturam generantis; quod perfectionis est. In creatione vero, creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo Filius simul creatus et genitus, ut ex creatione accipiatur immutabilitas Patris; et ex generatione, unitas naturæ in Patre et Filio. Et sic exponitur in-

(1) Joan. i, 18.

(2) Rom. viii, 29.

(3) De fide est Filium esse genitum de substantia Patris, Spiritum sanctum de Patris et Filii substantia procedere. Sic in symbolis Ecclesiæ confitetur *Filium esse Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, ejusdem cum Patre substantiæ*. (4) Lib. i, dist. 5.

(5) De Trin. lib. xv, cap. 13.

(6) Attamen variis locis tradit S. Doctor eum agnovisse quod non semper in isto rigore usurpatur, ut patet ex libro iv Sent., dist. i, quæst. i, art. 4, quæst. iii, ubi expressis verbis ait quod quandoque *de* ponitur pro *ex*.

(7) Seu quod idem est de substantia Patris.

(8) Additur ipsum Patris suppositum quod est a supposito Filii distinctum. (9) Eccli. i, 9.



tellectus hujus Scripturæ ab Hilario <sup>1</sup>. Auctoritates autem aliæ inductæ non loquuntur de Spiritu sancto, sed de spiritu creato; qui quandoque dicitur ventus, quandoque aer, quandoque flatus hominis, quandoque etiam anima, vel quæcumque substantia in visibilis.

**ART. IV. — UTRUM IN DIVINIS SIT POTENTIA RESPECTU ACTUUM NOTIONALIUM <sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. I, dist. 7, quæst. 1, art. 1, et De potent. quæst. II, art. etiam 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis non sit potentia respectu actuum notionalium. Omnis enim potentia est vel activa, vel passiva. Sed neutra hic competere potest. Potentia enim passiva in Deo non est, ut supra ostensum est (quæst. xxv, art. 1). Potentia vero activa non competit uni personæ respectu alterius, cum personæ divinæ non sint factæ, ut ostensum est (art. præc.). Ergo in divinis non est potentia ad actus notionales.

2. Præterea, potentia dicitur ad possibile. Sed divinæ personæ non sunt de numero possibilium, sed de numero necessariorum. Ergo respectu actuum notionalium, quibus divinæ personæ procedunt, non debet poni potentia in divinis.

3. Præterea, Filius procedit ut Verbum, quod est conceptio intellectus; Spiritus autem sanctus procedit ut amor, qui pertinet ad voluntatem. Sed potentia in Deo dicitur per comparisonem ad effectus, non autem per comparisonem ad intelligere et velle, ut supra habitum est (quæst. xxv, art. 1 ad 3). Ergo in divinis non debet dici potentia per comparisonem ad actus notionales.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus <sup>3</sup>: "Si Deus Pater non potuit generare Filium sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei Patris? „ Est ergo in divinis potentia respectu actuum notionalium.

**CONCLUSIO.** — Cum in divinis sint actus notionales, potentiam quoque ibi horum actuum ponere oportet; ut in

Patre potentiam generandi Filium: in Patre et in Filio potentiam spirandi Spiritum sanctum.

Respondeo dicendum quod sicut ponuntur actus notionales in divinis, ita necesse est ibi ponere potentiam respectu hujusmodi actuum, cum potentia nihil aliud significet quam principium alicujus actus. Unde cum Patrem intelligamus ut principium generationis, et Patrem et Filium ut principium spirationis; necesse est quod Patri attribuamus potentiam generandi, et Patri et Filio potentiam spirandi; quia potentia generandi significat id quo generans generat. Omne autem generans generat aliquo. Unde in omni generante oportet ponere potentiam generandi, et in spirante potentiam spirandi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut secundum actus notionales non procedit aliqua persona, ut facta <sup>4</sup>; ita neque potentia ad actus notionales dicitur in divinis per respectum ad aliquam personam factam, sed solum per respectum ad procedentem personam.

Ad *secundum* dicendum, quod possibile, secundum quod necessario opponitur, sequitur potentiam passivam, quæ non est in divinis. Unde neque in divinis est aliquid possibile per modum istum, sed solum secundum quod possibile continetur <sup>5</sup> sub necessario. Sic autem dici potest, quod sicut Deum esse est possibile, sic Filium generari est possibile.

Ad *tertium* dicendum, quod potentia significat principium. Principium autem distinctionem importat ab eo cujus est principium. Consideratur autem duplex distinctio in his quæ dicuntur de Deo: una secundum rem; alia secundum rationem tantum. Secundum rem quidem Deus distinguitur per essentiam a rebus, quarum est per creationem principium sicut una persona distinguitur ab alia cujus est principium secundum actum notionalem <sup>6</sup>. Sed actio ab agente non

(3) Contra Maximinum hæreticum, I, III, c. 1.

(4) Non filius utique de quo Athanasius in Symbolo, a Patre solo est, non factus nec creatus, sed genitus. Non etiam Spiritus sanctus de quo idem ibidem: Non factus, sed procedens.

(5) Aut melius secundum quod possibile continet necessarium; nam possibile sub se complectitur necessarium tanquam minus commune sub magis communi.

(6) Puta vel Pater a Filio cujus est principium per generationem; vel Pater et Filius a Spiritu

(1) Lib. de Synodis, can. 5.

(2) Ex hoc articulo probatur in divinis esse potentiam respectu actuum notionalium; hoc est, in Patre esse veram potentiam generandi Filium; ita in Patre et Filio esse veram potentiam spirativam qua Spiritum sanctum producant. Sic refelluntur errores agarenorum et sabellianorum dicentium Deum non posse gignere Filium et illis potentiam spirandi Spiritum sanctum negantium.



distinguitur in Deo, nisi secundum rationem tantum; alioquin actio esset accidens in Deo. Et ideo respectu illarum actionum secundum quas aliquæ res procedunt distinctæ a Deo, vel essentialiter, vel personaliter, potest Deo attribui potentia, secundum propriam rationem principii. Et ideo sicut ponimus potentiam creandi in Deo, ita possumus ponere potentiam generandi, vel spirandi. Sed intelligere et velle non sunt tales actus qui designent processionem alicujus rei a Deo distinctæ vel essentialiter, vel personaliter<sup>1</sup>. Unde respectu horum actuum non potest salvari ratio potentie in Deo, nisi secundum modum intelligendi et significandi tantum, prout diversimode significatur in Deo intellectus et intelligere; cum tamen ipsum intelligere Dei sit ejus essentia non habens principium.

#### ART. V. — UTRUM

##### POTENTIA GENERANDI

##### SIGNIFICET RELATIONEM ET NON ESSENTIAM<sup>2</sup>.

De his etiam Sent. 1, dist. 7, quæst. 1. art. 2,  
et De potent. quæst. 11, art. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod potentia generandi vel spirandi significet relationem, et non essentiam. Potentia enim significat principium, ut ex ejus definitione patet. Dicitur enim potentia activa esse principium agendi, ut patet<sup>3</sup>. Sed principium in divinis respectu personæ dicitur notionaliter. Ergo potentia in divinis non significat essentiam, sed relationem.

2. Præterea, in divinis non differt posse, et agere. Sed generatio in divinis significat relationem. Ergo et potentia generandi.

3. Præterea, ea quæ significant essentiam in divinis, communia sunt tribus personis. Sed potentia generandi non est communis tribus personis, sed propria Patri. Ergo non significat essentiam.

Sed *contra* est, quod sicut Deus potest sancto ejus principium sunt per activam spirationem.

(1) Si præciso spectentur secundum se ut referuntur ad objecta, quæ sunt res intellectæ vel volitæ; aut autem si per comparisonem ad verbum aut amorem; ut sup. qu. xxviii, art. 4.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim Raymundi Lulli dicentis: Tres personæ divinæ sunt tantum in unione, quod nulla illarum trium potest aliquid agere intrinsece sine aliis, quia nec generare, nec spirare. Quod a concilio Lateranensi ita damnatum est (De summ. Trinit. et fide catholica): *Firmiter credimus et simpliciter confitemur quod*

generare Filium, ita et vult<sup>4</sup>. Sed voluntas generandi significat essentiam. Ergo et potentia generandi.

CONCLUSIO. — Potentia generandi principaliter divinam significat essentiam et in recto; paternitatem vero ac relationem non nisi in obliquo.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod potentia generandi significat relationem in divinis. Sed hoc esse non potest. Nam illud proprie dicitur potentia in quocumque agente, quo agens agit. Omne autem produciens aliquid per suam actionem, producit sibi simile quantum ad formam qua agit: sicut homo genitus est similis generanti in natura humana, cujus virtute pater potest generare hominem. Illud ergo est potentia generativa in aliquo generante, in quo genitum similatur generanti. Filius autem Dei similatur Patri gignenti, in natura divina. Unde natura divina in Patre est potentia generandi in ipso<sup>5</sup>. Unde Hilarius dicit<sup>6</sup>: "Nativitas Dei non potest eam, ex qua profecta est, non tenere naturam; nec enim aliud quam Deus subsistit, quod non aliunde quam de Deo subsistit." Sic igitur dicendum est, quod potentia generandi principaliter significat divinam essentiam, ut Magister dicit<sup>7</sup>, non autem tantum relationem, nec etiam essentiam, in quantum est idem relationi, ut significet ex æquo utrumque. Licet enim paternitas ut forma Patris significetur, est tamen proprietas personalis habens se ad personam Patris, ut forma individualis ad aliquod individuum creatum. Forma autem individualis in rebus creatis constituit personam generantem; non autem est quo generans generat, alioquin Socrates generaret Socratem. Unde neque paternitas potest intelligi ut quo Pater generat, sed ut constituens personam generantis; alioquin Pater generaret Patrem<sup>8</sup>. Sed id quo Pater ge-

*Pater a nullo, Filius a Potre solo, Spiritus sanctus poriter ab utroque: obsque initio semper, ac sine fine. Pater generans, Filius nascent, Spiritus sanctus procedens, consubstantialis.*

(3) Metaph. lib. v, text. 17.

(4) Voluntate concomitante tantum quæ importat habitudinem complacentiæ ad objectum; non voluntate antecedente quæ importat habitudinem principii ad principiatum.

(5) Vel transposita constructione, quæ per se satis patere potest: *est in ipso potentia generandi.*

(6) De Trin. lib. v.

(7) Lib. 1 Sent. dist. 7.

(8) Cum genitum debeat esse generanti simile in hac forma secundum quam est generans.

nerat, est natura divina in qua sibi Filius assimilatur. Et secundum hoc Damascenus <sup>1</sup> dicit quod generatio est opus naturæ; non sicut generantis, sed sicut ejus quo generans generat <sup>2</sup>. Et ideo potentia generandi significat in recto <sup>3</sup> naturam divinam; sed in obliquo relationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod potentia non significat ipsam relationem principii, alioquin esset in genere relationis, sed significat id quod est principium; non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id quo agens agit, dicitur principium. Agens autem distinguitur a facto, et generans a generato. Sed id quo generans generat, est commune genito et generanti; et tanto perfectius, quanto perfectior fuerit generatio. Unde, cum divina generatio sit perfectissima, id quo generans generat est commune genito et generanti; et idem numero, non solum specie, sicut in rebus creatis. Per hoc ergo quod dicimus, quod essentia divina est principium quo generans generat, non sequitur quod essentia divina distinguatur a generato; sicut sequeretur, si diceretur quod essentia divina generat <sup>4</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut est idem in divinis potentia generandi cum generatione, ita essentia divina cum generatione et paternitate est idem re, sed non ratione.

Ad *tertium* dicendum, quod cum dico *potentiam generandi*, *potentia* significatur in recto, et *generatio* in obliquo; sicut si dicerem essentiam Patris <sup>5</sup>. Unde, quantum ad essentiam patris significatur, potentia generandi communis est tribus personis. Quantum autem ad notionem quæ connotatur <sup>6</sup>, propria est personæ Patris.

(1) De fid. orth. lib. I, cap. 18.

(2) His conformiter Joannes in concilio Florentino, theolog. latinus sess. XVIII dicebat. quod *persona sit producens et generans, principium autem quo ipsa persona generat sit id quod solum communicabile est.*

(3) Seu principaliter.

(4) Hinc ergo hæretica locutio videri debet, si præcise sumatur.

(5) Quæ communis est, *ut essentia*, sed non *ut essentia Patris*. Et sic etiam potentia, *ut potentia*; sed non *ut potentia generandi*.

(6) Id est quatenus importat aliquod connotatum notionale. Terminus connotativus idem est quod terminus adjectivus.

(7) Docet B. Thomas in hoc articulo non posse actus notionales ad plures personas terminari, id est, generationem non posse terminari plus quam ad unum Filium, ut spirationem non

## ART. VI. — UTRUM

ACTUS NOTIONALIS AD PLURES PERSONAS  
TERMINARI POSSIT <sup>7</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 7, quæst. II, art. 1 et 2, et De potentia, quæst. II, art. 1 ad 10, et art. 4 in corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionalis ad plures personas terminari possit, ita quod sint plures personæ genitæ vel spiratæ in divinis. Cuicumque enim inest potentia generandi, potest generare. Sed Filio inest potentia generandi. Ergo potest generare; non autem seipsum; ergo alium filium. Ergo possunt esse plures filii in divinis.

2. Præterea, Augustinus dicit <sup>8</sup>: "Filius non genuit creatorem. Neque enim non potuit, sed non oportuit."

3. Præterea, Deus Pater est potentior ad generandum quam pater creatus. Sed unus homo potest generare plures filios. Ergo et Deus; præcipue cum potentia patris, uno filio generato, non diminuatur.

Sed *contra* est, quod in divinis non differt esse et posse <sup>9</sup>. Si igitur in divinis possent esse plures filii, essent plures filii. Et ita essent plures personæ quam tres in divinis: quod est hæreticum.

CONCLUSIO. — In divinis unus tantum est Pater, unus Filius, unus Spiritus.

Respondeo dicendum quod, sicut Athanasius <sup>10</sup> dicit, in divinis est tantum unus Pater, unus Filius, unus Spiritus sanctus. Cujus quidem ratio quadruplex assignari potest. Prima quidem ex parte relationum quibus solum personæ distinguuntur. Cum enim personæ divinæ sint ipsæ relationes subsistentes, non possent esse plures patres vel plures filii in divinis, nisi essent plures paternitates et plures filiationes: quod quidem esse non posset, nisi secundum materialem eorum distinctionem. Formæ enim unius speciei non multiplicantur nisi secundum materiam, quæ in divinis non est. Unde in divinis non potest esse nisi una tantum filiatio subsistens, sicut

posse terminare plus quam ad unum Spiritum sanctum; ac proinde in divinis tantum esse unum Patrem, unum Filium et unum Spiritum sanctum.

(8) Contra Maximinum, lib. III, cap. 12.

(9) Ut ex Physic. lib. III, text. 32, sive cap. 4 colligi potest.

(10) In suo Symbolo.



## QUESTIO XLII.

DE ÆQUALITATE ET SIMILITUDINE  
DIVINARUM PERSONARUM AD INVICEM,  
IN SEX ARTICULOS DIVISA.

et albedo subsistens <sup>1</sup> non posset esse nisi una. Secunda vero ex modo processionum; quia Deus omnia intelligit et vult uno et simplici actu <sup>2</sup>. Unde non potest esse nisi una persona procedens per modum Verbi, quæ est Filius; et una tantum per modum amoris, quæ est Spiritus sanctus. Tertia vero sumitur ex modo procedendi; quia personæ ipsæ procedunt naturaliter, ut dictum est (art. 2 huj. quæst. ad 3 et 4). Natura autem determinatur ad unum. Quarta ex perfectione divinarum personarum. Ex hoc enim est perfectus Filius, quod tota filiatio divina in eo continetur, et quod est tantum unus filius. Et similiter dicendum est de aliis personis.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis simpliciter concedendum sit quod potentiam quam habet Pater, habeat Filius, non tamen concedendum est quod Filius habeat potentiam generandi, si generandi sit gerundivum verbi activi, ut sit sensus quod Filius habeat potentiam ad generandum <sup>3</sup>. Sicut, licet idem esse sit Patris et Filii, non tamen convenit Filio esse Patrem, propter notionale adjunctum. Si tamen hoc quod dico generandi sit gerundivum verbi passivi, potentia generandi est in Filio; id est ut generetur. Et similiter si sit gerundivum verbi impersonalis; ut sit sensus, potentia generandi, id est quæ ab aliqua persona generatur.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus in verbis illis non intendit dicere quod Filius posset generare filium; sed quod hoc non est ex impotentia Filii quod non generet <sup>4</sup>, ut infra patebit (quæst. XLII, art. 6 ad 3).

Ad tertium dicendum, quod immaterialitas et perfectio divina requirit ut non possint esse plures filii in divinis; sicut dictum est (in corp. art.). Unde quod non sint plures filii, non est ex impotentia Patris ad generandum <sup>5</sup>.

(1) Albedo quæ per se seu ex natura sua haberet per se existere.

(2) Respective loquendo; id est omnia intelligit uno simplici actu intelligendi; et omnia vult uno simplici actu volendi, etc. Quamvis etiam actus intelligendi et volendi possint dici quantum ad essentiam unus actus, quia sunt essentia ipsa divina.

(3) Quo potissimum sensu a grammaticis hæc locutio sumi solet. Unde planius negandum est quod potentia generandi ut potentia generandi sit in Filio quam concedendum quod sit.

(4) Sed ex eo quod præstantiæ divinæ naturæ non convenit ut Filius ex Patre genitus alium

Deinde considerandum est de comparatione personarum ad invicem: et 1. quantum ad æqualitatem et similitudinem; 2. quantum ad missionem. — Circa primum quærentur sex: 1. Utrum æqualitas locum habeat in divinis personis. — 2. Utrum persona procedens sit æqualis ei a qua procedit, secundum æternitatem. — 3. Utrum sit aliquis ordo in divinis personis. — 4. Utrum personæ divinæ sint æquales secundum magnitudinem. — 5. Utrum una earum sit in alia. — 6. Utrum sint æquales secundum potentiam.

ART. I. — UTRUM ÆQUALITAS  
LOCUM HABEAT IN DIVINIS <sup>6</sup>.

De his etiam part. III, quæst. LVIII, art. 2, ut et Sent. I, dist. 19, quæst. 1, art. 1, et Cont. gent. lib. IV, cap. 9.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod æqualitas non competat divinis personis. Æqualitas enim attenditur secundum unum in quantitate, ut patet per Philosophum <sup>7</sup>. In divinis autem personis non invenitur neque quantitas continua intrinseca, quæ dicitur magnitudo <sup>8</sup>; neque quantitas continua extrinseca quæ dicitur locus et tempus. Neque secundum quantitatem discretam invenitur in eis æqualitas, quia duæ personæ sunt plures quam una. Ergo divinis personis non convenit æqualitas.

2. Præterea, divinæ personæ sunt unius essentiae, ut supra dictum est (quæstio xxxix, art. 2). Essentia autem significatur per modum formæ. Convenientia autem in forma non facit æqualitatem, sed similitudinem. Ergo in divinis personis est dicenda similitudo, et non æqualitas.

3. Præterea, in quibuscumque invenitur æqualitas, illa sunt sibi invicem æqualia; quia æquale dicitur æquali æquale. Sed divinæ personæ non possunt sibi invicem dici æquales. Quia, ut Au-

Filius generet, alioquin esset processus in infinitum.

(5) Implicat contradictionem quod tota filiatio divina sit in uno Filio et quod possint plures esse filii, sicut repugnat quod tota perfectio sit in uno Deo et tamen possint esse duo Dii.

(6) Est de fide æqualitatem in divinis personis esse ponendam. In hac Trinitate, dicitur in Symbolo S. Athanasii, nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus; sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales. Eadem est tum sanctorum Patrum, tum sacrorum conciliorum unanims sententia. (7) Metaph. lib. V, text. 20.

(8) Sive in longum, ut linea; sive in latum, sicut superficies; vel in profundum, sicut corpus.



gustinus dicit<sup>1</sup>: “ Imago, si perfecte implet illud cuius est imago, ipsa coæquatur ei; non illud imagini suæ. „ Imago autem Patris est Filius. Et sic Pater non est æqualis Filio. Non ergo in divinis personis invenitur æqualitas.

4. Præterea, æqualitas relatio quædam est. Sed nulla relatio est communis omnibus personis; cum secundum relationes personæ ab invicem distinguantur. Non ergo æqualitas divinis personis convenit.

Sed *contra* est, quod Athanasius in suo Symbolo dicit, quod “ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales. „

CONCLUSIO. — Cum in divinis sit una essentia, æqualitatem quoque ibi ponere necessarium est.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere æqualitatem in divinis personis. Quia, secundum Philosophum<sup>2</sup>, æquale dicitur quasi per negationem minoris et majoris. Non autem possumus in divinis personis ponere aliquid majus et minus; quia, ut Boetius dicit<sup>3</sup>, “ eos differentia, scilicet deitatis, comitatur, qui vel augent vel minuunt, ut Ariani; qui gradibus numerorum Trinitatem variantes distrahunt, atque in pluralitatem diducunt. „ Cujus ratio est; quia inæqualium non potest esse una quantitas numero. Quantitas autem in divinis non est aliud quam ejus essentia. Unde relinquitur, quod si esset aliqua inæqualitas in divinis personis, non esset in eis una essentia. Et sic non essent tres personæ unus Deus: quod est impossibile. Oportet igitur æqualitatem ponere in divinis personis<sup>4</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod duplex est quantitas. Una scilicet quæ dicitur quantitas molis, vel quantitas dimensiva; quæ in solis rebus corporalibus est; unde in divinis personis locum non habet. Sed alia est quantitas virtutis quæ attenditur secundum perfectionem alicujus naturæ vel formæ. Quæ quidem quantitas designatur secundum quod dicitur aliquid magis vel

minus calidum; inquantum est perfectius vel minus perfectum in tali caliditate. Hujusmodi autem quantitas virtualis attenditur primo quidem in radice; id est in ipsa perfectione formæ, vel naturæ; et sic dicitur magnitudo specialis, sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et perfectionem. Et ideo dicit Augustinus<sup>5</sup> quod, “ in his quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse quod est melius esse; „ nam melius dicitur quod perfectius est. Secundo autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formæ. Primus autem effectus formæ est esse. Nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio. Nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis et secundum esse, et secundum operationem. Secundum esse quidem, inquantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt majoris durationis; secundum operationem vero, inquantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt magis potentia ad agendum. Sic igitur, ut Augustinus dicit<sup>6</sup>, “ æqualitas intelligitur in Patre et Filio et Spiritu sancto, inquantum nullus horum alium aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate. „

Ad *secundum* dicendum, quod ubi attenditur æqualitas secundum quantitatem virtuales, æqualitas includit in se similitudinem, et aliquid plus, quia excludit excessum. Quæcumque enim communicant in una forma, possunt dici similia, etiamsi inæqualiter illam formam participant; sicut si dicatur aer esse similis igni in calore; sed non possunt dici æqualia, si unum altero perfectius formam illam participet. Et quia non solum una est natura Patris et Filii, sed etiam æque perfecte est in utroque; ideo non solum dicimus Filium esse similem Patri, ut excludatur error Eunomii<sup>7</sup>, sed etiam dicimus æqualem, ut excludatur error Arii<sup>8</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod æqualitas

(1) De Trin. lib. vi, cap. 10.

(2) Met. lib. x, text. 15, 16 et 17. (3) Lib. de Trin.

(4) Hinc in concilio Lateranensi definitum est Patrem, Filium et Spiritum sanctum *esse consubstantiales, et coæquales, et omnipotentes, et coæternos, unum universorum principium*, in quibus verbis quintuplicem æqualitatem notat B. Thomas in opusculo quo hanc decretalem *ex professo* explicat. (5) De Trin. lib. vi, cap. 18.

(6) Aut potius Fulgentius, lib. de fid. ad Petr. cap. 1.

(7) Ex August. lib. de hæres., hæresis 154.

(8) Eunomius Filium scilicet nulla in re similem Patri, sed per omnia dissimilem ut et Filio Spiritum sanctum asserebat; Arius autem e contrario similem quidem fatebatur (*ὁμοιοῦσιον*), sed non similem in eadem natura (*ὁμοούσιον*).

vel similitudo dupliciter potest significari in divinis; scilicet per nomina, et per verba. Secundum quidem quod significatur per nomina, mutua æqualitas dicitur in divinis personis, et similitudo. Filius enim est æqualis et similis Patri, et e converso. Et hoc ideo, quia essentia divina non magis est Patris quam Filii. Unde sicut Filius habet magnitudinem Patris, quod est esse eum æqualem Patri, ita Pater habet magnitudinem Filii, quod est esse eum æqualem Filio. Sed quantum ad creaturas, ut Dionysius dicit<sup>1</sup>, non recipitur conversio æqualitatis et similitudinis. Dicuntur enim causata similia causis, in quantum habent formam causarum; sed non e converso, quia forma principaliter est in causa, et secundario in causato. Sed verba significant æqualitatem cum motu. Et licet motus non sit in divinis, est tamen ibi accipere. Quia igitur Filius accipit a Patre, unde est æqualis ei, et non e converso, propter hoc dicimus quod Filius cœquatur Patri<sup>2</sup>, et non e converso.

Ad *quantum* dicendum, quod in divinis personis nihil est considerare nisi essentiam, in qua communicant; et relationes, quibus distinguuntur. Æqualitas autem utrumque importat: scilicet distinctionem personarum, quia nihil sibi ipsi dicitur æquale; et unitatem essentiae, quia ex hoc personae sunt sibi invicem æquales, quia sunt unius magnitudinis et essentiae. Manifestum est autem quod idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali. Nec iterum una relatio refertur ad alteram per aliquam aliam relationem. Cum enim dicimus quod paternitas opponitur filiationi, oppositio non est relatio media inter paternitatem et filiationem; quia utroque modo relatio multiplicaretur in infinitum. Et ideo æqualitas et similitudo in divinis personis non est aliqua realis relatio distincta a relationibus personalibus, sed in suo intellectu includit et relationes distinguentes per-

sonas et essentiae unitatem. Et propterea Magister dicit<sup>3</sup> quod in his appellatio tantum est relativa<sup>4</sup>.

**ART. II. — UTRUM PERSONA PROCEEDENS SIT COÆTERNA SUO PRINCIPIO, UT FILIUS PATRI**<sup>5</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. iv, cap. 11, et De potent. quest. ii, art. 3, et quest. iii, art. 13, et Opusc. ii, cap. 41.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod persona procedens non sit coæterna suo principio, ut Filius Patri. Arius enim duodecim modos generationis assignat. Primus modus est juxta fluxum lineae a puncto; ubi deest æqualitas simplicitatis. Secundus modus est juxta emissionem radiorum a sole; ubi deest æqualitas naturae. Tertius modus est juxta characterem seu impressionem a sigillo; ubi deest consubstantialitas et potentiae efficientia<sup>6</sup>. Quartus modus est juxta immissionem bonae voluntatis a Deo; ubi etiam deest consubstantialitas. Quintus modus est juxta exitum accidentis a substantia; sed accidenti deest subsistentia. Sextus modus est juxta abstractionem speciei a materia; sicut sensus accipit speciem a re sensibili; ubi deest æqualitas simplicitatis spiritualis. Septimus modus est juxta excitationem voluntatis a cogitatione; quæ quidem excitatio temporalis est. Octavus modus est juxta transfigurationem; ut ex ære fit imago, quæ materialis est. Nonus modus est, ut motus a movente; et hic etiam ponitur effectus et causa. Decimus modus est juxta educationem specierum a genere; qui non competit in divinis, quia Pater non prædicatur de Filio, sicut genus de specie. Undecimus modus est juxta ideationem; ut arca exterior ab ea quæ est in mente. Duodecimus modus est juxta nascentiam; ut homo est a patre, ubi est prius et posterius secundum tempus. Patet ergo quod in omni modo quo aliquid est ex altero, deest æqualitas naturæ, aut æqualitas durationis. Si igitur Filius est a Patre, oportet di-

(1) De div. nom. cap. 9.

(2) Verba *æquari* et *cœquari* æqualitatem significant cum motu vel acceptione quantitatis. In divinis, licet non sit motus, est tamen ibi, loco motus, acceptio, prout una persona dicitur ab alia accipere.

(3) Sent. i, dist. 31.

(4) Ex B. Thomæ doctrina æqualitas in divinis non est relatio realis, sed rationis. Idem sentiunt Durandus, Richardus, Cajetanus, Banne- sius, Cumel, Suarez (De ver. unit. lib. iv, cap. 15),

Vasquez (Disp. 166, cap. 2), Tannerus, Becanus et alii contra scotistas.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæreses Arii, Pauli Samosatani et omnium hæreticorum qui Verbi divinitatem negarunt.

(6) Quippe non idem potest impressio sigilli ac sigillum, sicut nec est eadem utriusque substantia vel materia substantialis.



cere, vel eum esse minorem Patre, aut posteriorem, aut utrumque.

2. Præterea, omne quod est ex altero, habet principium. Sed nullum æternum, habet principium. Ergo Filius non est æternus, neque Spiritus sanctus.

3. Præterea, omne quod corrumpitur, desinit esse. Ergo omne quod generatur, incipit esse: ad hoc enim generatur, ut sit. Sed Filius est genitus a Patre. Ergo incipit esse, et non est coæternus Patri.

4. Præterea, si Filius genitus est a Patre, aut semper generatur, aut est dare aliquod instans suæ generationis. Si semper generatur (dum autem aliquid est in generari, est imperfectum; sicut patet in successivis, quæ sunt semper in fieri, ut tempus et motus), sequitur quod Filius semper sit imperfectus; quod est inconveniens. Est ergo dare aliquod instans generationis Filii. Ante illud ergo instans Filius non erat.

Sed *contra* est quod Athanasius dicit: *Totæ tres personæ coæternæ sibi sunt*<sup>1</sup>.

CONCLUSIO. — Cum Pater non voluntate, sed natura ab æterno perfecta, absque successiva actione Filium generet, eundem ipsum sibi coæternum habet.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere Filium esse coæternum Patri. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod aliquid ex principio existens, posterius esse suo principio potest contingere ex duobus: uno modo ex parte agentis; alio modo ex parte actionis. Primo ex parte agentis quidem, aliter in agentibus voluntariis, aliter in agentibus naturalibus. In agentibus quidem voluntariis, propter electionem temporis. Sicut enim in agentis voluntarii potestate est eligere formam quam effectui conferat, ut supra dictum est (quæst. xli, art. 2), ita in ejus potestate est eligere tempus in quo effectum producat. In agentibus autem naturalibus hoc contingit, quia agens aliquid non a principio habet perfectionem virtutis naturalis ad agendum, sed ei advenit post aliquod tempus; sicut homo non a principio generare potest. Secundo ex parte autem

actionis impeditur ne id quod est a principio, simul sit cum suo principio, propter hoc quod actio est successiva. Unde dato quod aliquid agens tali actione agere inciperet statim cum est, non statim in eodem instanti esset effectus, sed in instanti ad quod terminatur actio. Manifestum est autem secundum præmissa (quæst. præc., art. 2) quod Pater non generat Filium voluntate, sed natura. Et iterum, quod natura Patris ab æterno perfecta fuit. Et iterum quod actio qua Pater producit Filium, non est successiva; quia sic Filius Dei successive generaretur, et esset ejus generatio materialis, et cum motu; quod est impossibile. Relinquitur ergo quod Filius fuit, quandocumque fuit Pater. Et sic Filius est coæternus Patri; et similiter Spiritus sanctus utrique.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit<sup>2</sup> nullus modus processionis alicujus creaturæ perfecte repræsentat divinam generationem. Unde oportet ex multis modis colligere similitudinem, ut quod deest ex uno, aliquando suppleatur ex altero. Et propter hoc dicitur in synodo Ephesina: "Coexistere semper coæternum Patri Filium, splendor tibi denuntiet; impassibilitatem nativitatis ostendat Verbum; consubstantialitatem Filii nomen insinuet." Inter omnia tamen expressius repræsentat processio Verbi ab intellectu; quod quidem non est posterius eo a quo procedit, nisi sit talis intellectus qui exeat de potentia in actum: quod in Deo dici non potest.

Ad *secundum* dicendum, quod æternitas excludit principium durationis, sed non principium originis.

Ad *tertium* dicendum, quod omnis corruptio est mutatio quædam; et ideo omne quod corrumpitur, incipit non esse, et desinit esse. Sed generatio divina non est transmutatio, ut dictum est (qu. xxvii, art. 2). Unde Filius semper generatur, et Pater semper generat<sup>3</sup>.

Ad *quartum* dicendum, quod in tempore aliud est quod est indivisibile, scilicet instans: et aliud est quod est durans, scilicet tempus. Sed in æternitate ipsum

(1) Sic etiam in concilio Lateranensi seu cap. *Firmiter* et multo ante in synodo Toletana XI, et in professione Damasi papæ sic: *Si quis homo perpetuo Patrem, non perpetuo Filium, non perpetuo Spiritum sanctum esse dicat, anathema sit.*

(2) Lib. *De verbis Domini*, serm. 38, c. 4, 5 et 6.

(3) Hinc in concilio Lateranensi dicitur (cap. *Firmiter* De sum. Trin.): *Ab initio semper et sine fine Pater generans, et Filius nascent, et Spiritus sanctus procedens*



nunc indivisibile est, et semper stans. ut dictum est (quæst. x, art. 4). Generatio vero Filii non est in *nunc* temporis, aut in tempore, sed in æternitate. Et ideo ad significandum præsentialitatem et permanentiam æternitatis potest dici quod semper nascitur, ut Origenes dixit <sup>1</sup>. Sed, ut Gregorius et Augustinus dicunt <sup>2</sup>, melius est quod dicatur, *semper natus*; ut *ly semper* designet permanentiam æternitatis; et *ly natus* perfectionem geniti. Sic ergo Filius non imperfectus est, neque erat quando non erat <sup>3</sup>, ut Arius dixit.

**ART. III. — UTRUM IN DIVINIS PERSONIS SIT ORDO NATURÆ <sup>4</sup>.**

De his etiam Sent. i, dist. 12, art. 2, et dist. 20, art. 3, et De potent. quæst. x, art. item 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis personis non sit ordo naturæ. Quidquid enim in divinis est, vel est essentia, vel persona, vel notio. Sed ordo naturæ non significat essentiam, neque aliquam personarum aut notionum. Ergo ordo naturæ non est in divinis.

2. Præterea in quibuscumque est ordo naturæ, unum est prius altero, saltem secundum naturam et intellectum. Sed in divinis personis nihil est prius et posterius, ut Athanasius dicit <sup>5</sup>. Ergo in divinis personis non est ordo naturæ.

3. Præterea, quidquid ordinatur, distinguitur. Sed natura in divinis non distinguitur. Ergo non ordinatur. Ergo non est ibi ordo naturæ.

4. Præterea, natura divina est ejus essentia. Sed non est in divinis ordo essentiae. Ergo neque ordo naturæ.

Sed *contra*. Ubicumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in divinis personis non est confusio, ut Athanasius dicit <sup>6</sup>. Ergo est ibi ordo.

(1) Hom. in cap. 1 Joan.

(2) Gregorius (Moral. xxix, cap. 21), Augustinus in illud Psal. ii: *Hodie genui te*.

(3) Supple: *non erat ulla duratio in qua ipse non esset*.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem recte ostendas merito dictum esse ab Athanasio in Symbolo suo: *Neque confundentes personas*, id est, neque dicentes quod in personis non sit ordo, quoniam aliter ibi esset confusio, quia ubi multitudo sine ordine aliquo, ibi est confusio.

(5) In Symb.

(6) Nempe cum ait ab initio Symboli sut: *Fides catholica hæc est ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur, neque confun-*

**CONCLUSIO.** — Quemdam in divinis naturæ ordinem necesse est esse; secundum quod ibi quoddam originis principium est absque prioritate.

Respondeo dicendum quod ordo semper dicitur per comparisonem ad aliquod principium. Unde sicut dicitur principium multipliciter; scilicet secundum situm, ut punctus; secundum intellectum, ut principium demonstrationis; et secundum causas singulas; ita etiam dicitur ordo. In divinis autem dicitur principium secundum originem, absque prioritate, ut supra dictum est (q. xxxiii, art. 1 ad 3). Unde oportet ibi esse ordinem, secundum originem, absque prioritate <sup>7</sup>. Et hic vocatur *ordo naturæ*, secundum Augustinum <sup>8</sup>, "non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero."

Ad *primum* ergo dicendum, quod ordo naturæ significat notionem originis in communi <sup>9</sup>, non autem in speciali.

Ad *secundum* dicendum quod in rebus creatis, etiam cum id quod est a principio, sit suo principio coævum secundum durationem; tamen principium est prius secundum naturam et intellectum, si consideretur id quod est principium. Sed si considerentur ipsæ relationes causæ et causati, et principii et principiat, manifestum est quod relativa sunt simul natura et intellectu, inquantum unum est in definitione alterius. Sed in divinis ipsæ relationes sunt subsistentes personæ in una natura. Unde neque ex parte naturæ, neque ex parte relationum, una persona potest esse prior alia, neque etiam secundum naturam et intellectum.

Ad *tertium* dicendum, quod ordo naturæ dicitur non quod ipsa natura ordinetur, sed quod ordo in divinis personis attenditur secundum naturalem originem.

*dentes personas, neque substantiam separantes.* Quorum alterum Sabellius, alterum vero Arius faciebat.

(7) Scotus et alii non omnino improbabili-ter opinantur dici posse Patrem, Filio priorem et Filium Patre posteriorem; quia principium semper videtur esse prius ac cujus est principium; sed D. Thomas anteponenda est sententia ne errori detur occasio.

(8) Lib. cont. Maxim. cap. 4.

(9) Notio illa determinatur secundum diversa adjuncta, ut cum dicitur ordo Patris ad Filium significatur notio quæ est paternitas; et cum dicitur ordo Filii ad Patrem significatur notio quæ est filiatio.

Ad *quartum* dicendum, quod natura quodammodo impertat rationem principii, non autem essentia. Et ideo ordo originis melius nominatur ordo naturæ quam ordo essentiæ.

**ART. IV. — UTRUM FILIUS  
SIT ÆQUALIS PATRI**

**SECUNDUM MAGNITUDINEM <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. I, dist. 19, quæst. 1, art. 2, et Cont. gent. lib. IV, cap. 7, art. 1, ut et cap. 21, col. 8, et De potent. quæst. 2, art. 3, quæst. X, art. 4, et super Boetium, De Trin. quæst. IV, art. etiam 4.

Ad *quartum* sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit æqualis Patri in magnitudine. Dicit enim ipse Joannes <sup>2</sup>: *Pater major me est.* Et Apostolus <sup>3</sup>: *Ipse Filius subjectus erit illi qui sibi subiecit omnia.*

2. Præterea, paternitas pertinet ad dignitatem Patris. Sed paternitas non convenit Filio. Ergo non quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius. Ergo non est æqualis Patri in magnitudine.

3. Præterea, ubicumque est totum, et pars, plures partes sunt aliquid majus quam una tantum, vel pauciores; sicut tres homines sunt aliquid majus quam duo vel unus. Sed in divinis videtur esse totum universale et pars. Nam sub relatione vel notione plures notiones continentur. Cum igitur in Patre sint tres notiones <sup>4</sup>, in Filio autem tantum duæ, videtur quod Filius non sit æqualis Patri.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>5</sup>: *Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo <sup>6</sup>.*

**CONCLUSIO.** — In divinis necesse est Filium esse æqualem Patri in magnitudine, accipiendo totam naturæ Patris perfectionem.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere Filium esse æqualem Patri in magnitudine. Magnitudo enim Dei non est aliud quam perfectio naturæ ipsius. Hoc autem est de ratione paternitatis et filiationis, quod Filius per generationem pertingat ad habendam perfectionem naturæ quæ est in Patre, sicut et Pater. Sed quia in hominibus generatio

(1) Magnitudo Dei nihil aliud est quam perfectio naturæ ipsius. Ex hoc articulo habes quomodo interimas hæresim cujusdam innominati dicentis quod solus Deus Pater est optimus, sed Dei Filius est bonus in primo gradu, Spiritus sanctus in secundo gradu. (2) XIV, 28.

(3) I. Cor. xv, 28.

(4) Innascibilitas nimirum, paternitas et spiratio activa; sed in Filio ista tantum cum filiatione (5) Philip. II, 6.

est transmutatio quædam exeuntis de potentia in actum, non statim a principio homo filius est æqualis patri generanti, sed per debitum incrementum ad æqualitatem perducitur, nisi aliter eveniat propter defectum principii generationis. Manifestum est autem ex dictis (quæst. XXXIII, art. 2 et 3) quod in divinis est proprie et vere paternitas et filiatio. Nec potest dici quod virtus Dei Patris fuerit defectiva in generando; neque quod Dei Filius successive et per transmutationem ad perfectionem pervenerit. Unde necesse est dicere quod ab æterno fuerit Patri æqualis in magnitudine. Unde et Hilarius dicit <sup>7</sup>: "Tolle corporum infirmitates, tolle conceptus initium, tolle dolores partus et omnem humanam necessitatem; omnis filius secundum naturalem nativitatem æqualitas patris est, quia est similitudo naturæ."

Ad *primum* ergo dicendum, quod verba illa intelliguntur dicta de Christo secundum humanam naturam in qua minor est Patre, et ei subjectus; sed secundum naturam divinam æqualis est Patri. Et hoc est quod Athanasius dicit <sup>8</sup>: "Æqualis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem." Vel secundum Hilarium <sup>9</sup>: "Donantis auctoritate Pater major est: sed minor non est cui unum esse donatur." Et <sup>10</sup> dicit quod "subjectio Filii, naturæ pietas est, id est, recognitio auctoritatis paternæ; subjectio autem cæterorum, creationis infirmitas."

Ad *secundum* dicendum, quod æqualitas attenditur secundum magnitudinem. Magnitudo autem in divinis significat perfectionem naturæ, ut dictum est (art. 1 ad 1), et ad essentiam pertinet. Et ideo æqualitas in divinis et similitudo secundum essentialia attenditur; nec potest secundum distinctionem relationum inæqualitas vel dissimilitudo dici. Unde Augustinus dicit <sup>11</sup>: "Originis quæstio est, *quis de quo sit*; æqualitatis autem, *qualis aut quantus sit*." Paterni-

(6) Id est non se usurpatorem vel raptorem divinitatis existimavit, quod æqualem se Deo agnosceret; sicut cum dæmon Dei æqualitatem appetiit, et mox etiam homo; ait ibidem sanctus Thomas, lect. 2.

(7) In lib. de Synod. post can. 27.

(8) In Symbolo.

(9) De Trin. lib. IX.

(10) In lib. de Syn.

(11) Contra Maximum, lib. III, cap. 13.

tas igitur est dignitas Patris, sicut et essentia Patris. Nam dignitas est absoluta, et ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem dignitas quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Vere ergo dicitur quod quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius. Nec sequitur: paternitatem habet Pater; ergo paternitatem habet Filius. Mutatur enim *quid in ad aliquid*<sup>1</sup>. Eadem enim est essentia et dignitas Patris et Filii, sed in Patre est secundum relationem dantis, in Filio secundum relationem accipientis<sup>2</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod relatio in divinis non est totum universale<sup>3</sup>, quamvis de singulis relationibus prædicetur; quia omnes relationes sunt unum secundum essentiam et esse; quod repugnat rationi universalis, ejus partes secundum esse distinguuntur. Et similiter persona, ut supra dictum est (quæst. xxx, art. 4 ad 3), non est universale in divinis. Unde neque omnes relationes sunt majus aliquid quam una tantum; nec omnes personæ majus aliquid quam una tantum; quia tota perfectio divinæ naturæ est in qualibet personarum.

**ART. V. — UTRUM FILIUS SIT IN PATRE, ET E CONVERSO<sup>4</sup>.**

De his etiam Sent. I, dist. 19, quæst. III, art. 2, et Cont. gent. lib. IV, cap. 9 et 65, et Joan. x, lect. 6, ut et Joan. XVI, lect. 7.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit in Patre, et e converso. Philosophus enim<sup>5</sup> ponit octo modos essendi aliquid in aliquo; et secundum nullum horum Filius est in Patre, aut e converso; ut patet discurrenti per singulos modos. Ergo Filius non est in Patre, nec e converso.

2. Præterea, nihil quod exivit ab aliquo, est in eo. Sed Filius ab æterno exivit a Patre; secundum illud Michææ<sup>6</sup>:

(1) Id est mutatur absolutum in relativum.

(2) Similiter communicare divinam naturam est perfectionis in Patre et Filio, et accipere communicatam est perfectionis in Spiritu sancto, et utraque perfectio non differt secundum quantitatem, sed secundum relationem quæ inæqualitatem non constituit.

(3) Quodlibet universale prædicatur de pluribus secundum esse differentibus, quod personis divinis non competit.

(4) In hoc articulo agitur de mutua personarum inexistencia quam Græci περιχώρησις,

*Egressus ejus ab initio a diebus æternitatis. Ergo Filius non est in Patre.*

3. Præterea, unum oppositorum non est in altero. Sed Filius et Pater opponuntur relative. Ergo unus non potest esse in alio.

Sed *contra* est, quod dicitur<sup>7</sup>: *Ego in Patre, et Pater in me est.*

CONCLUSIO. — In divinis Pater est in Filio, et e contra secundum essentiam, relationem et originem.

Respondeo dicendum quod in Patre et Filio tria est considerare; scilicet essentiam, et relationem, et originem; et secundum quodlibet istorum Filius est in Patre, et e converso. 1<sup>o</sup> Secundum essentiam enim Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia, et communicat suam essentiam Filio, non per aliquam suam transmutationem. Unde sequitur quod, cum essentia Patris sit in Filio, in Filio sit Pater. Et similiter, cum Filius sit sua essentia, sequitur quod sit in Patre, in quo est ejus essentia. Et hoc est quod Hilarius dicit<sup>8</sup>: "Naturam suam, ut ita dicam, sequitur immutabilis Deus, immutabilem gignens Deum subsistentem. Ergo in eo Dei naturam intelligimus, cum in Deo Deus insit." 2<sup>o</sup> Secundum etiam relationes manifestum est quod unum oppositorum relative est in altero secundum intellectum. 3<sup>o</sup> Secundum originem etiam manifestum est quod processio verbi intelligibilis non est aliquid extra, sed manet in dicente. Id etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur<sup>9</sup>. Et eadem ratio est de Spiritu sancto.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ea quæ in creaturis sunt, non sufficienter repræsentant ea quæ Dei sunt. Et ideo secundum nullum eorum modorum quos Philosophus enumerat, Filius est in Patre aut e converso. Accedit tamen magis ad hoc modus ille secundum quem aliquid dicitur esse in principio originante, nisi quod deest unitas essentiæ

Latini circuminssessionem vocant, quasi intimam et perfectissimam inhabitationem. De fido est. Filium esse in Patre et Patrem in Filio.

(5) Phys. lib. IV, text. 23. (6) v, 2.

(7) Joan. XIV, 10. (8) De Trin. lib. V.

(9) Sic B. Thomas tres ponit modos quibus personæ dicuntur esse ad invicem. Ita sentiunt sancti Patres quorum testimonia refert Petavius (lib. IV, cap. 16, num. 13, et lib. V, cap. 9, n. 3). Sed is quoin primo loco ponit est apud eos usitator magisque verbis sacre Scripturæ convenit.



in rebus creatis, inter principium et id quod est a principio <sup>1</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod exitus Filii a Patre est secundum modum processionis interioris, prout verbum exit a corde, et manet in eo. Unde exitus iste in divinis est secundum solam distinctionem relationum, non secundum essentialem aliquam distantiam.

Ad *tertium* dicendum, quod Pater et Filius opponuntur secundum relationes, non autem secundum essentialiam; et tamen oppositorum relative unum est in altero <sup>2</sup>, ut dictum est (in corp. art.).

#### ART. VI. — UTRUM FILIUS

SIT ÆQUALIS PATRI SECUNDUM POTENTIAM <sup>3</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 20, art. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit æqualis Patri secundum potentiam. Dicitur enim <sup>4</sup>: *Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem*. Pater autem a se potest facere. Ergo Pater major est Filio secundum potentiam.

2. Præterea, major est potentia ejus qui præcipit et docet, quam ejus qui obedit et audit. Sed Pater mandat Filio, secundum illud <sup>5</sup>: *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic vicio*. Pater etiam docet Filium, secundum illud <sup>6</sup>: *Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quæ ipse facit*. Similiter et Filius audit, secundum illud <sup>7</sup>: *Sicut audio, judico*. Ergo Pater est majoris potentiae quam Filius.

3. Præterea, ad omnipotentiam Patris pertinet quod possit Filium generare sibi æqualem. Dicit enim Augustinus <sup>8</sup>: “ Si non potuit generare sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei Patris? „ Sed Filius non potest generare Filium, ut supra ostensum est (quæst. XLII, art. 6 ad 2). Non ergo quidquid pertinet ad omnipotentiam Patris, potest Filius et ita non est ei in potestate æqualis.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>9</sup>: *Quæcumque Pater facit, hæc et Filius similiter facit*.

(1) Ad hanc mutuam inexistentialiam declarandam afferri possunt quædam similia; veluti quod trium candelarum lumina intra unum spatium se invicem permeent, ac nihilominus maneant distincta; similiterque in eodem melle, color, odor et sapor, et in eodem loco tria corpora quæ divinitus ponerentur se invicem penetrare.

(2) Secundum identitatem essentialiæ.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæreses Abeylardi et originistarum dicentium: Filio potentior est Pater,

CONCLUSIO. — Cum Filius æqualis sit Patri in perfectione naturæ, æqualem ei esse in sua potentia necesse est.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod Filius est æqualis Patri in potestate. Potentia enim agendi consequitur perfectionem naturæ. Videmus enim in creaturis quod quanto aliquis habet perfectiorem naturam, tanto est majoris virtutis in agendo. Ostensum est autem supra (art. 1 et 4 huj. quæst.) quod ipsa ratio divinæ paternitatis et filiationis exigit quod Filius sit æqualis Patri in magnitudine; id est, in perfectione naturæ. Unde relinquitur quod Filius sit æqualis Patri in potestate. Et eadem ratio est de Spiritu sancto respectu utriusque <sup>10</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in hoc quod dicitur, *Filius non potest a se facere quidquam*, non subtrahitur Filio aliqua potestas quam habeat Pater; cum statim subdatur, *quodcumque Pater facit, Filius similiter facit*; sed ostenditur quod Filius habet potestatem a Patre, a quo habet naturam. Unde dicit Hilarius <sup>11</sup>: “ Naturæ divinæ hæc unitas est, ut ita per se agat Filius, quod non a se agat. „

Ad *secundum* dicendum, quod in demonstratione Patris, et auditione Filii, non intelligitur nisi quod Pater communicet scientiam Filio, sicut et essentialiam. Et ad idem potest referri mandatum Patris, per hoc quod ab æterno dedit ei scientiam et voluntatem agendorum, eum generando. Vel potius referendum est ad Christum, secundum humanam naturam.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut eadem essentia quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem est potentia qua Pater generat, et qua Filius generatur. Unde manifestum est quod quidquid potest Pater, potest Filius, non tamen sequitur quod possit generare; sed mutatur *quid* in *ad aliquid* <sup>12</sup>. Nam generatio significat relatio-

quod Filium genuerit, Filius autem non, quod non potuit Filium gignere.

(4) Joan. v, 19. (5) Joan. xiv, 31.

(6) Joan. v, 20. (7) Joan. v, 30.

(8) Contra Maxim. I, III, c. 7. (9) Jo. v, 19.

(10) Hinc dicitur in Symbolo Athanasii, *Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus; et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens*. (11) De Trin. lib. IX.

(12) Mutatur *quid* in *ad aliquid*, id est transitur a relativo ad absolutum. Nam generare et posse generare in divinis significat relationem,

nem in divinis. Habet ergo Filius eamdem potentiam quam Pater, sed cum alia relatione. Quia Pater habet eam ut dans; et hoc significatur, cum dicitur quod potest generare; Filius autem habet eam ut accipiens; et hoc significatur, cum dicitur quod potest generari.

### QUÆSTIO XLIII.

#### DE MISSIONE DIVINARUM PERSONARUM, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum de missione divinarum personarum. — Circa hoc quærentur octo: 1. Utrum alicui divinæ personæ conveniat mitti. — 2. Utrum missio sit æterna, vel temporalis tantum. — 3. Secundum quid divina persona invisibiliter mittatur. — 4. Utrum cui-libet personæ conveniat mitti. — 5. Utrum invisibiliter mittatur tam Filius quam Spiritus sanctus. — 6. Ad quos fiat missio invisibilis. — 7. De missione visibili. — 8. Utrum aliqua persona mittat seipsam, visibiliter aut invisibiliter.

#### ART. I. — UTRUM

ALICUI PERSONÆ DIVINÆ CONVENIAT MITTI<sup>1</sup>.

De his etiam Sent. 1, dist. 15, quæst. 1, art. 1, et Cont. gent. lib. iv, cap. 23, art. 2, ut et cap. 24, art. 21.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod personæ divinæ non conveniat mitti. Missus enim minor est mittente. Sed una persona divina non est minor alia. Ergo una persona non mittitur ab alia.

2. Præterea, omne quod mittitur, separatur a mittente. Unde Hieronymus dicit<sup>2</sup>: "Quod conjunctum est, et in corpore uno copulatum, mitti non potest." Sed in divinis personis nihil est separabile, ut Hilarius dicit<sup>3</sup>. Ergo una persona non mittitur ab alia.

3. Præterea, quicumque mittitur, ab aliquo loco discedit, et ad aliquem locum de novo vadit. Hoc autem divinæ personæ non convenit, cum ubique sit. Ergo divinæ personæ non convenit mitti.

Sed contra est, quod dicitur<sup>4</sup>: *Non*

posse autem simpliciter quidpiam est aliquid absolutum, et quidquid absolutum quod convenit uni personæ etiam convenit alteri.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte missionis nomine uti scripturas. Dicitur enim (Joan. iii): *Misit Deus Filium suum in mundum*. Christus dicit de seipso: *Non sum ego solus, sed ego et qui misit me Pater* (Joan. viii); *Sicut misit me Pater et ego mitto vos* (id. xx); dicit quoque de Spiritu sancto: *Cum venerit Paracletus quem ego mitto vobis a Patre Spiritum veritatis* (Joan. xv); *Si enim non abiero, Paracletus non veniet ad vos; si autem abiero, mitto eum ad vos* (id. xvi).

*sum ego solus, sed ego et qui misit me, Pater.*

CONCLUSIO. — Divinæ personæ convenit mitti, inquantum originatur ab alia, et novo modo essendi incipit esse; ut Filius a Patre missus est in mundum per assumptam carnem, ubi semper fuit secundum divinitatem.

Respondeo dicendum quod in ratione missionis duo importantur; quorum unum est habitudo missi ad eum a quo mittitur; aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem quod aliquis mittitur, ostenditur processio quædam missi a mittente; vel secundum imperium, sicut dominus mittit servum; vel secundum consilium, ut si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum<sup>5</sup>; vel secundum originem, ut si dicatur quod flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat; vel quia prius ibi omnino non erat quo mittitur<sup>6</sup>, vel quia incipit ibi aliquo modo esse quo prius non erat. Missio igitur divinæ personæ convenire potest, secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente; et secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in alio. Sicut Filius dicitur esse missus a Patre in mundum, secundum quod incepit in mundo esse per carnem assumptam, et tamen ante *in mundo erat*, ut dicitur<sup>7</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundum quod importat processionem a principio mittente, aut secundum imperium, aut secundum consilium; quia imperans est major, et consilians est sapientior. Sed in divinis non importat nisi processionem originis, quæ est secundum æqualitatem, ut supra dictum est (in corp. art.).

(2) Super Ezech. lib. v.

(3) De Trin. lib. vii, non proc. a fin.

(4) Joan. viii, 16.

(5) Modi isti aliquam minorationem et imperfectionem important, ideoque personis divinis repugnant; sed non ita se habet tertius modus et ille est qui personæ divinæ convenit.

(6) Modus ille non potest personæ divinæ convenire, cum persona divina sit in omnibus omnino locis.

(7) Joan. i. — Hinc missio est processio unius personæ ab alia cum habitudine ad terminum in quo incipit esse aliquo modo quo prius non erat.



Ad *secundum* dicendum, quod illud quod sic mittitur, ut incipiat esse ubi prius nullo modo erat, sua missione localiter movetur; unde oportet quod loco separetur a mittente. Sed hoc non accidit in missione divinæ personæ; quia persona divina missa, sicut non incipit esse ubi prius non fuerat, ita nec desinit esse ubi fuerat. Unde talis missio est sine separatione, sed habet solam distinctionem originis.

Ad *tertium* dicendum, quod objectio illa procedit de missione quæ fit secundum motum localem, quæ non habet locum in divinis.

#### ART. II. — UTRUM MISSIO

SIT ÆTERNA VEL TEMPORALIS TANTUM <sup>1</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 15, quæst. I, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod missio possit esse æterna. Dicit enim Gregorius <sup>2</sup>: "Eo mittitur Filius quo generatur." Sed generatio Filii est æterna. Ergo et missio.

2. Præterea, cuicumque convenit aliquid temporaliter, illud mutatur. Sed persona divina non mutatur. Ergo missio divinæ personæ non est temporalis, sed æterna.

3. Præterea, missio processionem importat. Sed processio divinarum personarum est æterna. Ergo et missio.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>3</sup>: *Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum.*

CONCLUSIO. — Missio contra generationem, et spirationem distincta, temporalis est.

Respondeo dicendum quod in his quæ important originem divinarum personarum, est quædam differentia attendenda. Quædam enim in sua significatione important solam habitudinem ad principium; ut *processio* et *exitus*. Quædam vero cum habitudine ad principium determinant processionis terminum. Quorum quædam determinant terminum æternum; sicut *generatio* et *spiratio*; nam

generatio est processio divinæ personæ in naturam divinam; et spiratio passive accepta importat processionem amoris subsistentis. Quædam vero cum habitudine ad principium important terminum temporalem; sicut *missio* et *datio* <sup>4</sup>. Mittitur enim aliquid ad hoc ut sit in aliquo, et datur ad hoc quod habeatur. Personam autem divinam haberi ab aliqua creatura, vel esse novo modo existendi in ea, est quoddam temporale. Unde *missio* et *datio* in divinis dicuntur temporaliter tantum: *generatio* autem et *spiratio* solum ab æterno; *processio* autem et *exitus* dicuntur in divinis et æternaliter et temporaliter. Nam Filius ab æterno processit ut sit Deus; temporaliter autem, ut etiam sit homo, secundum missionem visibilem; vel etiam ut sit in homine, secundum invisibilem missionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Gregorius vel loquitur de generatione temporali Filii, non a Patre, sed a matre. Vel quia ex hoc ipso Filius habet quod possit mitti, quod est ab æterno genitus <sup>5</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod divinam personam esse novo modo in aliquo, vel ab aliquo haberi temporaliter, non est propter mutationem divinæ personæ, sed propter mutationem creaturæ; sicut et Deus temporaliter dicitur Dominus propter mutationem creaturæ.

Ad *tertium* dicendum, quod missio non solum importat processionem a principio, sed determinat processionis terminum temporalem. Unde missio solum est temporalis, vel missio includit processionem æternam, et aliquid addit, scilicet temporalem effectum <sup>6</sup>. Habitudo enim divinæ personæ ad suum principium non est nisi ab æterno. Unde gemina dicitur processio, æterna scilicet et temporalis; non propter hoc quod habitudo ad principium geminetur, sed geminatio est ex parte termini temporalis et æterni.

aliquo; datio autem non id importat cum et Pater seipsum dat et divina essentia dari possit

(5) Ita loquitur quoque sanctus Cyrillus (in Joan. lib. II, cap. 3); sed omnes alii Patres missionem temporalem declarant (vid. Petav. lib. VIII, cap. I, num. 14).

(6) Dicitur temporalis missio quia terminus quem connotat est aliquid temporale. Similiter creatio non dicitur æterna, etiamsi ejus principium sit æternum, quia terminus quem connotat est temporalis.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas, merito temporalitatem quandam semper esse simul positam cum missione personarum a Scripturis, et Gal. IV: *Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum.*

(2) Rom. XXVI in Evang. (3) Galat. IV, 4.

(4) Missio et datio conveniunt in eo quod utraque importet novum quemdam existendi modum in creatura; differunt autem quod missio importet personam quæ mittitur procedere ab



**ART. III. — UTRUM MISSIO INVISIBILIS DIVINÆ PERSONÆ SIT SOLUM SECUNDUM DONUM GRATIÆ GRATUM FACIENTIS<sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. I, dist. 14, quæst. II, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod missio invisibilis divinæ personæ non sit solum secundum donum gratiæ gratum facientis. Divinam enim personam mitti est ipsam donari. Si igitur divina persona mittitur solum secundum dona gratiæ gratum facientis<sup>2</sup>, non donabitur ipsa persona divina, sed solum dona ejus: quod est error dicentium Spiritum sanctum non dari, sed ejus dona.

2. Præterea, hæc præpositio, *secundum*, denotat habitudinem alicujus causæ. Sed persona divina est causa quod habeatur donum gratiæ gratum facientis, et non e converso; secundum illud<sup>3</sup>: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis*. Ergo inconvenienter dicitur quod persona divina secundum dona gratiæ gratum facientis mittatur.

3. Præterea, Augustinus dicit<sup>4</sup> quod "Filius, cum ex tempore mente percipitur, mitti dicitur." Sed Filius cognoscitur non solum per gratiam gratum facientem, sed etiam per gratiam gratis datam; sicut per fidem et per scientiam. Non ergo persona divina mittitur secundum solam gratiam gratum facientem.

4. Præterea, Rabanus dicit quod "Spiritus sanctus datus est apostolis ad operationem miraculorum." Hoc autem non est donum gratiæ gratum facientis, sed gratiæ gratis datæ. Ergo persona divina non solum datur secundum gratiam gratum facientem.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit<sup>5</sup>: quod "Spiritus sanctus procedit temporaliter ad sanctificandam creaturam." Missio autem est temporalis processio. Cum igitur sanctificatio creaturæ non

sit nisi per gratiam gratum facientem, sequitur quod missio invisibilis divinæ personæ non sit nisi per gratiam gratum facientem.

**CONCLUSIO.** — Non mittitur divina persona invisibiliter, nisi secundum solam gratiam gratum facientem, quæ simul datur ac mittitur.

Respondeo dicendum quod divinæ personæ convenit mitti, secundum quod novo modo existit in aliquo; dari autem, secundum quod habetur ab aliquo. Neutrum autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus, per essentiam, potentiam, et præsentiam; sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum autem modum communem est unus specialis, qui convenit naturæ rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo<sup>6</sup>. Sic igitur, nullus alius effectus potest esse ratio quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter persona divina. — Similiter, illud solum habere dicimur quo libere possumus uti, vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona, est solum secundum gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus sanctus datur et mittitur<sup>7</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod per donum gratiæ gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur,

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte dictum fuisse a concilio Toletano XI quod Spiritus sanctus mittitur ad creaturam sanctificandam: *Nec enim Spiritus sanctus de Patre procedit in Filio, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ad utrique processisse monstratur, quia claritas sive sanctitas amborum esse agnoscitur. Hic ergo Spiritus sanctus mixtus ab utrisque creditur.*

(2) Quæ cur sic appelletur, explicabitur ex professo (I 2, quæst. cxi, art. 4).

(3) Rom. v, 5. (4) De Trin. lib. iv, cap. 20.

(5) De Trin. lib. III, cap. 4.

(6) Sic Apostolus (I. Cor. III, 16): *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?* Et iterum (II. Cor. VI, 19): *Nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti qui in vobis est?* Et (II. Cor. VI, 16): *Vos estis templum Dei vivi.*

(7) Scriptura sacra in multis locis ipsum Spiritum sanctum dari expressissime significat; quod et proinde Patres et latini et græci arguunt, ut ex ejus in nobis inhabitatione substantiali divinitatem ejus concludant; quorum testimonia refert Petavius (lib. VII, cap. 4, 5, 6 et 7).

sed ut ipsa divina persona fruatur. Et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiæ gratum facientis; et tamen ipsa persona divina datur.

Ad *secundum* dicendum, quod gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam; et significatur hoc cum dicitur quod Spiritus sanctus datur secundum <sup>1</sup> donum gratiæ. Sed tamen ipsum donum gratiæ est a Spiritu sancto; et hoc significatur cum dicitur, quod *charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum*.

Ad *tertium* dicendum, quod licet per aliquos alios effectus Filius cognosci possit a nobis, non tamen per alios effectus nos inhabitat, vel etiam habetur a nobis.

Ad *quartum* dicendum, quod operatio miraculorum est manifestativa gratiæ gratum facientis; sicut et donum prophetiæ, et quælibet gratia gratis data. Unde <sup>2</sup> gratia gratis data nominatur *manifestatio Spiritus* <sup>3</sup>. Sic igitur apostolis dicitur datus Spiritus sanctus ad operationem miraculorum; quia data est eis gratia gratum faciens cum signo manifestante. Si autem daretur solum signum gratiæ gratum facientis sine ipsa gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus sanctus; nisi forte cum aliqua determinatione, secundum quod dicitur quod alicui datur spiritus propheticus vel miraculorum, inquantum habet virtutem prophetandi, vel miracula faciendi.

#### ART. IV. — UTRUM PATRI CONVENIAT MITTI <sup>4</sup>.

De his etiam Sent. 1, dist. 15, quæst. 11, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Patri conveniat mitti. Mitti enim divinam personam est ipsam dari. Sed Pater dat seipsum, cum haberi non possit, nisi seipso donante. Ergo potest dici quod Pater mittat seipsum.

2. Præterea, persona divina mittitur secundum inhabitationem gratiæ. Sed per gratiam tota Trinitas inhabitat in nobis; secundum illud <sup>5</sup>: *Ad eum venie-*

*mus, et mansionem apud eum faciemus*. Ergo quælibet divinarum personarum mittitur.

3. Præterea, quidquid convenit alicui personæ, convenit omnibus, præter notiones et personas. Sed missio non significat aliquam personam, neque etiam notionem; cum sint tantum quinque notiones, ut supra dictum est (quæst. xxxii, art. 3). Ergo cuilibet personæ divinæ convenit mitti.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>6</sup> quod "solus Pater nunquam legitur missus."

CONCLUSIO. — Cum Pater in divinis ab alio non sit, mitti minime dicitur; sed solum Filius et Spiritus sanctus, qui ab alio sunt.

Respondeo dicendum quod missio in sui ratione importat processionem ab alio, et in divinis secundum originem, ut supra dictum est (art. 1 et 2). Unde cum Pater non sit ab alio, nullo modo convenit ei mitti, sed solum Filio et Spiritui sancto quibus convenit esse ab alio.

Ad *primum* ergo dicendum, quod si *dare* importet liberalem communicationem alicujus, sic Pater dat seipsum, inquantum se liberaliter communicat creaturæ ad fruendum. Si vero importet auctoritatem dantis respectu ejus quod datur; sic non convenit dari in divinis, nisi personæ quæ est ab alio, sicut nec mitti <sup>7</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod licet effectus gratiæ sit etiam a Patre, qui inhabitat per gratiam, sicut et Filius et Spiritus sanctus <sup>8</sup>; quia tamen non est ab alio, non dicitur mitti. Et hoc est quod dicit Augustinus <sup>9</sup> quod "Pater. cum in tempore a quoquam cognoscatur, non dicitur missus: non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat."

Ad *tertium* dicendum, quod missio, inquantum importat processionem a mittente, includit in sui significatione notionem, non quidem in speciali, sed in generali <sup>10</sup>; prout esse ab alio est commune duabus notionibus.

tat, et Pater a nullo originatur. (5) Jo. xiv, 23.

(6) De Trin. lib. ii, cap. 3.

(7) Tunc enim datio idem est ac missio ex eo quod supra notatum est.

(8) Quodcumque persona divina temporaliter mittitur, inhabitat per gratiam; sed non quocumque inhabitat per gratiam, mittitur.

(9) De Trin. lib. iv, cap. 20.

(10) Idem dicitur de ordine naturæ significante notionem (quæst. xxi, art. 3 ad primum).

(1) Hæc præpositio *secundum* denotat habitudinem causæ formaliter dispositivæ.

(2) 1. Cor. xii.

(3) Sic enim ibi vers. 7: *Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem*. Et mox: *Alii quidem sermo sapientiæ; alii sermo scientiæ, alteri fides, alii gratia sanctorum; alii operatio virtutum, etc.*

(4) Nullo modo Patri convenit mitti, quia missio in divinis processionem per originem impor-



**ART. V. — UTRUM FILIO  
CONVENIAT INVISIBILITER MITTI<sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. I, dist. 15, quæst. iv, art. 1,  
et Cont. gent. lib. iv, cap. 8 et cap. 23.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Filio non conveniat invisibiliter mitti. Missio enim invisibilis divinæ personæ attenditur secundum dona gratiæ. Sed omnia dona gratiæ pertinent ad Spiritum sanctum; secundum illud<sup>2</sup>: *Omnia operatur unus atque idem spiritus*. Ergo invisibiliter non mittitur nisi Spiritus sanctus.

2. Præterea, missio divinæ personæ fit secundum gratiam gratum facientem<sup>3</sup>. Sed dona quæ pertinent ad perfectionem intellectus, non sunt dona gratiæ gratum facientis; cum sine charitate possint haberi; secundum illud<sup>4</sup>: *Si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habeam, nihil sum*. Cum ergo Filius procedat ut Verbum intellectus, videtur quod non conveniat ei invisibiliter mitti.

3. Præterea, missio divinæ personæ est quædam processio, ut dictum est (art. præc. et art. 1 huj. quæst.). Sed alia est processio Filii, alia Spiritus sancti. Ergo et alia missio, si uterque mittitur. Et sic altera earum superflueret, cum una sit sufficiens ad sanctificandam creaturam.

Sed contra est quod<sup>5</sup> dicitur de divina Sapientia: *Mitte illam de cælis sanctis tuis, et a sede magnitudinis tuæ*.

**CONCLUSIO.** — Cum Filio et Spiritui sancto rationalis naturæ mentem per gratiam inhabitare conveniat, et ab alio esse; eis quoque convivere necesse est invisibiliter mitti; non autem Patri, cui, ut et toti Trinitati, convenit per gratiam inhabitare.

Respondeo dicendum quod per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud<sup>6</sup>: *Ad eum veniemus et mansionem apud eum fa-*

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas merito dictum esse in Scripturis de Filio (Sap. ix): *Mitte illum de cælis sanctis tuis et a sede magnitudinis tuæ*; (Is. xix) *Mittet eis salvatorem et propugnatorem qui liberet eos*; (Luc. x) *Qui me spernit, spernit eum qui me misit*; (Joan. iii) *Quem misit Deus, verba Dei loquitur, et alibi frequentissime.* (2) I. Cor. xii, 11.

(3) Ut jam prius indicatum est (art. 3 ad 1 et 2).

(4) I. Cor. xiii, 2. (5) Sap. ix, 10.

(6) Joan. xiv, 23.

*ciemus*. Mitti autem personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam, significat novum modum inhabitandi illius personæ, et originem ejus ab alia. Unde, cum tam Filio quam Spiritui sancto conveniat et inhabitare per gratiam, et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti. Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen ei convenit ab alio esse, et per consequens nec mitti<sup>7</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod licet omnia dona, inquantum dona sunt, attribuantur Spiritui sancto, quia habet rationem primi doni, secundum quod est amor, ut dictum est (qu. xxxviii, art. 1) aliqua tamen dona secundum proprias rationes<sup>8</sup> attribuantur per quamdam appropriationem Filio, scilicet illa quæ pertinent ad intellectum; et secundum illa dona attenditur missio Filii. Unde Augustinus dicit<sup>9</sup> quod "tunc invisibiliter Filius unicuique mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur."

Ad secundum dicendum, quod anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quæ mittitur, per aliquod gratiæ donum. Et quia Spiritus sanctus est amor; per donum charitatis anima Spiritui sancto assimilatur. Unde secundum donum charitatis attenditur missio Spiritus sancti. Filius autem est Verbum, non qualecumquo, sed spirans amorem. Unde Augustinus dicit<sup>10</sup>: "Verbum autem, quod insinuare intendimus, cum amore notitia est." Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris; ut dicitur<sup>11</sup>: *Omnis qui audit a Patre, et didicit, venit ad me*. Et<sup>12</sup>: *In meditatione mea exardescet ignis*. Et ideo signanter dicit Augustinus<sup>13</sup> quod "Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur." Perce-

(7) Venit Pater, sed non mittitur. Dicitur enim: *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ad eum veniemus*. Venire processionem non supponit sicut et mitti. Nam persona venit a seipsa, sed non mittitur nisi ab auctoritate alterius a qua procedit.

(8) Scilicet considerando sapientiam, non tantum ut est donum, sed prout est donum intellectus. (9) De Trin. lib. iv, cap. 20.

(10) De Trin. lib. ix, cap. 10. (11) Joan. vi, 45.

(12) Ps. xxxviii, 4. (13) De Trin. lib. iv, c. 20.



ptio autem experimentalem quandam notitiam significat. Et hæc proprie dicitur sapientia, quasi *sapida scientia*; secundum illud <sup>1</sup>: *Sapientia doctrinæ secundum nomen ejus est* <sup>2</sup>.

Ad tertium dicendum, quod cum missio importet originem personæ missæ, et inhabitationem per gratiam, ut supra dictum est (in corp. art. et art. 1), si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio Filii distinguitur a missione Spiritus sancti; sicut et generatio a processione. Si autem quantum ad effectum gratiæ, sic communicant duæ missiones in radice gratiæ; sed distinguuntur in effectibus gratiæ, qui sunt illuminatio intellectus, et inflammatio affectus. Et sic manifestum est quod una non potest esse sine alia; quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia <sup>3</sup>.

**ART. VI. — UTRUM MISSIO INVISIBILIS FIAT AD OMNES**

**QUI SUNT PARTICIPES GRATIÆ** <sup>4</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 15, quæst. v, art. 1, questione II, III, IV.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod missio invisibilis non fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ. Patres enim Veteris Testamenti gratiæ participes fuerunt. Sed ad illos non videtur fuisse facta missio invisibilis. Dicitur enim <sup>5</sup>: *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum erat Jesus glorificatus* <sup>6</sup>. Ergo missio invisibilis non fit ad omnes qui sunt participes gratiæ.

2. Præterea, profectus in virtute non est nisi per gratiam. Sed missio invisibilis non videtur attendi secundum profectum virtutis; quia profectus virtutis videtur esse continuus, cum charitas semper aut proficiat, aut deficiat; et sic missio esset continua. Ergo missio invisibilis non fit ad omnes participes gratiæ.

(1) Eccli. vi, 23.

(2) Allusione latina tantum quam et Bernardus indicavit (Serm. LXXXV in Cant.). Nam græcæ voci convenire non potest. Cæterum circa hunc textum inter se dissentiunt omnes interpretes.

(3) Quapropter quodcumque invisibiliter mittitur Filius, etiam mittitur Spiritus sanctus, et quando mittitur Spiritus sanctus, etiam mittitur Filius; tota enim Trinitas inhabitat mentem ejus ad quem fit ista missio.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte dictum a concilio Tolitano XI quod missio invisibilis fit ad sanctificandam creaturam; item a concilio Arausicano sub Leone I, c. 7. Quod innuitur ab Apostolo (Rom. v):

3. Præterea, Christus et beati plenissime habent gratiam. Sed ad eos non videtur fieri missio, quia missio fit ad aliquid distans; Christus autem secundum quod homo, et omnes beati, perfecte sunt uniti Deo. Non ergo ad omnes participes gratiæ fit missio invisibilis.

4. Præterea, sacramenta novæ legis continent gratiam; nec tamen ad ea dicitur fieri missio invisibilis. Non ergo ad omnia quæ habent gratiam fit missio invisibilis.

Sed contra est, quod secundum Augustinum <sup>7</sup> missio invisibilis fit ad sanctificandam creaturam. Omnis autem creatura habens gratiam sanctificatur. Ergo ad omnem creaturam hujusmodi fit missio invisibilis.

**CONCLUSIO.** — Ad omnes participes gratiæ fit invisibilis missio.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 3, 4 et 5), missio de sui ratione importat quod ille qui mittitur, vel incipiat esse ubi prius non fuit, sicut accidit in rebus creatis; vel incipiat esse ubi prius fuit, sed quodam modo novo; secundum quem modum missio attribuitur divinis personis. Sic ergo in eo ad quem fit missio, oportet duo considerare; scilicet inhabitationem gratiæ, et innovationem quamdam per gratiam. Ad omnes ergo fit missio invisibilis, in quibus hæc duo inveniuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod missio invisibilis est facta ad Patres Veteris Testamenti. Unde dicit Augustinus <sup>8</sup> quod. "secundum quod Filius mittitur invisibiliter, fit in hominibus, aut cum hominibus: hoc autem antea factum est in patribus et prophetis. „Cum ergo dicitur, *Nondum erat datus Spiritus*, intelligimus de illa datione cum signo visibili, quæ facta est in die Pentecostes.

Ad secundum dicendum quod etiam secundum profectum virtutis, aut augmentum gratiæ, fit missio invisibilis <sup>9</sup>.

*Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis.* (5) Jo. vii, 39.

(6) Per gloriosam nempe resurrectionem vel in cælum ascensionem post quam utramque Spiritum dedit.

(7) De Trin. lib. III, cap. 4, et lib. xv, cap. 27.

(8) De Trin. lib. IV, cap. 20.

(9) Hæc verba ex iis quæ sequuntur restringi ita videntur ut nova non sit missio nisi quando augmentum fiat quantum ad novum actum vel novum statum gratiæ. Attamen opinio illorum qui dicunt in omni augmento gratiæ gratum facientis, novam esse missionem personæ divinæ, propugnari potest.

Unde Augustinus dicit <sup>1</sup> quod " tunc unicuique mittitur Filius cum a quoquam cognoscitur, atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectæ in Deo animæ rationalis. „ Sed tamen secundum illud augmentum gratiæ præcipue missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum, vel novum statum gratiæ; ut puta cum aliquis proficit in gratiam miraculorum, aut prophetiæ, vel in hoc quod ex fervore charitatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quæ possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur.

Ad *tertium* dicendum, quod ad beatos facta est missio invisibilis in ipso principio beatitudinis. Postmodum autem ad eos fit missio invisibilis, non secundum intensionem gratiæ, sed secundum quod aliqua mysteria eis revelantur de novo; quod est usque ad diem iudicii. Quod quidem augmentum attenditur secundum extensionem gratiæ ad plura se extendentis. Ad Christum autem fuit facta invisibilis missio in principio suæ conceptionis, nec autem postea; cum a principio suæ conceptionis fuerit plenus omni sapientia et gratia.

Ad *quartum* dicendum, quod gratia est in sacramentis novæ legis instrumentaliter; sicut forma artificiatum est in instrumentis artis, secundum quemdam decursum ab agente in patiens. Missio autem non dicitur fieri nisi respectu termini. Unde missio divinæ personæ non fit ad sacramenta, sed ad eos qui per sacramenta gratiam suscipiunt <sup>2</sup>.

**ART. VII. — UTRUM SPIRITUI SANCTO CONVENIAT VISIBILITER MITTI <sup>3</sup>.**

De his etiam ubi sup. scilicet locis quæ art. 6 notata sunt.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritui sancto non conveniat visibiliter mitti. Filius enim, secundum quod visibiliter missus est in mundum, dicitur esse minor Patre. Sed nunquam legitur Spiritus sanctus minor Patre. Ergo Spiritui sancto non convenit visibiliter mitti.

(1) De Trin. lib. iv, cap. 20.

(2) Adest semper in sacramentorum perceptione nova missio, quia in eis recipitur gratia ad peculiare effectus, ratione quorum vocatur gratia sacramentalis.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte dictum (Matth. iii) quod Spiritus sanctus super Dominum baptizatum de-

2. Præterea, missio visibilis attenditur secundum aliquam creaturam visibilem assumptam; sicut missio Filii secundum carnem. Sed Spiritus sanctus non assumpsit aliquam creaturam visibilem <sup>4</sup>. Unde non potest dici quod in aliquibus creaturis visibilibus sit alio modo quam in aliis, nisi forte sicut in signo; sicut est etiam in sacramentis et in omnibus figuris legalibus. Non ergo Spiritus sanctus visibiliter mittitur; vel oportet dicere, quod secundum omnia huiusmodi, ejus missio visibilis attenditur.

3. Præterea, quælibet creatura visibilis est effectus demonstrans totam Trinitatem. Non ergo per illas creaturas visibiles magis mittitur Spiritus sanctus quam alia persona.

4. Præterea, Filius visibiliter est missus secundum dignissimam visibilium creaturarum; scilicet secundum naturam humanam. Si igitur Spiritus sanctus visibiliter mittitur, debuit mitti secundum aliquas creaturas rationales.

5. Præterea, quæ visibiliter fiunt divinitus, dispensantur per ministerium angelorum, ut Augustinus dicit <sup>5</sup>. Si ergo aliquæ species visibiles apparuerunt, hoc factum fuit per angelos. Et sic ipsi angeli mittuntur, et non Spiritus sanctus.

6. Præterea, si Spiritus sanctus visibiliter mittatur, hoc non est nisi ad manifestandum invisibilem missionem; quia invisibilia per visibilia manifestantur. Ergo ad quem missio invisibilis facta non fuit, nec missio visibilis fieri debuit; et ad omnes ad quos fit missio invisibilis, sive in Novo, sive in Veteri Testamento, missio visibilis fieri debet: quod patet esse falsum. Non ergo Spiritus sanctus visibiliter mittitur.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>6</sup> quod Spiritus sanctus descendit super Dominum baptizatum in specie columbæ.

**CONCLUSIO.** — Filium et Spiritum sanctum decuit visibiliter mitti; Filium ut sanctificationis auctorem; Spiritum sanctum ut indicium sanctificationis.

Respondeo dicendum quod Deus pro-

scendit in specie columbæ, item (Matth. ii) quod Spiritus sanctus in specie linguarum super apostolos venit, et in aliis capitulis super multos primitivæ Ecclesiæ.

(4) Prout proprie assumptio dicitur per quam assumptum substantialiter unitur assumpti; qualis est assumptio per quam Christus assumpsit carnem. (5) De Trin. lib. iii, cap. 4, 5 et 9.

(6) Matth. iii.



videt omnibus secundum uniuscujusque modum. Est autem modus connaturalis hominis, ut perabilia ad invisibilia manuducatur, ut ex supradictis patet (quæst. xii, art. 12). Et ideo invisibilia Dei oportuit homini perabilia manifestari. Sicut igitur seipsum Deus et processiones æternas personarum, per creaturas visibiles secundum aliqua indicia hominibus quodammodo demonstravit; ita conveniens fuit ut etiam invisibiles missiones divinarum personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur. Aliter tamen Filius et Spiritus sanctus. Nam Spiritui sancto inquantum procedit ut amor, competit esse sanctificationis donum; Filio autem, inquantum est Spiritus sancti principium, competit esse sanctificationis hujus auctorem. Et ideo Filius visibiliter missus est tanquam sanctificationis auctor, sed Spiritus sanctus tanquam sanctificationis indicium <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Filius creaturam visibilem, in qua apparuit, in unitatem personæ assumpsit, sic ut quod de illa creatura dicitur, de Filio Dei dici possit. Et sic ratione naturæ assumptæ Filius dicitur minor Patre. Sed Spiritus sanctus non assumpsit creaturam visibilem in qua apparuit, in unitatem personæ, ut quod illi convenit, de illo prædicetur. Unde non potest dici minor Patre, propter visibilem creaturam <sup>2</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod missio visibilis Spiritus sancti non attenditur secundum visionem imaginariam, quæ est visio prophetica; quia ut Augustinus dicit <sup>3</sup>: "Visio prophetica non est exhibitæ corporeis oculis per formas corporeas, sed in spiritu per spirituales corporum imagines. Columbam vero illam et ignem oculis viderunt quicumque viderunt. Neque iterum sic se habuit Spiritus sanctus ad hujusmodi species, sicut Filius ad petram; quia dicitur: *Petra erat Christus* <sup>4</sup>. Illa enim petra jam erat in creatura, et per actionis modum nuncupata est nomine Christi, quem significabat; sed illa columba et ignis ad hæc tantum significanda

repente extiterunt. Sed videntur esse similia flammæ illi, quæ in rubo apparuit Moysi; et illi columnæ quam populus in eremo sequebatur; et fulgoribus ac tonitruis quæ fiebant, cum lex daretur in monte. Ad hoc enim rerum illarum corporalis extitit species; ut aliquid significaret atque prædiceret. Sic igitur apparet quod missio visibilis neque attenditur secundum visiones propheticas, quæ fuerunt imaginariæ et non corporales, neque secundum signa sacramentalia Veteris et Novi Testamenti, in quibus quædam res præexistentes assumuntur ad aliquid significandum; sed Spiritus sanctus visibiliter dicitur esse missus, inquantum fuit monstratus in quibusdam creaturis, sicut in signis ad hoc specialiter factis <sup>5</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod licet illas creaturas visibiles tota Trinitas operata sit, tamen factæ sunt ad demonstrandum specialiter hanc vel illam personam. Sicut enim diversis nominibus significatur Pater et Filius et Spiritus sanctus, ita etiam diversis rebus significari potuerunt; quamvis inter eos nulla sit separatio aut diversitas.

Ad *quartum* dicendum, quod personam Filii declarari oportuit, ut sanctificationis auctorem, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo oportuit quod missio visibilis Filii fieret secundum naturam rationalem, cujus est agere, et cui potest competere sanctificari. Indiciū autem sanctificationis esse potuit quæcumque alia creatura. Neque oportuit quod creatura visibilis ad hoc formata, esset assumpta a Spiritu sancto in unitatem personæ; cum non assumeretur ad aliquid agendum, sed ad indicandum tantum. Et propter hoc etiam non oportuit quod duraret, nisi quamdiu perageret officium suum.

Ad *quintum* dicendum, quod illæ creaturæ visibiles formatæ sunt ministerio angelorum, non tamen ad significandum personam angeli, sed ad significandum personam Spiritus sancti. Quia igitur Spiritus sanctus erat in illis creaturis visibilibus, sicut signatum in signo:

(1) Peculiariter hic B. Thomas disserit de missione visibili Spiritus sancti, quia visibilis missio Filii potissime ad tertiam partem pertinet.

(2) Ita seipsum explicat Augustinus (De Trin. lib. ii). (3) De Trin. lib. ii, cap. 6. (4) I. Cor. x.

(5) Hinc ad missionem visibilem quatuor requiruntur: 1. processio illius personæ quæ ab

alia mittitur; 2. inhabitatio ejusdem personæ per gratiam; 3. signum aliquod visibile seu sensibile illam personam ejusque inhabitationem manifestans; 4. ut signum illud sit res quæpiam non antea existens sub eis forma et modo, sed ad hoc peculiari providentia Dei specialiter facta.



propter hoc secundum eas Spiritus sanctus visibiliter mitti dicitur, et non angelus.

Ad sextum dicendum, quod non est de necessitate invisibilis missionis, ut semper manifestetur per aliquod signum visibile exterius; sed sicut dicitur <sup>1</sup>: *Manifestatio spiritus datur alicui ad utilitatem*, scilicet Ecclesiae. Quae quidem utilitas est, ut per huiusmodi visibilia signa fides confirmetur et propagetur. Quod quidem principaliter factum est per Christum et per apostolos, secundum illud <sup>2</sup>: *Cum initium accepisset enarrari per Dominum ab eis qui audierunt, in nos confirmata est*. Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis Spiritus sancti ad Christum, ad apostolos, et ad aliquos primitivos sanctos, in quibus quodammodo Ecclesia fundabatur; ita tamen quod visibilis missio facta ad Christum demonstraret missionem invisibilem, non tunc, sed in principio suae conceptionis ad eum factam. Facta autem est missio visibilis ad Christum, in baptismo quidem sub specie columbae, quod est animal foecundum; ad ostendendum in Christo auctoritatem donandi gratiam per spiritualem regenerationem. Unde vox Patris intonuit <sup>3</sup>: *Hic est Filius meus dilectus*; ut ad similitudinem unigeniti alii regenerentur. In transfiguratione vero, sub specie nubis lucidae, ad ostendendam exuberantiam doctrinae. Unde dictum est <sup>4</sup>: *Ipsium audite*. Ad apostolos autem, sub specie flatus, ad ostendendam potestatem ministerii in dispensatione sacramentorum. Unde dictum est eis <sup>5</sup>: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*. Sed sub linguis igneis, ad ostendendum officium doctrinae. Unde dicitur <sup>6</sup> quod *ceperunt loqui variis linguis*. Ad Patres autem Veteris Testamenti missio visibilis Spiritus sancti fieri non debuit <sup>7</sup>, quia prius debuit perfici missio visibilis Filii quam Spiritus sancti; cum Spiritus sanctus manifestet Filium sicut Filius Patrem. Fuerunt tamen factae visibiles apparitiones divinarum personarum patribus Veteris Testamenti. Quae

quidem *missiones visibiles* dici non possunt; quia non fuerunt factae ad designandum inhabitationem divinae personae per gratiam, sed ad aliquid aliud manifestandum <sup>8</sup>, secundum Augustinum <sup>9</sup>.

#### ART. VIII. — UTRUM

NULLA PERSONA DIVINA MITTATUR, NISI AB EA A QUAE PROCEdit æTERNALITER.

De his etiam Sent. i, dist. 15, quæst. iii, art. 1 et 2, et De potent quæst. x, art. 4 ad 4.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla persona divina mittatur, nisi ab ea a qua procedit æternaliter. Quia, sicut dicit Augustinus <sup>10</sup>: "Pater a nullo mittitur, quia a nullo est." Si ergo aliqua persona divina mittitur ab alia, oportet quod sit ab illa.

2. Præterea, mittens habet auctoritatem respectu missi. Sed respectu divinae personae non potest haberi auctoritas, nisi secundum originem. Ergo oportet quod divina persona quae mittitur, sit a persona mittente.

3. Præterea, si persona divina potest mitti ab eo a quo non est, nihil prohibebit dicere quod Spiritus sanctus detur ab homine, quamvis non sit ab eo; quod est contra Augustinum <sup>11</sup>. Ergo divina persona non mittitur nisi ab ea a qua est.

Sed contra est, quod Filius mittitur a Spiritu sancto; secundum illud <sup>12</sup>: *Nunc misit me Dominus Deus, et spiritus ejus*. Filius autem non est a Spiritu sancto. Ergo persona divina mittitur ab ea a qua non est.

CONCLUSIO. — Secundum missionem, ut processio est, non mittitur persona, nisi ab ea a qua æternaliter procedit; ut Filius a Patre, Spiritus sanctus a Patre et Filio.

Respondeo dicendum quod circa hoc inveniuntur aliqui diversimode locuti esse. Secundum quosdam enim persona divina non mittitur nisi ab eo a quo est æternaliter <sup>13</sup>. Et secundum hoc, cum dicitur Filius Dei missus a Spiritu sancto, referendum est hoc ad humanam naturam <sup>14</sup>, secundum quam missus est ad

(1) I. Cor. xii, 7. (2) Hebr. ii, 3.

(3) Matth. iii, 17. (4) Matth. xvii, 5.

(5) II. Joan. xx, 10. (6) Act. ii, 4.

(7) Sunt tamen doctores qui opinantur eas visiones quae Gen. xviii et xxxii, Ex. iii et xx, Is. vi, Dan. iii et vii, etc., recensentur, Filii aut Spiritus sancti missiones fuisse.

(8) Nempe ad designandam Trinitatem aut ali-

quid huiusmodi. (9) De Trin. lib. ii, cap. 17.

(10) De Trin. lib. iv, cap. ult.

(11) Ibid. lib. xv, c. ult. (12) Isa. xlviii, 16.

(13) Sententia illa est certa si agatur de missione proprie accepta, sicut et theologi communiter eam solent intelligere, quando de personarum divinarum missione sermo est.

(14) Ita sentiunt unanimiter omnes Patres.

prædicandum a Spiritu sancto. Augustinus autem dicit <sup>1</sup> " quod Filius mittitur et a se et a Spiritu sancto; et Spiritus sanctus etiam mittitur et a se, et a Filio; „ ut sic, mitti in divinis, non conveniat cuilibet personæ, sed solum personæ ab alio existenti; mittere autem conveniat cuilibet personæ. Utrumque autem habet aliquo modo veritatem; quia cum dicitur aliqua persona mitti, designatur et ipsa persona ab alio existens, et effectus visibilis aut invisibilis, secundum quem missio divinæ personæ attenditur. Si igitur mittens designetur ut principium personæ quæ mittitur, sic non quælibet persona mittit, sed solum illa cui convenit esse principium illius personæ; et sic Filius mittitur tantum a Patre, Spiritus sanctus autem a Patre et Filio. Si vero persona mittens intelligatur esse principium effectus <sup>2</sup>, secundum quem attenditur missio; sic tota Trinitas mittit personam missam <sup>3</sup>. Non autem propter hoc homo dat Spiritum sanctum; quia nec effectum gratiæ potest causare <sup>4</sup>. Et per hoc patet solutio ad objecta.

## QUÆSTIO XLIV.

### DE PROCESSIONE CREATURARUM A DEO, ET DE OMNIUM ENTIIUM PRIMA CAUSA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem divinarum personarum, considerandum restat de processione creaturarum a Deo. Erit autem hæc consideratio tripartita: 1. Consideretur de productione creaturarum; 2. de earum distinctione; 3. de conservatione et gubernatione. — Circa primum tria sunt considerata: 1. Quæ sit prima causa entium. — 2. De modo procedendi creaturarum a prima causa. — 3. Vero, de principio durationis rerum. — Circa primum quærentur quatuor: 1. Utrum Deus sit causa efficiens omnium entium. — 2. Utrum materia prima sit creata a Deo, vel sit principium ex æquo coordinatum ei. — 3. Utrum Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint alia exemplaria præter ipsum. — 4. Utrum sit ipsa causa finalis rerum.

#### ART. I. — UTRUM SIT NECESSARIUM

##### OMNE ENS ESSE CREATUM A DEO <sup>5</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 1, qu. 1, art. 2, et 3, ut et dist. 17, qu. 1, art. 2, et Cont. gent. lib. II, cap. 6, 15, 16, et Opusc. III, c. 68, 69, et Opusc. XV, c. 19.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium omne ens esse

quorum videre est testimonia apud Petavium (loc. cit.).

(1) De Trin. lib. II, cap. 5.

(2) Iste modus missionis est improprius, sed ab auctore fuit allatus ut B. Augustini sententiam explicare possit.

creatum a Deo. Nihil enim prohibet inveniri rem sine eo quod non est de ratione rei; sicut hominem sine albedine. Sed habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium, quia sine hac possunt aliqua entia intelligi. Ergo sine hac possunt esse. Ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata a Deo.

2. Præterea, ad hoc aliquid indiget causa efficiente, ut sit. Ergo quod non potest non esse, non indiget causa efficiente. Sed nullum necessarium potest non esse; quia quod necesse est esse, non potest non esse. Cum igitur multa sint necessaria in rebus, videtur quod non omnia entia sint a Deo.

3. Præterea, quorumcumque est aliqua causa, in his potest fieri demonstratio per causam illam <sup>6</sup>. Sed in mathematicis non fit demonstratio per causam agentem, ut per Philosophum patet <sup>7</sup>. Non igitur omnia entia sunt a Deo, sicut a causa agente.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>8</sup>: *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia.*

CONCLUSIO. — Cum Deus sit ipsum subsistens esse, quod unum tantum est, necesse est omne ens, quod quocumque modo est, a Deo esse.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne ens, quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra (quæst. III, art. 4), cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est (quæst. XI, art. 3 et 4), quod esse subsistens non potest esse nisi unum; sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una; cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia

(3) Propter eandem inseparabilem operationem omnium personarum.

(4) Ita rejicitur hæresis albanensium dicentium quod homo potest ex se dare Spiritum sanctum.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæreses gnosticorum, manichæorum, simoniacorum, Cerinthi, Saturnini et omnium aliorum qui negarunt Deum esse omnium creatorem.

(6) Hæc enim est verissima demonstratio quæ per causam fit; et a priori appellatur, sive *propter quid*.

(7) Metaph. lib. III, text. 3. (8) Rom. XI, 36.



alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quæ diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius, vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato<sup>1</sup> dixit quod, "necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem." Et Aristoteles dicit<sup>2</sup> quod "id quod est maxime ens, et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri: sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis."

Ad *primum* ergo dicendum, quod, licet habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum, tamen consequitur ad ea quæ sunt de ejus ratione, quia ex hoc quod aliquid est ens per participationem, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibilis. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquid ens non causatum.

Ad *secundum* dicendum, quod ex hac ratione quidam moti fuerunt ad ponendum quod id quod est necessarium non habeat causam, ut dicitur<sup>3</sup>. Sed hoc manifeste falsum apparet in scientiis demonstrativis, in quibus principia necessaria sunt causæ conclusionum necessariarum. Et ideo dicit Aristoteles<sup>4</sup> quod sunt quædam necessaria quæ habent causam suæ necessitatis. Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens, quia effectus potest non esse; sed quia effectus non esset, si causa non esset. Hæc enim conditionalis est vera, sive antecedens et consequens sint possibilia, sive impossibilia.

Ad *tertium* dicendum, quod mathematica accipiuntur ut abstracta secundum rationem, cum tamen non sint abstracta secundum esse. Unicuique autem competit habere causam agentem, secundum quod habet esse. Licet igitur ea quæ sunt mathematica habeant causam agentem,

non tamen secundum habitudinem quam habent ad causam agentem, cadunt sub consideratione mathematici. Et ideo in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem.

## ART. II. — UTRUM MATERIA PRIMA SIT CREATA A DEO<sup>5</sup>.

De his etiam sup. quæst. xiv, art. 2, ut et Sent. i, dist. 33, quæst. i, art. 1, et De ver., qu. iii, art. 5, et De potent. quæst. iii, art. 5, et qu. iv, art. 1 et 2, et Opusc. iii, cap. 69, 93, 129, 130, et ad Rom. ii, lect. 5, et Physic. viii, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod materia prima non sit creata a Deo. Omne enim quod fit, componitur ex subjecto et ex aliquo alio; ut dicitur<sup>6</sup>. Sed materiæ primæ non est aliquid subiectum. Ergo materia prima non potest esse facta a Deo.

2. Præterea, actio et passio dividuntur contra se invicem. Sed sicut primum principium activum est Deus, ita primum principium passivum est materia. Ergo Deus et materia prima sunt duo principia contra se invicem divisa, quorum neutrum est ab alio.

3. Præterea, omne agens agit sibi simile<sup>7</sup>; et sic cum omne agens agat in quantum est actu, sequitur quod omne factum aliquo modo sit in actu. Sed materia prima est tantum in potentia, in quantum hujusmodi. Ergo contra rationem materiæ primæ est quod sit facta.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus<sup>8</sup>: "Duo fecisti, Domine: unum prope te, scilicet angelum; aliud prope nihil, scilicet materiam primam."

CONCLUSIO. — Necessarium est primam materiam creatam esse ab universali entium causa, quæ Deus est.

Respondeo dicendum quod antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim quasi grossiores existentes non existimabant esse entia, nisi corpora sensibilia<sup>9</sup>. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia;

luntur omnes hæretici qui voluerunt materiam a Deo factam non fuisse, aut malam esse et a malo principio productam, aut materiam primam esse Deum. (6) Physic. lib. i, text. 62.

(7) Vel univoce, si univocum agens; vel ad minus, analogice, si æquivocum seu analogum.

(8) Confess. lib. xii, cap. 7.

(9) Isti philosophi materiæ elementa ut rerum principia considerabant; sic Thales aquam, Anaximenes aerem, Heraclitus ignem, alii aliud, ut primum mundi principium dabant.

(1) In dialogo qui Parmenides inscribitur.

(2) Metaph. lib. ii, text. 4.

(3) Physic. lib. viii, text. 46.

(4) Metaph. lib. v, text. 6.

(5) Materia prima definitur: Primum uniuscuiusque rei subiectum ex quo in existenti omnes res naturales fiunt. Materia prima est pura potentia in genere entis de se indifferens ad omnes essendi modos; sicuti cera nullam de se includit figuram artificialem, sed est transformabilis in omnes figurarum modos. Ex hoc articulo refel-



ut puta secundum raritatem et densitatem, per congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas hujusmodi accidentalium transmutationum; ut puta amicitiam, litem<sup>1</sup>, intellectum, aut aliquid hujusmodi. Ulterius vero procedentes distinxerunt per intellectum inter formam substantialem, et materiam quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentielles; quarum transmutationum quasdam causas universales ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristotelem<sup>2</sup>, vel ideas secundum Platonem. Sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alieius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album<sup>3</sup>. Utrique igitur consideraverunt eas sub particulari quadam consideratione: vel inquantum est hoc ens, vel inquantum est tale ens; et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens; et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt hæc, vel talia; sed secundum quod sunt entia<sup>4</sup>. Hoc igitur quod est causa rerum, inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt hæc per formas substantiales; sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet etiam ma-

teriam primam ponere creatam ab universali causa entium.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus<sup>5</sup> loquitur de *fieri* particulari, quod est de forma in formam sive accidentalem, sive substantialem<sup>6</sup>. Nunc autem loquimur de rebus secundum emanationem earum ab universali principio essendi. A qua quidem emanatione nec materia excluditur<sup>7</sup>, licet a primo modo factionis excludatur.

Ad *secundum* dicendum, quod passio est effectus actionis. Unde et rationabile est quod primum principium passivum sit effectus primi principii activi. Nam omne imperfectum causatur a perfecto. Oportet enim primum principium esse perfectissimum<sup>8</sup>, ut dicit Aristoteles<sup>9</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa non ostendit quod materia non sit creata, sed quod non sit creata sine forma<sup>10</sup>. Licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Unde oportet quod etiam illud quod se habet ex parte potentiae, sit creatum; si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est.

**ART. III. — UTRUM CAUSA EXEMPLARIS SIT ALIQUID PRÆTER DEUM<sup>11</sup>.**

De his etiam De potent. qu. vii, art. 1 ad 3, ut et Cont. gent. lib. ii, cap. 11.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod causa exemplaris sit aliquid præter Deum. Exemplatum enim habet similitudinem exemplaris. Sed creaturæ longe sunt a divina similitudine. Non ergo Deus est causa exemplaris earum.

2. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad aliquid per se existens; ut ignitum ad ignem, sicut jam dictum est (art. 1). Sed quæcumque

(1) Ita Empedocles de quo loquuntur Diog. Laert. I, viii, et Plutarch. De placitis philosoph. lib. i, cap. 3.

(2) Ut videre est lib. ii De generat. et corrupt. text. 56, vel cap. 10.

(3) Non ad modum essendi simpliciter, ut sit individuum; sed secundum quid, ut sit individuum tale.

(4) Id est, non quoad *esse* tantum accidentale a quo denominantur *talia*; nec etiam quantum ad *esse* solum particulare vel individuale a quo denominantur *hæc*; sed quoad *esse* totum substantiale absolute consideratum secundum omne illud ex quo constituitur vel quod ad ipsum spectat, ut adjuncta explicant.

(5) Phys. lib. i, text. 62.

(6) Transitur de forma in formam, sive accidentalem, ut quando paries ex nigro fit albus; sive substantialem ut quando ex aere fit ignis.

(7) Nam totum ens, id est, materia et forma, ab illo principio emanat.

(8) Sed non ita res se habet de primo principio passivo, ideoque primum principium passivum potest habere causam sui effectivam, quod primo principio activo repugnat.

(9) Metaph. lib. xii, text. 40.

(10) Fatentur omnes materiam non posse naturaliter existere sine forma, quia vel ex se nullam habet existentiam, vel eam solum habet dependentem a forma. Sed utrum saltem divinitus id fieri possit, dubium est intra auctores. Affirmant scotistæ et quidam extra D. Thomæ scholam; negant vero B. Thomas et thomistæ communiter.

(11) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte Deum solum fuisse positum causam omnium exemplarem a Scripturis: *Quis adjuvat Spiritum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit et ostendit illi (Is xl)? Quis cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit?.... Ex ipso, per ipsum, et in ipso sunt omnia (Rom. xi).*

sunt in sensibilibus rebus, sunt solum per participationem alicujus speciei <sup>1</sup>. Quod ex hoc patet, quod in nullo sensibilibus invenitur solum id quod ad rationem speciei pertinet; sed adjunguntur principiis speciei principia individuantia. Oportet ergo ponere ipsas species per se existentes, ut *per se hominem*, et *per se equum*, et hujusmodi. Et hæc dicuntur exemplaria. Sunt igitur exemplaria res quædam extra Deum.

3. Præterea, scientiæ et definitiones sunt de ipsis speciebus non secundum quod sunt in particularibus; quia particularium non est scientia, nec definitio <sup>2</sup>. Ergo sunt quædam entia quæ sunt entia vel species non in singularibus, et hæc dicuntur exemplaria. Ergo idem quod prius.

4. Præterea, hoc idem videtur per Dionysium, qui dicit <sup>3</sup> quod " ipsum secundum se esse prius est eo quod est per se vitam esse, et eo quod est per se sapientiam esse. "

Sed *contra* est, quod exemplar est idem quod idea <sup>4</sup>. Sed ideæ, secundum quod Augustinus dicit <sup>5</sup>, sunt " formæ principales quæ divina intelligentia continentur. " Ergo exemplaria rerum non sunt extra Deum.

CONCLUSIO. — Cum ex divina sapientia determinatæ naturales formæ procedant, Deum ipsum exemplar primum rerum omnium esse asserendum est.

Respondeo dicendum quod Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cujus evidentiam considerandum est quod ad productionem alicujus rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur. Artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit; sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quæ naturaliter fiunt, determinatas formas conse-

quantur. Hæc autem formarum determinatio oportet quod reducat, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quæ ordinem universi exco-gitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas (quæst. xv, art. 1) diximus ideas; id est, formas exemplares in mente divina existentes. Quæ quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium <sup>6</sup>. Possunt etiam in rebus creatis quædam aliorum exemplaria dici, secundum quod quædam sunt ad similitudinem aliorum; vel secundum eandem speciem, vel secundum analogiam alicujus imitationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet creaturæ non pertingant ad hoc quod sint similes Deo secundum suam naturam, similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti; attingunt tamen ad ejus similitudinem <sup>7</sup> secundum representationem rationis intellectæ a Deo; ut domus quæ est in materia, domui quæ est in mente artificis.

Ad *secundum* dicendum, quod de ratione hominis est quod sit in materia; et sic non potest inveniri homo sine materia. Licet igitur hic homo sit per participationem speciei, non tamen potest reduci ad aliquid existens per se, in eadem specie; sed ad speciem superexcedentem <sup>8</sup>, sicut sunt substantiæ separatæ. Et eadem ratio est de aliis sensibilibus.

Ad *tertium* dicendum, quod licet quælibet scientia et definitio sit solum entium, non tamen oportet quod res eundem modum habeant in essendo, quem intellectus habet in intelligendo. Nos enim per virtutem intellectus agentis abstrahimus species universales a particularibus conditionibus; non tamen

(1) Juxta vulgare illud ex Porphyrio sumptum in Isagoge sua, cap. De specie: *Omnes homines participatione speciei sunt unus homo.*

(2) Ut videre est lib. 1 Poster. text. 43 sive cap. 25, quantum ad scientiam; ut et lib. 11 Poster., text. 20, sive cap. 14, quantum ad definitionem.

(3) De div. nom. cap. 5.

(4) Ex græco vocabulo sic dicta velut quidam aspectus rei, vel species et forma objectiva per

quam videtur, etsi non sit medium sive principium formale visionis

(5) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46.

(6) Ita refellitur systema platonicorum qui ideas a Deo omnino independentes supponebant.

(7) Hinc *similes ac dissimiles* eas esse Dionysius notat.

(8) Reduci potest ad aliquid eminentius quod illum continet, scilicet ad substantias separatæ quæ etiam in Deum reducuntur.



oportet quod universalia præter particularia subsistant, ut particularium exemplaria.

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut dicit Dionysius <sup>1</sup>, per se vitam et per se sapientiam quandoque nominat ipsum Deum; quandoque virtutes ipsis rebus datas; non autem quasdam subsistentes res, sicut antiqui posuerunt.

#### ART. IV. — UTRUM DEUS

##### SIT CAUSA FINALIS OMNIUM <sup>2</sup>.

De his etiam infra quest. LXVI, art. 2, et qu. ciii, art. 2, ut et Sent. II, dist. 1, quest. II, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 17 et 18.

Ad *quartum* sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit causa finalis omnium. Agere enim propter finem videtur esse alicujus indigentis fine. Sed Deus nullo est indigens. Ergo non competit ei agere propter finem.

2. Præterea, finis generationis, et forma generati, et agens, non incidunt in idem numero, ut dicitur <sup>3</sup>, quia finis generationis est forma generati. Sed Deus est primum agens omnium. Non ergo est causa finalis omnium.

3. Præterea, finem omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt; quia neque omnia ipsum cognoscunt. Deus ergo non est omnium finis.

4. Præterea, finalis causa est prima causarum <sup>4</sup>. Si igitur Deus sit causa agens et causa finalis, sequitur quod in eo sit prius et posterius; quod est impossibile.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>5</sup>: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*.

CONCLUSIO. — Cum Deus sit primum agens, primus quoque finis omnium necessario est.

Respondeo dicendum quod omne agens agit propter finem; alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi in casu. Est autem idem finis agentis et patientis inquan-

tum hujusmodi sed aliter et aliter. Unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quædam quæ simul agunt et patiuntur, quæ sunt agentia imperfecta. Et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agentis, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem quæ est ejus bonitas. Et unaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis et bonitatis divinæ. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium <sup>6</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati. Sed hoc Deo non competit. Et ideo ipse solus est maxime liberalis; quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem.

Ad *secundum* dicendum, quod forma generati non est finis generationis, nisi inquantum est similitudo formæ generantis, quod suam similitudinem communicare intendit; alias forma generati esset nobilior generante; cum finis sit nobilior his quæ sunt ad finem.

Ad *tertium* dicendum, quod omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum; sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione; quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem.

Ad *quartum* dicendum, quod cum Deus sit causa efficiens, exemplaris, et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso; sequitur quod primum principium omnium rerum sit unum secundum rem. Nihil tamen prohibet in eo considerari multa secundum rationem, quorum quædam prius cadunt in intellectu nostro quam alia.

rumque in unam coincidere indicantur, sed excipitur movens vel efficiens causa.

(4) Quasi cæteras movens ad agendum, etsi metaphorice tantum vel moraliter.

(5) Proverb. xvi, 4.

(6) Ex his intelligi potest Origenem merito esse reprehensum quod doceret Deum non fecisse mundum propter suam bonitatem, sed ut faceret locum in quo angelos et arimas puniret (Hier. Epist. lxx ad Avitum, et August. De civ. Dei, lib. xi, cap. 23).

(1) De div. nom. cap. 11.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas merito dictum (Prov. vi): *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*, et quomodo sensum erroneum his verbis ab Almarico datum rejicias. Deus, aiebat, finis est omnium, quia omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo immutabiliter quiescant, et, ut unum individuum atque incommutabile, in eo permanebunt, quod ad pantheismum redit.

(3) Physic. lib. II, text. 70. Equivalenter et implicite text. 70, cum ex quatuor causis tres ple-



## QUÆSTIO XLV.

DE MODO EMANATIONIS RERUM  
A PRIMO PRINCIPIO,  
IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de modo emanationis rerum a primo principio, qui dicitur creatio. De qua quærantur octo: 1. Quid sit creatio. — 2. Utrum Deus possit aliquid creare. — 3. Utrum creatio sit aliquid ens in rerum natura. — 4. Cui competat creari. — 5. Utrum solius Dei sit creare. — 6. Utrum commune sit toti Trinitati, aut proprium alicujus personæ. — 7. Utrum vestigium aliquid Trinitatis sit in rebus creatis. — 8. Utrum opus creationis admisceatur in operibus naturæ et voluntatis.

ART. I. — UTRUM CREARE  
SIT EX NIHILO FACERE<sup>1</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. I, quæst. II, art. 6, et De potent. quæst. III, art. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod creare non sit ex nihilo aliquid facere. Dicit enim Augustinus contra adversarium legis et prophetarum<sup>2</sup>: "Facere est quod omnino non erat; creare vero est ex eo quod jam erat, ordinando aliquid constituere."

2. Præterea, nobilitas actionis et motus ex terminis consideratur. Nobilior igitur est actio quæ ex bono in bonum est, et ex ente in ens, quam quæ est ex nihilo in aliquid. Sed creatio videtur esse nobilissima actio, et prima inter omnes actiones. Ergo non est ex nihilo in aliquid, sed magis ex ente in ens.

3. Præterea, hæc præpositio, *ex*, importat habitudinem alicujus causæ, et maxime materialis; sicut cum dicimus quod statua fit ex ære. Sed *nihil* non potest esse materia entis, nec aliquo modo causa ejus. Ergo creare non est ex nihilo aliquid facere.

Sed *contra* est, quod super illud<sup>3</sup>: *In principio creavit Deus cælum*, etc., dicit glossa<sup>4</sup> quod "creare est aliquid ex nihilo facere<sup>5</sup>."

CONCLUSIO. — Creare est ex nihilo aliquid facere.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XLIV, art. 2), non

solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente; sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quæ est Deus. Et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non præsupponitur emanationi. Sicut si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquid ens præsupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil, quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo; ita creatio, quæ est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus æquivoce utitur nomine *creationis*, secundum quod creari dicuntur ea quæ in melius reformantur; ut cum dicitur aliquis creari in episcopum<sup>6</sup>. Sic autem non loquimur hic de creatione, sed sicut dictum est in corp. art.

Ad *secundum* dicendum, quod mutationes accipiunt speciem et dignitatem non a termino *a quo*, sed a termino *ad quem*. Tanto ergo perfectior et prior est aliqua mutatio, quanto terminus *ad quem* illius mutationis est nobilior et prior; licet terminus *a quo*, qui opponitur termino *ad quem*, sit imperfectior. Sicut generatio simpliciter est nobilior et prior quam alteratio, propter hoc quod forma substantialis est nobilior quam forma accidentalis; tamen privatio substantialis formæ, quæ est terminus *a quo*, in generatione, est imperfectior quam contrarium<sup>7</sup>, quod est terminus *a quo* in alteratione. Et similiter creatio est perfectior et prior quam generatio et alteratio; quia terminus *ad quem* est tota substantia rei. Id autem quod intelligitur ut terminus *a quo* est simpliciter non ens.

Ad *tertium* dicendum, quod cum dici-

*Credo in Deum Patrem omnipotentem creatorem cæli et terræ.*

(6) Creatio tripliciter sumitur: 1. pro qualibet cujuscumque rei productione, sic de sapientia dicitur quod ab initio creata sit (Eccli. II); 2. ut sit ad altiorem statum evehere, quomodo dicitur quis creari episcopus; 3. magis proprie ut sit *ex nihilo producere*. Vox illa in secundo sensu ab Augustino accipitur.

(7) Id est privatio formæ accidentalis.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim Algazelis et præcipue Averrois dicentium quod nihil potest fieri sine prævia dispositione materiæ et quod creatio totaliter non datur. Illud dogma ab hodiernis pantheistis similiter negatur et eorum error hic refellitur. (2) Lib. I, cap. 23. (3) Genes. I.

(4) Ord. ex Beda.

(5) Dicitur quoque in Symbolo apostolicæ fidei:

tur aliquid ex nihilo fieri, hæc præpositio, *ex*, non designat causam materialem<sup>1</sup>, sed ordinem tantum<sup>2</sup>, sicut cum dicitur: *ex mane fit meridies*; id est, post mane fit meridies. Sed intelligendum est quod hæc præpositio, *ex*, potest includere negationem importatam in hoc quod dico, *nihil*, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus; et ostenditur ordo ejus quod est, ad non esse præcedens. Si vero negatio includat præpositionem, tunc ordo negatur; et est sensus: *Fit ex nihilo*, id est, non fit ex aliquo, sicut si dicatur: iste de nihilo loquitur, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo hæc præpositio, *ex*, importat ordinem<sup>3</sup>, ut dictum est (in hac respons.); secundo modo importat habitudinem causæ materialis, quæ negatur.

**ART. II. — UTRUM DEUS POSSIT ALIQUID CREARE<sup>4</sup>.**

De his etiam Sent. II, dist. I, quæst. I, art. 2 et 3, ut et dist. 37, quæst. I, art. 2, et Cont. gent. lib. II, cap. 6, 15, 16, et De potent. quæst. III, art. 16.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit aliquid creare. Quia, secundum Philosophum<sup>5</sup>, antiqui philosophi acceperunt ut communem conceptionem animi, *ex nihilo nihil fieri*. Sed potentia Dei non se extendit ad contraria primorum principiorum; utpote quod Deus faciat quod totum non sit majus sua parte; vel quod affirmatio et negatio sint simul veræ. Ergo Deus non potest aliquid ex nihilo facere vel creare.

2. Præterea, si creare est aliquid ex nihilo facere, ergo creari est aliquid fieri. Sed omne fieri est mutari. Ergo creatio est mutatio. Sed omnis mutatio est in subiecto aliquo, ut patet per definitionem motus<sup>6</sup>: nam motus est "actus existentis in potentia." Ergo est impossibile aliquid a Deo ex nihilo fieri.

3. Præterea, quod factum est necesse est aliquando fieri. Sed non potest dici

quod illud quod creatur, simul fiat et factum sit; quia in permanentibus quod fit, non est; quod autem factum est, jam est. Simul ergo aliquid esset et non esset. Ergo si aliquid fit, fieri ejus præcedit factum esse. Sed hoc non potest esse, nisi præexistat subiectum, in quo sustentetur ipsum fieri. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

4. Præterea, infinitam distantiam non est pertransire. Sed infinita distantia est inter ens et nihil. Ergo non contingit ex nihilo aliquid fieri.

Sed *contra* est, quod dicitur<sup>7</sup>: *In principio creavit Deus celum et terram*; ubi dicit glossa<sup>8</sup> quod "creare est aliquid ex nihilo facere."

**CONCLUSIO.** — Cum nihil in universitate entium sit non causatum ab ipso, non solum possibile, sed necessarium est omnia a Deo creata esse.

Respondeo dicendum quod non solum non est impossibile a Deo aliquid creari ex nihilo, sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse, ut ex præmissis habetur (quæst. præc., art. 1). Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit præsupponit actioni ejus, et non producit per ipsam actionem: sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et ære, quæ per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturæ. Sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed præsupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo præsupposito, sequeretur quod illud præsuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra (quæst. præc., art. 1 et 2), quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit<sup>9</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod antiqui philosophi, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 2), non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas

(1) Quasi significaret quod nihilum sit materia hujus rei quæ creatur.

(2) Ordo rationis seu secundum modum nostrum intelligendi quo concipimus ipsum nihil velut terminum a quo productionis ejus rei quæ creatur.

(3) Ordo successionis quo ens post nihil est.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem demonstrare hæreses philosophorum creationem ex nihilo negantium merito fuisse a symbolo-

lis fidei, a conciliis, a Papa, ab omnibus Patribus damnatas.

(5) Physic. lib. I, text. 34.

(6) Quam assignat Aristoteles lib. III Physicorum, cap. I, text. 6.

(7) Genes. I, 1.

(8) Ord. ex Beda sup. hunc locum.

(9) Hinc Innocentius III cum generali concilio in cap. *Firmiter*, tit. de Sum. Trinit. aperte pronuntiat quod *Deus utramque de nihilo condidit creaturam, spirituales et corporales, angelicam videlicet et mundanam.*



necesse est præsупponere aliquid in sua actione. Et secundum hoc erat eorum communis opinio, *ex nihilo nihil fieri* <sup>1</sup>. Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.

Ad *secundum* dicendum, quod creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius. Nam quandoque quidem est idem ens actu, aliter se habens nunc et prius; sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cujus subjectum est materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rei, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum; sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse. Sed cum actio et passio convenient in una substantia motus, et differant solum secundum habitudines diversas, ut dicitur <sup>2</sup>, oportet quod subtracto motu non remaneant nisi diversae habitudines in creante et creato. Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est (quæst. xiii, art. 1), creatio significatur per modum mutationis. Et propter hoc dicitur quod creare est ex nihilo aliquid facere; quamvis *facere* et *fieri* magis in hoc convenient quam *mutare* et *mutari*; quia *facere* et *fieri* important habitudinem causæ ad effectum, et effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti.

Ad *tertium* dicendum, quod in his quæ fiunt sine motu, simul est fieri et factum esse; sive talis factio sit terminus motus, sicut illuminatio, nam simul aliquid illuminatur et illuminatum est <sup>3</sup>, sive non sit terminus motus, sicut simul formatur verbum in corde et formatum est. Et in his, quod fit, est; sed cum di-

citur fieri, significatur ab alio esse, et prius non fuisse. Unde cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est.

Ad *quartum* dicendum, quod obiectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquod infinitum medium inter nihilum et ens: quod patet esse falsum. Procedit autem falsa hæc imaginatio ex eo quod creatio significatur ut quædam mutatio inter duos terminos existens <sup>4</sup>.

#### ART. III. — UTRUM CREATIO SIT ALIQUID IN CREATURA <sup>5</sup>.

De his etiam Sent. i, dist. 40, quæst. i, art. 1 ad 1, et De potent., quæst. iii, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod creatio non sit aliquid in creatura. Sicut enim creatio passive accepta attribuitur creaturæ, ita creatio active accepta attribuitur creatori. Sed creatio active accepta non est aliquid in creatore; quia sic sequeretur quod in Deo esset aliquid temporale. Ergo creatio passive accepta non est aliquid in creatura.

2. Præterea, nihil est medium inter creatorem et creaturam. Sed creatio significatur ut medium inter utrumque. Non enim est creator, cum non sit æterna; neque creatura, quia oporteret eadem ratione aliam ponere creationem qua ipsa crearetur; et sic in infinitum. Creatio ergo non est aliquid in creatura.

3. Præterea, si creatio est aliquid præter substantiam creatam, oportet quod sit accidens ejus. Omne autem accidens est in subjecto. Ergo res creata esset subjectum creationis, et sic idem esset subjectum creationis et terminus; quod est impossibile, quia subjectum prius est accidente, et conservat accidens; terminus autem posterius est actione et passione, cujus est terminus; et eo existente cessat actio et passio. Igitur ipsa creatio non est aliqua res.

Sed *contra*. Majus est fieri aliquid secundum totam substantiam <sup>6</sup>, quam se-

(1) Illud axioma non est primum principium, nam de agente et actione naturali dumtaxat verum, non autem de actione Dei.

(2) Physic. lib. iii, text. 20 et 21.

(3) Nam in omnibus mutationibus instantaneis simul est fieri et factum esse, sicut dum aer illuminatur, jam est illuminatus.

(4) Scit tamen D. Thomas quod inter ens et nihil nulla est proportio, et consequenter quod hæc a se invicem distant in infinitum, secundum affirmationem et negationem entis. Cæterum aliud est pertransire cum motu progressiva in-

finitam rei positivam distantiam; aliud est pertransire cum sua potentia infinitam distantiam, secundum affirmationem et negationem unius termini; quod nihil aliud est, nisi posse ex nihilo aliquid facere.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem rejicias hæresim arnaldistarum dicentium aliquid esse quod neque creator, neque creatura sit, et supponentium creationem esse mediam actionem inter creatorem et creaturam.

(6) Id est, secundum materiam et formam, non



secundum formam substantialem vel accidentalem. Sed generatio simpliciter vel secundum quid, qua fit aliquid secundum formam substantialem vel accidentalem, est aliquid in generato. Ergo multo magis creatio, qua fit aliquid secundum totam substantiam, est aliquid in creato.

**CONCLUSIO.** — Creatio in creatura non est nisi relatio quædam ad creatorem, ut ad principium.

Respondeo dicendum quod creatio ponit aliquid in creato, secundum relationem tantum; quia quod creatur, non fit per motum, vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo præexistenti; quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium. Non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quæ est Deus. Unde Deus creando producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est (art. præc. ad 2). Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quædam ad creatorem, ut ad principium sui esse; sicut in passione quæ est cum motu, importatur relatio ad principium motus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod creatio active accepta significat actionem divinam, quæ est ejus essentia, cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum. Relatio vero creaturæ ad Deum, est relatio realis, ut dictum est (quæst. xiii, art. 7) cum de divinis nominibus ageretur.

Ad *secundum* dicendum, quod quia creatio significatur ut mutatio, sicut dictum est (art. præc. ad 2), mutatio autem media quodammodo est inter movens et motum; ideo etiam creatio significatur ut media inter creatorem et creaturam. Tamen creatio passive ac-

collective tantum vel conjunctim, sed etiam distributive vel divisim; ita ut materia ipsa producatur, non autem supponatur ad producendam formam, sicut ingenitam supponi platonici volebant, vel ad cooperandum Deo facienti, sicut volebant manichæi.

(1) Illa relatio, ait D. Thomas, est accidens et secundum esse suum considerata, prout inhæret subjecto, posterius est quam res creata, sicut accidens subjecto, intellectu et natura posterius est. Si vero consideretur secundum suam rationem prout ex ratione agentis innascitur prædi-

cepta est in creatura, et est creatura. Neque tamen oportet quod alia creatione creetur; quia relationes, cum hoc ipsum quod sunt, ad aliquid dicantur, non referuntur per aliquas alias relationes, sed per seipsas; sicut etiam supra dictum est (quæst. xlii, art. 1 ad 4) cum de æqualitate personarum ageretur.

Ad *tertium* dicendum, quod creationis, secundum quod significatur ut mutatio, creatura est terminus; sed secundum quod vere est relatio<sup>1</sup>, creatura est ejus subjectum, et prius ea in esse; sicut subjectum accidente. Sed habet quamdam rationem prioritatis ex parte objecti ad quod dicitur, quod est principium creaturæ. Neque tamen oportet quod quandiu creatura sit, dicatur creari; quia creatio importat habitudinem creaturæ ad creatorem, cum quadam novitate seu inceptione.

#### ART. IV. — UTRUM CREARI SIT PROPRIUM COMPOSITORUM ET SUBSISTENTIUM<sup>2</sup>.

De his etiam infra art. 8, et De verit. qu. xxvii, art. 7 ad 9, et De potent. quæst. ii, art. 3 ad 2, et art. 8 ad 3, et quodl. viii, quæst. i, art. 1, et Opusc. xxxiv, cap. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod creari non sit proprium compositorum et subsistentium. Dicitur enim in lib. De causis<sup>3</sup>: "Prima rerum creaturarum est esse." Sed esse rei creatæ non est subsistens. Ergo creatio proprie non est subsistentis et compositi.

2. Præterea, quod creatur, est ex nihilo. Composita autem non sunt ex nihilo, sed ex suis componentibus. Ergo compositis non convenit creari.

3. Præterea, illud proprie producit per primam emanationem quod supponitur in secunda; sicut res naturalis producit per generationem naturalem, quæ supponitur in operatione artis<sup>4</sup>. Sed illud quod supponitur in generatione naturali, est materia. Ergo materia est quæ proprie creatur, et non compositum.

Sed *contra* est, quod dicitur<sup>5</sup>: *In prin-*

cta relatio, sic est quodammodo prior subjecto, sicut ipsa divina actio, quæ est ejus causa proxima (De potent. quæst. iii, art. 3 ad 3).

(2) In hoc articulo B. Thomas docet creari proprie convenire solis subsistentibus, sive simplicibus, sive compositis, et ea sententia apud theologos communiter recipitur. (3) Proposit. 4.

(4) Ars enim imitatur naturam, ut ait Philosophus (Phys. lib. ii, text. 22), et ideo natura cognitio necessaria est ad exercendam artem.

(5) Gen. i, 1.

*cipio creavit Deus cælum et terram.* Cælum autem et terra sunt res compositæ subsistentes. Ergo horum proprie est creatio.

**CONCLUSIO.** — Creari proprie subsistentibus in suo esse convenit; aliis vero concreari.

Respondeo dicendum quod creari est quoddam fieri, ut dictum est (art. 2 huj. quæst. ad 2 et 3). Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari quibus convenit esse: quod quidem convenit proprie subsistentibus; sive sint simplicia, sicut substantiæ separatæ; sive sint composita, sicut substantiæ materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse, et est subsistens in suo esse. Formæ autem et accidentia, et alia hujusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subjectum est alium. Unde, secundum Philosophum<sup>1</sup>, accidens magis proprie dicitur entis quam ens. Sicut igitur accidentia, et formæ, et hujusmodi quæ non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia; ita magis debent dici concreata<sup>2</sup> quam creata. Proprie vero creata sunt subsistentia.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, prima rerum creaturarum est esse, *ly esse* non importat substantiam creatam, sed importat propriam rationem objecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens; cum creatio sit emanatio totius *esse* ab ente universalis, ut dictum est (quæst. XLIV, art. 1). Et est similis modus loquendi sicut si diceretur, quod primum visibile est color; quamvis illud quod proprie videtur, sit coloratum.

Ad secundum dicendum, quod *creatio* non dicit constitutionem rei compositæ ex principiis præexistentibus; sed compositum sic dicitur creari<sup>3</sup>, quod simul

cum omnibus suis principiis in esse producitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa non probat quod sola materia creetur, sed quod materia non sit nisi ex creatione. Nam creatio est productio totius esse, et non solum materiæ.

#### ART. V. — UTRUM SOLIUS DEI SIT CREARE<sup>4</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. I, quæst. I, art. 3, ut et Sent. IV, dist. 5, quæst. I, art. 3, quæstiunc. III, et Cont. gent. lib. II, cap. 21, 85, 96, ut et lib. III, cap. 67, et De potent. quæst. III, art. 4, et Opusc. II, cap. 70, 94, 96, et Opusc. XV, c. 10.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non solius Dei sit creare. Quia secundum Philosophum<sup>5</sup>: "Perfectum est quod potest sibi simile facere." Sed creaturæ immateriales sunt perfectiores creaturis materialibus, quæ faciunt sibi simile. Ignis enim generat ignem, et homo generat hominem. Ergo substantia immaterialis potest facere substantiam sibi similem. Sed substantia immaterialis non potest fieri nisi per creationem; cum non habeat materiam ex qua fiat. Ergo aliqua creatura potest creare.

2. Præterea, quanto major est resistentia ex parte facti, tanto major virtus requiritur in faciente. Sed plus resistit contrarium quam nihil. Ergo majoris virtutis est aliquid facere ex contrario (quod tamen creatura facit)<sup>6</sup> quam aliquid facere ex nihilo. Multo magis igitur creatura hoc facere potest.

3. Præterea, virtus facientis consideratur secundum mensuram ejus quod fit<sup>7</sup>. Sed ens creatum est finitum, ut supra probatum est (quæst. VII, art. 2, 3 et 4) cum de Dei infinitate ageretur. Ergo ad producendum per creationem aliquid creatum, non requiritur nisi virtus finita. Sed habere virtutem finitam non est contra rationem creaturæ. Ergo non est impossibile creaturam creare.

Sed contra est, quod Augustinus dicit<sup>8</sup>

*visibilem et invisibilem qui ab initio temporis utramque simul ex nihilo condidit naturam spiritua-lem et corporalem.* Quod negatum est a manichæis qui duo principia supposebant, et agnosticeis qui mundum sicut opus potestatis Dei inferioris existimarent. (5) De anima, lib. II, text. 34.

(6) Puta ex albo nigrum, ex frigido calidum, et similia.

(7) Ut quanto nempe difficilius vel majus est id quod fit, etiam tanto major et potentior virtus in faciente requiratur. (8) De Trin. lib. III, cap. 8.

(1) Met. lib. VII, text. 2.

(2) Id est una eademque actione creationis cum toto vel subjecto simul creantur.

(3) Compositum non est ex nihilo, scilicet non ex nihilo constat, sed creatur in eo sensu quod nulla ex illius partibus præexisterit antequam ipsum produceretur.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem demonstres merito dictum fuisse a conc. Lateran. sub Innoc. III, ext. de Sum. Trin. et Fid. cath.: *Deus est unum universorum principium*



quod " neque boni, neque mali angeli possunt esse creatores alicujus rei. " Multo minus igitur aliæ creaturæ <sup>1</sup>.

CONCLUSIO. — Cum ipsum esse, quod inter omnes effectus universalissimum est, terminus sit creationis, solum Dei est, qui prima et universalissima causa est.

Respondeo dicendum quod satis apparet in primo aspectu secundum præmissa (art. 1 huj. quæst.), quod creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primæ et universalissimæ causæ, quæ est Deus. Unde etiam dicitur in lib. *De causis* <sup>2</sup> quod nec " intelligentia nec anima nobis dat esse, nisi inquantum operatur operatione divina. " Producere autem esse absolute, non inquantum est hoc, vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei <sup>3</sup>. — Contingit autem quod aliquid participet actionem propriam alicujus alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter, inquantum agit in virtute alterius; sicut aer per virtutem ignis habet calefacere et ignire. Et secundum hoc aliqui opinati sunt quod, licet creatio sit propria actio universalis causæ, tamen aliqua inferiorum causarum, inquantum agit in virtute primæ causæ, potest creare. Et sic posuit Avicenna quod prima substantia separata creata a Deo creat aliam post se, et substantiam orbis et animam ejus; et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum <sup>4</sup>. Et secundum hunc etiam modum Magister dicit <sup>5</sup>, quod Deus potest creaturæ communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate <sup>6</sup>. Sed hoc esse non potest: quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causæ superioris, nisi inquantum per aliquid sibi

proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si enim nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum; nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus quod securis, scindendo lignum, quod habet ex proprietate suæ formæ, producit formam scamni quæ est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod præsupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid aliud operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum; cum creatio non sit ex aliquo præsupposito quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est quod alicui creaturæ conveniat creare; neque virtute propria, neque instrumentaliter, sive per ministerium <sup>7</sup>. Et hoc præcipue inconveniens est dici de aliquo corpore quod creet; cum nullum corpus agat, nisi tangendo vel movendo; et sic requirit in sua actione aliquid præexistens quod possit tangi et moveri. Quod est contra rationem creationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliquod perfectum participans aliquam naturam, facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturæ humanæ absolute, quia sic esset causa sui ipsius; sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato; et sic præsupponit in sua actione determinatam materiam, per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi; quia solus Deus est suum esse, ut supra dictum est (quæst. III, art. 4). Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi inquantum esse causat in hoc. Et sic oportet quod id per quod aliquid est hoc, præintelligatur actioni qua fa-

(1) Scripturæ Deo soli creationem ascribunt. (Eccl. I) *Unus est altissimus Creator omnipotens.* (Is. XLIV) *Ego sum Dominus faciens omnia, extendens cælos solus.* (Hebr. III) *Qui omnia creavit Deus est.* (Apoc. IV) *Tu creasti omnia.* (2) Proposit. 3.

(3) Hæc sententia non est de fide, sed communiter apud theologos recipitur.

(4) Illud systema non est omnino dissimile systemati gnosticorum et philosophorum alexandrinorum qui emanationes tantum admittunt.

(5) Dist. 5, lib. IV Sentent.

(6) Hanc sententiam Magistri secuti sunt Durandus et quidam alii, sed sensu B. Thomæ partem negativam tenent Scotus, Richardus, Cajetanus, Bannesius, Sylvius, Valentinus et multi alii.

(7) Sic absolute sententiam rejicit quam in 4 Sententiarum dist. 5, quæst. 1, art. 3, questionc. 3 ad 4, explicare mitius conatus est.



cit sibi simile. In substantia autem immateriali non potest præintelligi aliquid per quod sit hæc quia est hæc per suam formam per quam habet esse, cum sit forma subsistens. Igitur substantia immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem, quantum ad esse ejus<sup>1</sup>, sed quantum ad perfectionem aliquam superadditam; sicut si dicamus, quod superior angelus illuminat inferiorem, ut Dionysius dicit<sup>2</sup>. Secundum quem modum, etiam in cælestibus est paternitas, ut ex verbis Apostoli patet<sup>3</sup>: *Ex quo omnis paternitas in cælo et in terra nominatur*. Et ex hoc etiam evidenter apparet quod nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi præsupposito aliquo: quod repugnat rationi creationis.

Ad secundum dicendum, quod ex contrario fit aliquid per accidens, ut dicitur<sup>4</sup>. Per se autem fit aliquid ex subjecto, quod est in potentia. Contrarium igitur resistit agenti<sup>5</sup>, in quantum impedit potentiam ab actu, in quem agens intendit reducere materiam. Sicut ignis intendit reducere aquam in actum sibi similem; sed impeditur per formam et dispositiones contrarias, quibus quasi ligatur potentia, ne reducat in actum. Et quanto magis fuerit potentia ligata, tanto requiritur major virtus in agente ad reducendam materiam in actum. Unde multo major potentia requiritur in agente, si nulla potentia<sup>6</sup> præexistat. Sic ergo patet quod multo majoris virtutis est facere aliquid ex nihilo quam ex contrario.

Ad tertium dicendum, quod virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi; major enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam; tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat po-

tentiam infinitam: quod ex prædictis patet (in solut. præc.). Si enim tanto major virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla præsupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita; quia nulla proportio est nullius potentiae ad aliquam potentiam, quam præsupponit virtus agentis naturalis, sicut et non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, ut supra probatum est (quæst. vii, art. 2), relinquuntur quod nulla creatura possit creare<sup>7</sup>.

#### ART. VI. — UTRUM CREARE

SIT PROPRIUM ALICUJUS PERSONÆ<sup>8</sup>.

De his etiam Sent. ii in Prologo, com. i, lib. ii, circa fin. De potent. quæst. ix, art. 5 ad 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod creare sit proprium alicujus personæ. Quod enim est prius, est causa ejus quod est post; et perfectum est causa imperfecti. Sed processio divinæ personæ est prior quam processio creaturæ, et magis perfecta; quia divina persona procedit in perfecta similitudine sui principii, creatura vero in imperfecta. Ergo processiones divinarum personarum sunt causa processionis rerum; et sic creare est proprium personæ.

2. Præterea, personæ divinæ non distinguuntur ab invicem nisi per suas processiones et relationes. Quidquid igitur differenter attribuitur divinis personis, hoc convenit eis secundum processiones personarum et relationes. Sed causalitas creaturarum diversimode attribuitur divinis personis. Nam in symbolo fidei<sup>9</sup>, Patri attribuitur quod sit creator omnium, invisibilium et visibilium; Filio autem attribuitur quod per eum omnia facta sunt; sed Spiritui sancto quod sit dominus et vivificator. Causalitas ergo creaturarum convenit

ad ens eandem conclusionem proponit Fénelon (*Erist. de Dieu*, ediz. di Versailles, p. 173).

(8) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem destruas hæresim Iulianistarum dicentium quod in quolibet effectu creato reperitur aliquid reale a solo Patre productum, et aliquid productum a solo Filio et aliquid a solo Spiritu sancto; et cujusdam hæretici dicentis quod in homine sunt tria: anima quam formavit Deus Pater, corpus quod formavit Deus Filius, et spiritus quem creavit Spiritus sanctus.

(9) Sc. in Symbolo Nicæno vel Constantinopolitano quod in missa canitur, et cui propter manichæos interjecta est hæc appendix *visibilium et invisibilium*.

(1) Illud axioma: *Perfectum est quod potest sibi simile facere*, non est universaliter verum nisi in viventibus corruptibilibus, si de simili secundum substantiam intelligatur; nam animæ rationales non possunt alias animas producere, etiamsi sermo esset perfectissimus.

(2) De cælest. hierarch. cap. 4 et 10.

(3) Eph. iii, 15. (4) Physic. lib. i, text. 43.

(5) Tunc resistentia est positiva.

(6) Tum adest resistentia negativa, et tanto major est difficultas in actione agentis quanto potentia magis ab actu elongata in eo casu invenitur.

(7) Ex eo quod infinita sit distantia non entis

personis secundum processiones et relationes.

3. Præterea, si dicatur quod causalitas creaturæ attenditur secundum aliquod attributum essenziale quod appropriatur alicui personæ, hoc non videtur sufficiens: quia quilibet effectus divinus causatur a quolibet attributo essentiali, scilicet potentia, bonitate et sapientia, et sic non magis pertinet ad unum quam ad aliud. Non debet ergo aliquis determinatus modus causalitatis attribui uni personæ magis quam alii, nisi distinguantur in creando, secundum relationes et processiones.

Sed *contra* est, quod dicit Dionysius<sup>1</sup> quod "communia totius divinitatis sunt omnia creabilia."

CONCLUSIO. — Creare commune est toti Trinitati; et personis divinis, non nisi ut essentialia attributa includunt, scientiam scilicet et voluntatem, convenire potest.

Respondeo dicendum quod creare est proprie causare sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu. Ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse, quod est ejus essentia, quæ est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personæ, sed commune toti Trinitati<sup>2</sup>. Sed tamen divinæ personæ secundum rationem suæ processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim supra ostensum est (quæst. xiv, art. 8, et quæst. xix, art. 4), cum de Dei scientia et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suæ voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius; et per suum amorem, qui est Spiritus sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, inquantum includunt essentialia attributa, quæ sunt scientia et voluntas.

(1) De div. nom. cap. 2.

(2) Creatio est opus ad extra, scilicet quod Deus operatur extra se, et illa opera ad tres personas inseparabiliter pertinent, ut ex concil. Tolet. VI, can. 1, et ex conc. Tolet. XI in professione fidei et aliunde constat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod processiones divinarum personarum sunt causa creationis, sicut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod sicut natura divina, licet sit communis tribus personis, ordine<sup>3</sup> tamen quodam eis convenit, inquantum Filius accipit naturam divinam a Patre, et Spiritus sanctus ab utroque; ita etiam et virtus creandi, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit. Nam Filius habet eam a Patre, et Spiritus sanctus ab utroque. Unde creatorem esse attribuitur Patri, ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio. De Filio autem dicitur<sup>4</sup>: *Per quem omnia facta sunt*<sup>5</sup>, inquantum habet eandem virtutem, sed ab alio. Nam hæc præpositio, *per*, solet denotare causam mediam sive principium de principio. Sed Spiritui sancto, qui habet eandem virtutem ab utroque, attribuitur quod dominando gubernet et vivificet quæ sunt creata a Patre per Filium. Potest enim hujus attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum. Nam, sicut dictum est (quæst. xxxix, art. 8 ad 3), Patri attribuitur et appropriatur potentia, quæ maxime manifestatur in creatione, et ideo attribuitur Patri creatorem esse. Filio autem appropriatur sapientia, per quam agens per intellectum operatur; et ideo dicitur de Filio: *Per quem omnia facta sunt*. Spiritui sancto autem appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines, et vivificatio. Nam vita in interiori quodam motu consistit; primum autem movens est finis et bonitas.

Ad *tertium* dicendum, quod licet quilibet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamen reducitur unusquisque effectus ad illud attributum cum quo habet convenientiam secundum propriam rationem: sicut ordinatio rerum ad sapientiam; et justificatio impii, ad misericordiam et bonitatem se superabundanter diffundentem. Creatio vero, quæ est productio ipsius substantiæ rei, reducitur ad potentiam.

(3) Non quidem qui sit ordo naturæ, quasi una sit anterior, alia posterior (quod jam antea exploratum est), sed originis tantum qui significat unam ab alia produci. (4) Joan. 1, 3.

(5) Juxta illud etiam quod ad Hebr. i, statim ab initio dicitur. *per quem fecit et sæcula*, sed expressius Joan. 1: *Omnia per ipsum facta sunt*, etc.



## ART. VII. — UTRUM IN CREATURIS

SIT NECESSE INVENIRI VESTIGIUM TRINITATIS<sup>1</sup>.

De his etiam sup. qu. v, art. 5, et infra qu. xciii, art. 16, ut et Sent. i, dist. 3, quæst. ii, art. 3, et Cont. gent. lib. iv, cap. 26, circa finem, et De potent. quæst. ix, art. 9.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod in creaturis non sit necesse inveniri vestigium Trinitatis. Per sua enim vestigia unumquodque investigari potest. Sed Trinitas personarum non potest investigari ex creaturis, ut supra dictum est (quæst. xxxiii, art. 1). Ergo vestigia Trinitatis non sunt in creatura.

2. Præterea, quidquid in creatura est, creatum est. Si igitur vestigium Trinitatis invenitur in creatura secundum aliquas proprietates suas, et omne creatum habet vestigium Trinitatis, oportet in unaquaque illarum inveniri etiam vestigium Trinitatis: et sic in infinitum.

3. Præterea, effectus non representat nisi suam causam. Sed causalitas creaturarum<sup>2</sup> pertinet ad naturam communem; non autem ad relationes quibus personæ distinguuntur et numerantur. Ergo in creatura non invenitur vestigium Trinitatis, sed solum unitatis essentialis.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit<sup>3</sup> quod "Trinitatis vestigium in creaturis apparet."

CONCLUSIO. — In rationalibus creaturis est imago Trinitatis, in cæteris vero creaturis est vestigium Trinitatis; inquantum in eis inveniuntur aliqua, quæ reducuntur in divinas personas.

Respondeo dicendum, quod omnis effectus aliquo modo representat suam causam, sed diversimode. Nam aliquis effectus representat solam causalitatem causæ, non autem formam ejus; sicut fumus representat ignem. Et talis representatio dicitur esse representatio *vestigii*. Vestigium enim demonstrat motum alicujus transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus representat causam quantum ad similitudinem formæ ejus; sicut ignis generatus ignem generantem; et statua Mercurii, Mercurium; et hæc est representatio *imaginis*. Processiones autem divinarum

personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis, sicut dictum est (quæst. xxvii per tot.). Nam Filius procedit ut Verbum intellectus; Spiritus sanctus ut amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur representatio Trinitatis per modum imaginis, inquantum invenitur in eis Verbum conceptum, et amor procedens. Sed in creaturis omnibus invenitur representatio Trinitatis per modum vestigii; inquantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quæ necesse est reducere in divinas personas, sicut in causam. Quælibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quædam substantia creata, representat causam et principium; et sic demonstrat personam Patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quamdam formam et speciem, representat Verbum, secundum quod forma artificiali est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, representat Spiritum sanctum, inquantum est amor; quia ordo effectus ad aliquid alterum, est ex voluntate creantis. Et ideo dicit Augustinus<sup>4</sup> quod "vestigium Trinitatis invenitur in unaquaque creatura secundum quod unum aliquid est; et secundum quod aliqua specie formatur; et secundum quod quemdam ordinem tenet." Et ad hæc etiam reducuntur illa tria, *numerus, pondus, mensura*, quæ ponuntur Sap. xi. Nam mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. Et ad hæc tria reducuntur alia tria quæ ponit Augustinus<sup>5</sup>: *modus, species et ordo*; et ea quæ alibi ponit<sup>6</sup>, *quo constat, quo discernitur, quo congruit*. Constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt quæcumque sic dicuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod representatio vestigii attenditur secundum

(1) De vestigiis sanctissimæ Trinitatis plura reperiri possent in sanctis Patribus. Confer præsertim S. August. (De Trin. lib. vi ad fin., lib. ix, cap. 4 et seq., lib. xiv, cap. post.), S. Ambros. (De dignitate conditionis humanæ, cap. 11), Theodoret. (Gen. quæst. xx).

(2) Ea nimirum causalitas qua creaturæ producuntur, ut ex adjunctis per se patet.

(3) De Trin. lib. vi, cap. 10 ad fin.

(4) Ut supra.

(5) Lib. de natura boni, cap. 2.

(6) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 18.



dum appropriata; per quem modum ex creaturis in Trinitatem divinarum personarum veniri potest<sup>1</sup>; ut dictum est (quæst. xxxii, art. 1 ad 1).

Ad *secundum* dicendum, quod creatura est res proprie subsistens; in qua est prædicta tria invenire. Neque oportet quod in quolibet eorum quæ ei insunt<sup>2</sup>, hæc tria inveniantur; sed secundum ea vestigium rei subsistenti attribuitur.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam processiones personarum sunt causa et ratio creationis aliquo modo, ut dictum est (in corp. art. et art. præc.).

**ART. VIII. — UTRUM CREATIO ADMISCEATUR IN OPERIBUS NATURÆ ET ARTIS<sup>3</sup>.**  
De his etiam Sent. II, dist. 1, quæst. I, art. 3 ad 5, et De potent. quæst. III, art. 8 in corp.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod creatio admisceatur in operibus naturæ et artis. In qualibet enim operatione naturæ et artis producitur aliqua forma. Sed non producitur ex aliquo, cum non habeat materiam partem sui. Ergo producitur ex nihilo: et sic in qualibet operatione naturæ et artis est creatio.

2. Præterea, effectus non est prior sua causa. Sed in rebus naturalibus non invenitur aliquid agens nisi forma accidentalis, quæ est forma activa vel passiva. Non ergo per operationem naturæ producitur forma substantialis. Relinquitur igitur quod sit per creationem.

3. Præterea, natura facit sibi simile. Sed quædam inveniuntur generata in natura non ab aliquo sibi simili; sicut patet in animalibus generatis per putrefactionem. Ergo eorum forma non est a natura, sed a creatione. Et eadem ratio est de aliis.

4. Præterea, quod non creatur, non est creatura. Si igitur in his quæ sunt

a natura, non adjungatur creatio, sequitur quod ea quæ sunt a natura, non sunt creaturæ: quod est hæreticum.

Sed *contra* est, quod Augustinus<sup>4</sup> distinguit opus propagationis, quod est opus naturæ, ab opere creationis.

**CONCLUSIO.** — Creatio non admisceatur operibus naturæ et artis, sed aliquid ad illarum operationem præsupponitur.

Respondeo dicendum quod hæc dubitatio inducitur propter formas; quas quidam posuerunt non incipere per actionem naturæ, sed prius in materia exstitisse, ponentes latitacionem formarum<sup>5</sup>. Et hoc accidit eis ex ignorantia materiæ, quia nesciebant distinguere inter potentiam et actum. Quia enim formæ præexistunt in materia in potentia, posuerunt eas simpliciter præexistere. Alii vero posuerunt formas dari vel causari ab agente separato per modum creationis<sup>6</sup>. Et secundum hoc, cuilibet operationi naturæ adjungitur creatio. Sed hoc accidit eis ex ignorantia formæ. Non enim considerabant quod forma naturalis corporis<sup>7</sup> non est subsistens, sed quo aliquid est<sup>8</sup>; et ideo cum fieri et creari non conveniat proprie nisi rei subsistenti, sicut supra dictum est (art. 4 hujus quæst.), formarum non est fieri<sup>9</sup>, neque creari, sed concretas esse. Quod autem proprie fit ab agente naturali, est compositum, quod fit ex materia. Unde in operibus naturæ non admisceatur creatio, sed præsupponitur aliquid ad operationem naturæ<sup>10</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod formæ incipiunt esse in actu, compositis factis: non quod ipsæ fiant per se, sed per accidens tantum.

Ad *secundum* dicendum, quod qualitates activæ in natura agunt in virtute formarum substantialium; et ideo agens naturale non solum producit sibi simile

(1) Si quis autem nullam habeat sanctæ Trinitatis notitiam, non posset ullum ejus vestigium reperire, ac per consequens nec ipsius notitiam consequi. Sicut si quis nihil sciret de leone, quamvis occurreret vestigio leonis, non sciret quod hoc esset leonis vestigium, neque per illud in leonis notitiam venire posset.

(2) Scilicet in quolibet accidentium.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte in Genesi distinguere opus creationis ab opere naturæ seu propagationis. Creationis opus notatur ibi: *Creavit Deus cælum et terram*; opus naturæ seu opus propagationis ibi: *Germinet terra herbam virentem*, etc.

(4) Super Gen. ad litt. lib. v, cap. 6, 14 et 15.

(5) Ita Anaxagoras qui putabat rerum formas

contineri actu in materia, quasi in illa latitantes, sicut pecunia latitat in arca.

(6) Hæc fuit Platonis sententia.

(7) Excepta hominis anima rationali de cujus generatione hic non agitur, nam loquitur tantum de formis rerum naturaliter generabilium.

(8) Forma proprie non habet esse, sed est id, per quod compositum habet esse, et ideo non est proprie id quod fit, sed solum id quo aliquid fit.

(9) Forma fieri non dicitur nisi improprie. Sanctus Doctor docet formas illas de potentia materiæ educi, scilicet fieri ex materia per ejus transmutationem, quasi excerpando ex ejus potentialitate.

(10) A fortiori præsupponitur ad operationem artis.

secundum qualitatem, sed secundum speciem.

Ad *tertium* dicendum, quod ad generationem animalium imperfectorum sufficit agens universale, quod est virtus cælestis, cui assimilantur non secundum speciem, sed secundum analogiam quamdam. Neque oportet dicere quod eorum formæ creantur ab agente separato. Ad generationem vero animalium perfectorum non sufficit agens universale, sed requiritur agens proprium, quod est generans univocum.

Ad *quantum* dicendum, quod operatio naturæ non est nisi ex præsuppositione principiorum creatorum<sup>1</sup>; et sic ea quæ per naturam fiunt, creaturæ dicuntur.

## QUESTIO XLVI.

### DE PRINCIPIO

#### DURATIONIS RERUM CREATARUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de principio durationis rerum creatarum. Et circa hoc quæruntur tria: 1. Utrum creaturæ semper fuerint. — 2. Utrum eas incepisse sit articulus fidei. — 3. Quomodo Deus dicatur in principio cælum et terram creasse.

#### ART. I. — UTRUM UNIVERSITAS CREATURARUM SEMPER FUERIT<sup>2</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 1, quæst. 1, art. 5, et dist. 2, qu. 1, art. 3, et Cont. gent. lib. II, c. 34 et 37, et De potent. quæst. III, art. 17, et quodl. III, quæst. XIV, art. 2, tum in corp. tum ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod universitas creaturarum, quæ nunc mundi nomine nuncupatur, non incepit, sed fuerit ab æterno. Omne enim quod incepit esse, antequam fuerit, possibile fuit ipsum esse; alioquin impossibile fuisset ipsum fieri. Si ergo mundus incepit esse, antequam inciperet, possibile fuit ipsum esse. Sed quod possibile est esse, est materia, quæ est in potentia ad esse, quod est per formam; et ad non esse, quod est per privationem. Si ergo mundus incepit esse, ante mundum fuit materia. Sed non potest esse materia sine forma; materia autem mundi cum forma, est mundus. Fuit

ergo mundus antequam esse inciperet: quod est impossibile.

2. Præterea, nihil quod habet virtutem ut sit semper<sup>3</sup>, quandoque est, et quandoque non est; quia ad quantum se extendit virtus alicujus rei, tamdiu est. Sed omne incorruptibile habet virtutem ut sit semper. Non enim habet virtutem ad determinatum tempus durationis. Nihil ergo incorruptibile quandoque est, et quandoque non est. Sed omne quod incipit esse, quandoque est, et quandoque non est. Nullum ergo incorruptibile incepit esse. Sed multa sunt in mundo incorruptibilia; ut corpora cælestia, et omnes substantiæ intellectuales. Ergo mundus non incepit esse.

3. Præterea, nullum ingenitum incepit esse. Sed Philosophus<sup>4</sup> probat quod materia est ingenita, et<sup>5</sup>, quod cælum est ingenitum. Non ergo universitas rerum incepit esse.

4. Præterea, vacuum est ubi non est corpus, sed possibile est esse<sup>6</sup>. Sed si mundus incepit esse, ubi nunc est corpus mundi, prius non fuit aliquod corpus: et tamen poterat ibi esse; alioquin nunc ibi non esset. Ergo ante mundum fuit vacuum; quod est impossibile.

5. Præterea, nihil de novo incipit moveri, nisi per hoc quod movens vel mobile aliter se habet nunc quam prius. Sed quod aliter se habet nunc quam prius, movetur. Ergo ante omnem motum de novo incipientem fuit aliquis motus. Motus ergo semper fuit. Ergo et mobile; quia motus non est nisi in mobili.

6. Præterea, omne movens aut est naturale, aut est voluntarium. Sed neutrum incipit movere nisi aliquo motu præexistente. Natura enim semper eodem modo operatur; unde nisi præcedat aliqua mutatio vel in natura moventis, vel in mobili, non incipit a movente naturali esse motus, qui non fuit prius. Voluntas autem absque sui immutatione retardat facere quod proponit. Sed hoc non est nisi per aliquam immutationem, quam imaginatur ad minus ex parte

(1) Omnia fiunt ex aliquo quod per creationem est productum, scilicet ex materia.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per fidem et rationem destruas hæresim Averrois, Aristotelis, alhanensium, seleucianorum dicentium: Deus non præcedit creaturam durationis prioritate. Quod sic ab Ecclesia damnatum est, conc. Lateran. sub Innocent. III, cap. *Firmiter*, tit. de Sum. Trin. et Fid. cath., ubi dicitur quod *Deus*

*sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem et corporalem.*

(3) Colligitur ex libro I De cælo et mundo, text. 112, ac deinceps.

(4) Physic. lib. I, text. 82, seu cap. 9.

(5) De cælo, lib. I, text. 20, vel cap. 3.

(6) Sic Philosophus, De cælo, lib. III, text. 99, sive cap. 9, ex aliorum sensu.



ipsius temporis. Sicut qui vult facere domum cras et non hodie, expectat aliquid futurum cras quod hodie non est; et ad minus expectat quod dies hodiernus transeat, et crastinus adveniat: quod sine mutatione non est; quia tempus est numerus motus. Relinquitur ergo quod ante omnem motum de novo incipientem, fuit alius motus. Et sic idem quod prius.

7. Præterea, quidquid est semper in principio, et semper in fine, nec incipere nec desinere potest; quia quod incipit, non est in suo fine; quod autem desinit, non est in suo principio. Sed tempus semper est in suo principio et fine; quia nihil est temporis nisi nunc, quod est finis præteriti, et principium futuri<sup>1</sup>. Ergo tempus nec incipere nec desinere potest: et per consequens nec motus, cuius numerus tempus est.

8. Præterea, Deus aut est prior mundo natura tantum, aut et duratione. Si natura tantum, ergo, cum Deus sit ab æterno, et mundus est ab æterno. Si autem est prior duratione, prius autem et posterius in duratione constituunt tempus; ergo ante mundum fuit tempus: quod est impossibile.

9. Præterea, posita causa sufficienti, ponitur effectus. Causa enim ad quam non sequitur effectus, est causa imperfecta indigens alio ad hoc quod effectus sequatur. Sed Deus est sufficiens causa mundi; et finalis, ratione suæ bonitatis; et exemplaris, ratione suæ sapientiæ, et effectiva, ratione suæ potentiae; ut ex superioribus patet (quæst. XLIV, art. 2, 3 et 4). Cum ergo Deus sit ab æterno, et mundus fuit ab æterno.

10. Præterea, cuius actio est æterna, et effectus est æternus. Sed actio Dei est ejus substantia, quæ est æterna. Ergo et mundus est æternus.

Sed contra est, quod dicitur<sup>2</sup>: *Clarifica me, Pater, apud te ipsum claritate quam habui, priusquam mundus fieret.* Et<sup>3</sup>: *Domini possedit me ab initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio.*

CONCLUSIO. — Non est necessarium mundum semper fuisse; cum ex voluntate divina processerit; quamvis possibile fuerit, si Deus voluisset; nec demonstrative hoc probari ab aliquo unquam potuit.

Respondeo dicendum quod nihil oportet præter Deum ab æterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum est enim (quæst. XIX, art. 4), quod voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa; cum necessitas effectus ex necessitate causæ dependeat, ut dicitur<sup>4</sup>. Ostensum est autem (q. XIX, art. 3) quod absolute loquendo non est necesse Deum velle aliquid, nisi seipsum<sup>5</sup>. Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper. Sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse, cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat, sicut ex sua causa. Non est igitur necessarium mundum semper esse. Unde nec demonstrative probari potest. Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit<sup>6</sup>, sunt demonstrativæ simpliciter, sed secundum quid<sup>7</sup>; scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum, ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet ex tribus. Primo quidem, quia tam in *Physic.*<sup>8</sup> quam in *De cælo*<sup>9</sup> præmittit quasdam opiniones, ut Anaxagoræ et Empedoclis et Platonis contra quos rationes contradictorias inducit. Secundo, quia ubicumque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum: quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis. Tertio, quia expresse dicit<sup>10</sup> quod quædam sunt problemata dialectica<sup>11</sup>, de quibus rationes non habemus; ut, *Utrum mundus sit æternus.*

Ad primum ergo dicendum, quod antequam mundus esset, erat possibile mundum esse; non quidem secundum potentiam passivam, quæ est materia, sed secundum potentiam activam Dei. Et etiam secundum quod dicitur ali-

(1) Ex Philosopho (lib. VI *Physic.*, cap. 1, text. 11). (2) Joan. XVII, 5. (3) Prov. VIII, 22.

(4) Met. lib. V, text. 6.

(5) Quamvis etiam non proprie seipsum velit, nisi concomitante voluntate quæ non nisi complacentiam in suo esse vel in seipso significat.

(6) Phys. lib. VIII.

(7) Et quidem tantum ad convincendam falsitatem, quæ nihil ad nos; non autem ad pro-

bandum quod hic in quæstione positum est; cum contrarium fide constet. (8) Lib. VIII.

(9) Lib. I, text. 101. (10) Top. lib. I, cap. 9.

(11) Non quoad materiam quæ physica est; sed quoad modum sive formam, quia probabilia tantum vel opinabilia sunt; sicut eodem lib. cap. 1, *Syllogismus dialecticus* appellatur qui ex probabilibus concludit et contra syllogismum demonstrativum dividitur.



quid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam, sed ex sola habitu-dine terminorum qui sibi non repu-gnant<sup>1</sup>, secundum quod possibile oppo-nitur impossibili; ut patet per Philoso-phum<sup>2</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod illud quod habet virtutem ut sit semper, ex quo<sup>3</sup> habet illam virtutem, non quando-que est, et quandoque non est; sed an-tequam haberet illam virtutem, non fuit<sup>4</sup>. Unde hæc ratio quæ ponitur ab Aristotele<sup>5</sup>, non concludit simpliciter quod incorruptibilia non inceperunt esse; sed quod non inceperunt esse per modum naturalem, quo generabilia et corruptibilia incipiunt esse.

Ad *tertium* dicendum, quod Aristote-les<sup>6</sup> probat materiam esse ingenitam, per hoc quod non habet subjectum de quo sit. In primo autem De cælo<sup>7</sup> pro-bat materiam ingenitam, quia non habet contrarium ex quo generetur. Unde pa-tet quod per utrumque non concluditur nisi quod materia et cælum non incepe-runt per generationem, ut quidam po-nebant præcipue de cælo. Nos autem dicimus quod materia et cælum produ-cta sunt in esse per creationem, ut ex dictis patet (quæst. xlv, art. 1 et 2).

Ad *quartum* dicendum, quod ad ratio-nem vacui non sufficit, *in quo nihil est*; sed requiritur quod sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus; ut pa-tet per Aristotelem<sup>8</sup>. Nos autem dici-mus non fuisse locum aut spatium ante mundum<sup>9</sup>.

Ad *quintum* dicendum, quod primus motor semper eodem modo se habuit; primum autem mobile non semper eo-dem modo se habuit, quia incepit esse, cum prius non fuisset. Sed hoc non fuit per mutationem, sed per creatio-nem, quæ non est mutatio, ut supra di-ctum est (quæst. xlv, art. 2 ad 2). Unde patet quod hæc ratio, quam ponit Ari-stoteles<sup>10</sup>, procedit contra eos qui pone-

bant mobilia æterna, sed motum non æternum; ut patet ex opinionibus Ana-xagoræ et Empedoclis. Nos autem poni-mus, ex quo mobilia inceperunt, semper fuisse motum.

Ad *sextum* dicendum, quod primum agens est agens voluntarium. Et quam-vis habuerit voluntatem æternam pro-ducendi aliquem effectum, non tamen produxit æternum effectum. Nec est ne-cesse quod præsupponatur aliqua muta-tio, nec etiam propter imaginationem temporis. Aliter enim intelligendum est de agente particulari, quod præsuppo-nit aliquid, et causat alterum, et aliter de agente universali quod producit to-tum. Sicut agens particulare producit formam<sup>11</sup>, et præsupponit materiam: unde oportet quod formam inducat se-cundum proportionem ad debitam ma-teriam. Unde rationabiliter in ipso con-sideratur quod inducit formam in talem materiam et non in aliam, ex differentia materiæ ad materiam. Sed hoc non ra-tionabiliter consideratur in eo qui si-mul producit formam et materiam; sed rationabiliter in eo consideratur quod ipse produxit materiam congruam for-mæ et fini. — Agens autem particulare præsupponit tempus, sicut et materiam. Unde rationabiliter consideratur in eo quod agit in tempore *posteriori*, et non *priori*; secundum imaginationem suc-cessionis temporis post tempus. Sed in agente universali, quod producit rem et tempus, non est considerare quod agat nunc et non prius secundum ima-ginationem temporis post tempus, quasi tempus præsupponatur ejus actioni. Sed considerandum est quod dedit effectui suo tempus, quantum et quando voluit, et secundum quod conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Mani-festius enim mundus ducit in cognitio-nem divinæ potentiæ creantis, si mun-dus non semper fuit<sup>12</sup>, quam si semper fuisset. Omne enim quod non semper

(1) Illa possibilitas ea est quam philosophi hodierni possibilitatem vocant intrinsecam.

(2) Met. lib. v, text. 17.

(3) Nempe ex eo tempore quo illam virtu-tem habet.

(4) Illa perpetuitas intelligenda est respectu futuri, non respectu præteriti.

(5) De cælo, lib. i, text. 120.

(6) Physic. lib. i, text. 82. (7) Text. 20.

(8) Physic. lib. iv, text. 60.

(9) Ante creationem imaginari possumus lo-cos aut spatia; sed iuxta D. Thomæ sententiam

spatia illa non sunt quid reale, sed tantum quantitatis corporeæ carentia quæ nullam re-lationem habet, nisi in imaginatione, quæ ali-quando negationes entis per modum entis, ut mortem, umbras, noctem, apprehendit.

(10) Physic. lib. viii.

(11) De illis tantum formis intelligendum quæ per virtutem naturalem ex materia educuntur; non de anima rationali quæ deforis advenit et per creationem a solo Deo producitur.

(12) Et si agnoscitur semper non fuisse, sicut a nobis agnoscitur per fidem.

fuit, manifestum est habere causam; sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit.

Ad *septimum* dicendum, quod sicut dicitur <sup>1</sup>, *prius et posterius* est in tempore, secundum quod *prius et posterius* est in motu. Unde principium et finis accipienda sunt in tempore <sup>2</sup>, sicut et in motu. Supposita autem æternitate motus, necesse est quod quodlibet momentum in motu acceptum, sit principium et terminus motus: quod non oportet, si motus incipiat. Et eadem ratio est de *nunc* temporis. Et sic patet quod ratio illa instantis *nunc*, quod semper sit principium et finis temporis, præsupponit æternitatem temporis et motus. Unde Aristoteles hanc rationem inducit <sup>3</sup> contra eos qui ponebant æternitatem temporis, sed negabant æternitatem motus.

Ad *octavum* dicendum, quod Deus est prior mundo duratione. Sed *ly prius* non designat prioritatem temporis, sed æternitatis <sup>4</sup>. Vel dicendum quod designat æternitatem temporis imaginati, et non realiter existentis, sicut cum dicitur: Supra cælum nihil est, *ly supra* designat locum imaginarium tantum; secundum quod possibile est imaginari, dimensionibus cælestis corporis dimensiones alias superaddi <sup>5</sup>.

Ad *nonum* dicendum, quod sicut effectus sequitur a causa agente naturaliter, secundum modum suæ formæ; ita sequitur ab agente per voluntatem secundum formam ab eo præconceptam et definitam, ut ex superioribus patet (quæst. xiv, art. 8, et quæst. xli, art. 2). Licet igitur Deus ab æterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen oportet quod ponatur mundus ab eo productus, nisi secundum quod est in prædefinitione suæ voluntatis; ut scilicet habeat

esse post non esse, ut manifestius declararet suum auctorem.

Ad *decimum* dicendum, quod, posita actione, sequitur effectus secundum exigentiam formæ quæ est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est et prædefinitum, accipitur ut forma quæ est principium actionis. Ex actione igitur Dei æterna non sequitur effectus æternus, sed qualem Deus voluit; ut scilicet haberet esse post non esse <sup>6</sup>.

#### ART. II. — UTRUM

MUNDUM INCEPISSE SIT ARTICULUS FIDEI <sup>7</sup>.

De his etiam ubi supra, scilicet locis art. præcedenti notatis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod mundum incepisse non sit articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis. Omne enim factum habet principium suæ durationis. Sed demonstrative probari potest quod Deus sit causa effectiva mundi; et hoc etiam probabiliores <sup>8</sup> philosophi posuerunt. Ergo demonstrative probari potest quod mundus inceperit.

2. Præterea, si necesse est dicere quod mundus factus est a Deo, aut ergo ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo, quia sic materia mundi præcessisset mundum; contra quod procedunt rationes Aristotelis ponentis cælum ingenuitum <sup>9</sup>. Ergo oportet dicere quod mundus sit factus ex nihilo; et sic habet esse post non esse. Ergo oportet quod esse inceperit.

3. Præterea, omne quod operatur per intellectum, a quodam principio operatur, ut patet in omnibus artificialibus. Sed Deus est agens per intellectum. Ergo a quodam principio operatur. Mundus igitur, qui est ejus effectus, non fuit semper.

4. Præterea, manifeste apparet artes

(1) Physic. lib. iv, text. 99.

(2) Illud verum est de tempore quod post primum instans creationis usque ad ultimum instans temporis exclusive labitur, sed non est verum de omni tempore. Primum enim instans temporis tantum fuit principium et non finis; ultimum autem instans solum erit finis temporis et non principium; instantia vero intermedia sunt utrumque, scilicet et principium temporis futuri et finis temporis præteriti.

(3) Physic. lib. viii, text. 10.

(4) Nam ante mundum non fuit tempus in rerum natura, sed tantum æternitas.

(5) Ita possumus dicere et quod potuit cælum elevare altius et quod potuit prius facere mundum quam fecit.

(6) Non ponimus, ait B. Thomas, Deum causam mundi ex necessitate naturæ suæ, sed ex voluntate; unde necessarium est effectum divinum sequi, non quandocumque natura divina fecit, sed quando dispositum est voluntate divina ut esset (De potent. quæst. iii, art. 17 ad 4).

(7) Ex hoc articulo habes quomodo totaliter evertas hæresim Petri Abeylardi, trinitariorum, Feliciani, dicentium fide nihil esse credendum, quod virtutem nostri intellectus excedat.

(8) Sive probatioris et commendabilioris præcæteris, eodem sensu quo dicitur *probabilis moneta* quæ legitimi pretii est. Vel *probabiliores*, quia probabilius, id est verisimilius locuti sunt.

(9) De cælo. lib. i, text. 20.



aliquas, et habitationes regionum, ex determinatis temporibus incepisse. Sed hoc non esset, si mundus semper fuisset. Mundum igitur non semper fuisse manifestum est.

5. Præterea, certum est uihil Deo æquari posse. Sed si mundus semper fuisset, æquipararetur Deo in duratione. Ergo certum est non semper mundum fuisse.

6. Præterea, si mundus semper fuit, infiniti dies præcesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquam fuisset peruentum ad hunc diem: quod est manifeste falsum.

7. Præterea, si mundus fuit æternus, et generatio fuit ab æterno; ergo unus homo genitus est ab alio in infinitum. Sed pater est causa efficiens filii, ut dicitur <sup>1</sup>. Ergo in causis efficientibus est procedere in infinitum: quod improbat<sup>2</sup>ur.

8. Præterea, si mundus et generatio semper fuit, infiniti homines præcesserunt. Sed anima hominis est immortalis. Ergo infinitæ animæ humanæ nunc essent actu; quod est impossibile. Ergo ex necessitate sciri potest quod mundus incepit, et non sola fide tenetur.

Sed *contra*. Fidei articuli demonstrative probari non possunt; quia fides est de non apparentibus, ut dicitur <sup>3</sup>. Sed Deum esse creatorem mundi, sic quod mundus incepit esse, est articulus fidei. Dicimus enim: *Credo in unum Deum*, etc. Et iterum Gregorius dicit <sup>4</sup> quod Moyses prophetavit <sup>5</sup> de præterito, dicens: *In principio creavit Deus cælum et terram*; in quo novitas mundi traditur. Ergo novitas mundi habetur tantum per revelationem; et ideo non potest probari demonstrative.

CONCLUSIO. — Mundum incepisse sola fide tenetur; nec demonstrative hoc sciri potest; sed id credere maxime expedit.

Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest; sicut

(1) Phys. lib. II. text. 29. (2) Met. I. II, text. 5.

(3) Hebr. XI. (4) Homil. I in Ezech.

(5) Accipiendo *prophetiam* non secundum notationem vel etymologiam nominis quod a prænuntiando derivatum est, sed secundum adjunctam prophetici muneris rationem; cujus est mysteria manifestare qualiacumque illa sint, non habendo respectum ad futurum.

(6) Seu definitio ejus rei de qua quidpiam demonstratur.

et supra de mysterio Trinitatis dictum est (q. xxxviii, art. 1). Et hujus ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est *quod quid est* <sup>6</sup>. Unumquodque autem secundum rationem suæ speciei abstractum ab *hic et nunc*; propter quod dicitur, quod universalis sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quod homo, aut cælum, aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causæ agentis, quæ agit per voluntatem. Voluntas enim Dei, ratione investigari non potest, nisi circa ea quæ absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt quæ circa creaturas vult, ut dictum est (quæst. xix, art. 3). Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile. Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis quod fidei est demonstrare præsumens, rationes non necessarias inducat, quæ præbeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quæ fidei sunt <sup>7</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus <sup>8</sup>, philosophorum ponentium æternitatem mundi duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt quod substantia mundi non sit a Deo; et horum est intolerabilis error; et ideo ex necessitate refellitur. Quidam autem sic posuerunt mundum æternum, quod tamen mundum a Deo factum dicerent. Non enim mundum temporis volunt habere, sed suæ creationis initium, ut quodam modo vix intelligibili semper sit factus. Id autem quomodo intelligant, innuerunt, ut idem dicit <sup>9</sup>. "Sicut enim, inquit, si pes ex æternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod a calcante factum nemo dubitaret; sic et mundus semper fuit, semper existente qui fecit." Et ad hoc intelligendum, considerandum est quod causa efficiens quæ agit per mo-

(7) Hæc sententia valde probabilis est, ait Sylvius, saltem quantum ad ea quæ habent esse permanentem; partim ob rationes allatas, partim propter auctoritatem eorum qui hoc affirmant, ex quorum numero sunt Durandus, Cajetanus, Sotus, Bannesius, Vasquez.

(8) De civit. Dei, lib. XI, cap. 4.

(9) Ibid., lib. I, cap. 31.



tum, de necessitate præcedit tempore suum effectum, quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto, duratione, sicut patet in illuminatione. Unde dicunt quod non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quod sit prior mundo duratione; quia creatio, qua mundum produxit, non est mutatio successiva <sup>1</sup>, ut supra dictum est (quæst. xlv, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quod illi qui ponerent mundum æternum, dicerent mundum factum a Deo ex nihilo; non quod factus sit post nihilum, secundum quod non intelligimus per nomen creationis <sup>2</sup>, sed quia non est factus de aliquo. Et sic etiam non recusant aliqui eorum creationis aomen; ut patet ex Avicenna in sua Metaph. <sup>3</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod illa est ratio Anaxagoræ quæ ponitur Physic. lib. viii, text. 15. Sed non de necessitate concludit, nisi de intellectu qui deliberando investigat quid agendum sit; quod est simile motui. Talis autem est intellectus humanus, sed non divinus, ut supra patet (quæst. xiv, art. 7 et 12).

Ad *quartum* dicendum, quod ponentes æternitatem mundi, ponunt aliquam regionem infinites esse mutata de inhabitabili in habitabilem, et e converso. Et similiter ponunt quod artes propter diversas corruptiones et accidentia infinites fuerunt inventæ, et iterum corruptæ. Unde Aristoteles dicit <sup>4</sup> quod ridiculum est ex hujusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius.

Ad *quintum* dicendum, quod etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in æternitate, ut dicit Boetius <sup>5</sup>, quia esse divinum est esse totum simul absque successione. Non autem sic est de mundo.

Ad *sextum* dicendum, quod transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quæcumque autem præterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt

(1) Hinc æternitas mundi non contradictionem involvit neque ex parte Dei, cum ipse sit infinita potentia; neque ex parte effectus, cum effectus possit esse coævus suæ causæ; neque ex parte factionis, cum Deus possit operari in instanti, absque motu et successione.

(2) Prout eam credimus factam esse. Non

finiti dies, qui pertransiri potuerunt. Objectio autem procedit ac si, positis extremis, sint media infinita.

Ad *septimum* dicendum, quod in causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se: ut puta, si causæ quæ per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum; sicut si lapis moveretur a baculo, et baculus a manu, et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus, non reputatur impossibile; ut puta si omnes causæ, quæ in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causæ, sed earum multiplicatio sit per accidens; sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello quod agat post actionem alterius martelli. Et similiter accidit huic homini in quantum generat, quod sit generatus ab alio. Generat enim in quantum homo, et non in quantum est filius alterius hominis. Omnes enim homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus; scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum. Esset autem impossibile, si generatio hujus hominis dependeret ab hoc homine, et a corpore elementari, et a sole, et sic in infinitum.

Ad *octavum* dicendum, quod hanc rationem, ponentes æternitatem mundi, multipliciter effugiunt. Quidam enim non reputant impossibile esse infinitas animas actu, ut patet in Metaph. Algazelis, dicentis hoc esse infinitum per accidens. Sed hoc improbatum est superius (q. vii, art. 4). Quidam vero dicunt animam corrumpi cum corpore. Quidam vero, quod ex omnibus animabus remanet una tantum. Alii vero, ut Augustinus dicit <sup>6</sup>, posuerunt propter hoc circuitum animarum; ut scilicet animæ separatæ a corporibus, post determinata temporum curricula iterum redirent ad corpora. De quibus omnibus in sequentibus est agendum. Considerandum tamen quod hæc ratio particularis est. Unde posset

quod præcise creatio ex vi nominis dicat fieri debere post nihilum, id est in aliqua duratione posteriori. (3) Lib. ix, cap. 4.

(4) Meteor. lib. i, cap. ult.

(5) De consol. lib. v, pros. 6.

(6) Serm. xiv de Temp., cap. 4 et 5, et Lib. de hæres. hæres. 46, et De c'v. Dei, lib. xii, c. 13.

dicere aliquis quod mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura, ut angelus, non autem homo. Nos autem intendimus universaliter an aliqua creatura fuerit ab æterno <sup>1</sup>.

**ART. III. — UTRUM CREATIO RERUM FUERIT IN PRINCIPIO TEMPORIS <sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. II, dist. I, quæst. I, art. 6 ad 3, et quodl. v. quæst. I, art. I in corp. et Opusc. IX, quæst. c.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod creatio rerum non fuerit in principio temporis. Quod enim non est in tempore, non est in aliquo temporis. Sed creatio rerum non fuit in tempore. Per creationem enim rerum substantia in esse producta est. Tempus autem non mensurat substantiam rerum, et præcipue incorporealem <sup>3</sup>. Ergo creatio non fuit in principio temporis.

2. Præterea, Philosophus probat <sup>4</sup> quod omne quod fit, fiebat. Et sic omne fieri habet prius et posterius. In principio autem temporis, cum sit indivisibile, non est prius et posterius. Ergo, cum creari sit quoddam fieri, videtur quod res non sint creatæ in principio temporis.

3. Præterea, ipsum etiam tempus creatum est. Sed tempus non potest creari in principio temporis; cum tempus sit divisibile, principium autem temporis indivisibile. Non ergo creatio rerum fuit in principio temporis.

Sed *contra* est, quod <sup>5</sup> dicitur: *In principio creavit Deus cælum et terram* <sup>6</sup>.

**CONCLUSIO.** — In principio temporis omnia a Deo creata sunt; et in principio, id est, in filio; et in principio, id est, ante omnia.

Respondeo dicendum quod illud ver-

(1) Sententiam contrariam affirmant Richardus in 2, dist. I, Henricus (quodl. I, quæst. VII et VIII), Guillelmus Paris. parte secunda prima p. cii, Valentia, Tannerus, Granadus. Quamvis B. Thomas in opusculis De æternitate mundi et De pot. quæst. III, art. 14, expresse doceat et probet mundum potuisse creari. nihilominus illius interpretes non in eo loco mentem suam satis clare aperuisse inveniunt. Itaque de ista questione mentem illius ut dubiam tenent.

(2) Ex hoc articulo habes primo quomodo per rationem ostendas recto dictum a Gen. I: *In principio creavit Deus cælum et terram*.

(3) Quia nimirum tempus non est nisi *numericus motus*; non est autem aliquis motus ad substantiam ut sic, sed ad accidentia substantiæ, scilicet quantitatem, vel qualitatem, etc. Nec substantia per se motui subjecta est, sed ratione accidentium quibus ab extrinseco afficitur.

bum <sup>7</sup>: *In principio creavit Deus cælum et terram*, tripliciter exponitur ad excludendum tres errores. Quidam enim posuerunt mundum semper fuisse, et tempus non habere principium, et ad hoc excludendum exponitur, *in principio*, scilicet temporis <sup>8</sup>. — Quidam vero posuerunt duo esse creationis principia; unum bonorum, aliud malorum: et ad hoc excludendum exponitur, *in principio*, id est, in Filio <sup>9</sup>. Sicut enim principium effectivum appropriatur Patri propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur Filio propter sapientiam; ut sicut dicitur <sup>10</sup>, *Omnia in sapientia fecisti*, ita intelligatur Deum omnia fecisse in principio, id est, in Filio; secundum illud Apostoli <sup>11</sup>: *In ipso* (scilicet Filio) *condita sunt universa*. — Alii vero dixerunt corporalia esse creata a Deo mediantibus creaturis spiritualibus: et ad hoc excludendum exponitur: *In principio creavit Deus cælum et terram*: id est ante omnia <sup>12</sup>. Quatuor enim ponuntur simul creata; scilicet *cælum empyreum, materia corporalis*, quæ nomine terræ intelligitur, *tempus et natura angelica* <sup>13</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non dicuntur in principio temporis res esse creatæ, quasi principium temporis sit creationis mensura; sed quia simul cum tempore cælum et terra creata sunt.

Ad *secundum* dicendum, quod verbum illud Philosophi intelligitur de *fieri* quod est per motum, vel quod est terminus motus. Quia cum in quolibet motu sit accipere prius et posterius, ante quodcumque signum in motu signato, dum scilicet aliquid est in *moveri*, et *fieri*, est accipere prius, et etiam aliquid post ipsum; quia quod est in

(4) Phys. lib. VI, text. 40. (5) Genes. I, 1.

(6) Ad fidem pertinet est creatam terram fuisse in principio temporis. Nam Innocentius III in cap. *Firmiter* (tit. De sum. Trin. et Fide cath.) credit et confitetur quod *Deus sua omnipotentis virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit naturam*. (7) Genes. I.

(8) Illa expositio est sanctorum Basilii et Ambrosii in Opere sex dierum, atque etiam concilii generalis cujus verba jam recitavimus.

(9) Hæc secunda expositio est eorumdem Basilii et Ambrosii ac insuper Hieronymi, in Quæst. hebraicis super Gen., et Aug. (Conf. lib. XII, cap. 20 et 28). (10) Ps. ciii, 24.

(11) Ad Col. I, 16. (12) Ita S. Augustinus (De civ. Dei, lib. XI, cap. 6, et Conf. lib. XII, cap. 18).

(13) Quamvis nonnulli existiment tres illas expositiones esse litterales; probabilius est quod secunda sit mystica; prima vero et tertia litteralis.



principio motus vel in termino, non est in moveri. Creatio autem neque est motus, neque terminus, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2 et 3). Unde sic aliquid creatur quod non prius creabatur.

Ad tertium dicendum, quod nihil fit nisi secundum quod est. Nihil autem est temporis nisi *nunc*. Unde non potest fieri nisi secundum aliquod *nunc*. Non quia in ipso primo *nunc* sit tempus, sed quia ab eo incipit tempus.

## QUESTIO XLVII.

### DE DISTINCTIONE RERUM IN COMMUNI, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Post productionem creaturarum in esse considerandum est de distinctione rerum. — Erit autem hæc consideratio tripartita: Nam 1. Considerabimus de distinctione rerum in communi; — 2. De distinctione boni et mali; — 3. De distinctione spiritualis et corporalis creaturæ. — Circa primum queruntur tria. 1. De ipsa rerum multitudine, seu distinctione. — 2. De earum inæqualitate. — 3. De unitate mundi.

#### ART. I. — UTRUM RERUM MULTITUDO ET DISTINCTIO SIT A DEO <sup>1</sup>.

De his etiam Contra gent. lib. II, cap. 39 usque ad 45 inclusive, ut et lib. III, cap. 97, et De potent. quæst. III, art. 1 ad 9, et art. 16 in corp. et Opusc. II, cap. 71, 72, 73, 101, et Metaph. XII, lect. 2 circa finem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod rerum multitudo et distinctio non sit a Deo. Unum enim semper natum est unum facere. Sed Deus est maxime unus, ut ex præmissis patet (quæst. XI, art. 4). Ergo non producit nisi unum effectum.

2. Præterea, exemplatum assimilatur suo exemplari. Sed Deus est causa exemplaris sui effectus, ut dictum est (quæst. XLIV, art. 3). Ergo cum Deus sit unus, effectus ejus est unus tantum, et non distinctus.

3. Præterea, ea quæ sunt ad finem, proportionantur fini. Sed finis creaturæ est unus; scilicet divina bonitas, ut supra ostensum est (quæst. XLIV, art. 4). Ergo effectus Dei non est nisi unus.

Sed contra est, quod dicitur <sup>2</sup> quod Deus *distinxit lucem a tenebris, et divisit*

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim Algazelis et Averrois dicentium quod a primo principio non potest procedere immediate multitudo, sed tantum unum, scilicet prima intelligentia, id est, primus angelus; item quod a Deo invariabili non potest procedere ullum variabile. (2) Gen. I.

(3) Ut lib. I Physicorum, cap. 5, text. 41 de

*aquas ab aquis*. Ergo distinctio et multitudo rerum est a Deo.

CONCLUSIO. — Cum propter bonitatem suam communicandam condiderit Deus creaturas, et per illas repræsentandam; non ex materia, vel ex agente et materia, aut ex secundis causis, sed ex intentione primi agentis et Dei, multæ et diversæ naturæ processerunt.

Respondeo dicendum quod causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignaverunt. Quidam enim attribuerunt eam materiæ; et hoc vel soli, vel simul cum agente. Soli quidem materiæ, sicut Democritus et omnes antiqui naturales <sup>3</sup>, ponentes solam causam materialem; secundum quos distinctio rerum provenit a casu secundum motum materiæ. Materiæ vero et agenti simul, distinctionem et multitudinem rerum attribuit Anaxagoras qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materia. — Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia ostensum est (q. XLIV, art. 2) quod etiam ipsa materia a Deo creata est. Unde oportet et distinctionem, si qua est ex parte materiæ, in altiore causam reducere. Secundo, quia materia est propter formam et non e converso. Distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam; sed potius e converso in materia creata est difformitas <sup>4</sup>, ut esset diversis formis accommodata. — Quidam vero attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus, sicut Avicenna, qui dixit quod Deus, intelligendo se, produxit intelligentiam primam; in qua, quia non est suum esse, ex necessitate incidit compositio potentiae et actus, ut infra patebit (quæst. I, art. 2). Sic igitur prima intelligentia, in quantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam; in quantum autem intelligit se secundum quod est in potentia, produxit corpus cæli quod movet; in quantum vero intelligit se secundum illud quod habet de actu, produxit animam cæli. Sed hoc non potest stare, propter

Democrito et Parmenide; cap. 6 autem, text. 5 de Anaxagora; lib. III, cap. 4, text. 27, de hoc rursus ac Democrito; lib. VIII, cap. 1, text. 2 de Anaxagora rursus et Empedocle; ac lib. I Met. ad fin. cap. 4 de Democrito et Leucippo.

(4) Vel creata est difformitas in materia, ne quem ambiguitas fallat.



duo. Primo quidem, quia ostensum est (q. xlv, art. 5) quod creare solius Dei est. Unde ea quæ non possunt causari nisi per creationem, a solo Deo producuntur. Et hæc sunt omnia quæ non subjacent generationi et corruptioni. Secundo, quia secundum hanc positionem non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium. Tale autem dicimus provenire a casu. Sic igitur complementum universi, quod in diversitate rerum consistit, esset a casu, quod est impossibile<sup>1</sup>. Unde dicendum est, quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repræsentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repræsentari non potest, produxit multas creaturas et diversas; ut quod deest uni ad repræsentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia. Nam bonitas, quæ in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem et repræsentat eam totum universum, quam alia quæcumque creatura. Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiæ. Et hoc est quod dicitur<sup>2</sup>: *Dixit Deus: Fiat lux. Et divisit lucem a tenebris.*

Ad primum ergo dicendum, quod agens per naturam, agit per formam per quam est, quæ unius tantum est una; et ideo non agit nisi unum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, ut supra ostensum est (qu. xix, art. 4), agit per formam intellectam. Cum igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ipsius, ut supra ostensum est (quæst. xv, art. 2), relinquatur quod, licet sit unus, possit multa facere.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa teneret de exemplato quod perfecte repræsentat exemplar; quod<sup>3</sup> non multiplicatur nisi materialiter. Unde imago increata, quæ est perfecta, est una tantum. Sed nulla creatura repræsentat perfecte exemplar primum quod est divina essentia: et ideo potest per multa repræsentari. Et tamen, secundum quod ideæ dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correspondet in mente divina pluralitas idearum<sup>4</sup>.

Ad tertium dicendum, quod in speculativis medium demonstrationis, quod perfecte demonstrat conclusionem, est unum tantum; sed media probabilia sunt multa. Et similiter in operativis, quando id quod est ad finem, adæquat, ut ita dixerim, finem, non requiritur quod sit nisi unum tantum. Sed creatura non sic se habet ad finem qui est Deus; unde oportuit creaturas multiplicari.

## ART. II — UTRUM INÆQUALITAS RERUM SIT A DEO<sup>5</sup>.

De his etiam Contra gent. lib. i, cap. 39 usque ad 45 inclusive, ut et lib. iii, cap. 97, et De potent. qu. iii, art. 16, et qu. De anima, art. 1 in corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inæqualitas rerum non sit a Deo. Optimi enim est optima adducere. Sed inter optima unum non est majus altero. Ergo Dei, qui est optimus, est omnia æqualia facere.

2. Præterea, æqualitas est effectus unitatis, ut dicitur<sup>6</sup>. Sed Deus est unus. Ergo fecit omnia æqualia.

3. Præterea, justitiæ est inæqualia inæqualibus dare. Sed Deus est justus in omnibus operibus suis<sup>7</sup>. Cum ergo operationi ejus, qua esse rebus communicat, non præsupponatur aliqua inæqualitas rerum, videtur quod fecerit omnia æqualia.

Sed contra est, quod dicitur<sup>8</sup>: *Quare dies diem superat, et iterum lux lucem, et*

(1) Disputat S. Doctor contra eos qui distinctionem rerum a casu esse dicebant, Cont. gent. lib. ii, cap. 39; contra alios qui ponebant eam esse a materia, cap. 40; contra eos qui ex contrarietate primorum agentium, cap. 41; contra eos qui ex secundis agentibus, cap. 42; contra eos qui ex meritorum vel demeritorum diversitate, cap. 44, et veritatem quam hic docet explicat cap. 45. (2) Gen. i, 3.

(3) Supple exemplatum, quod non multiplicatur nisi materialiter, quia quando exemplatum perfecte repræsentat exemplar, unius exemplaris solum et unum exemplatum.

(4) Confer quæ dicta sunt quæst. xv, art. 2.

(5) Refert Scriptura non solum multitudinem et distinctionem, sed etiam inæqualitatem rerum a Deo factam. *Quare dies diem superat, et iterum lux lucem et annus annum? a Domini scientia separati sunt* (Eccli. xxxiii). *Dixit Dominus ad Moysen: Quis fecit os hominis? aut quis fabricatus est mutum et surdum, videntem et cæcum? nonne ego?* (Ex. iv, vid. Job xxxviii et xxxix).

(6) Metaph. lib. v, text. 20.

(7) Ut Psal. xiv, 17 appellatur; sive *justus in omnibus viis suis, et sanctus in omnibus operibus suis*.

(8) Eccli. xxxiii, 7.

*annus annum, et sol solem? A Domini scientia separati sum.*

**CONCLUSIO.** — Sicut ex divina sapientia multæ et diversæ creaturæ in esse processerunt, ita eadem ex causa rerum inæqualitas processit, et non ex meritis seu demeritis creaturarum.

Respondeo dicendum quod Origenes volens excludere positionem ponentium distinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni et mali, posuit a Deo in principio omnia creata esse æqualia. Dicit enim quod Deus primo creavit creaturas racionales tantum, et omnes æquales<sup>1</sup>. In quibus primo exorta est inæqualitas ex libero arbitrio; quibusdam conversis in Deum, secundum magis et minus; quibusdam, etiam secundum magis et minus, a Deo aversis. Illæ igitur racionales creaturæ quæ ad Deum per liberum arbitrium conversæ sunt, promotæ sunt ad diversos ordines angelorum, pro diversitate meritorum. Illæ autem quæ aversæ sunt a Deo, sunt corporibus alligatæ diversis secundum diversitatem peccati. Et hanc causam dicit esse creationis et diversitatis corporum. Sed secundum hoc universitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum. Quod est contra illud quod dicitur<sup>2</sup>: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*. Et ut Augustinus dicit<sup>3</sup>: “ Quid stultius dici potest, quam per istum solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum; sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccaverat: ac per hoc, si centum animæ peccassent, centum soles haberet hic mundus? „ Et ideo dicendum est quod sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inæqualitatis. Quod sic patet. Duplex enim distinctio invenitur in rebus: una formalis, in his quæ differunt specie: alia vero materialis, in his quæ differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quod in rebus incorruptibilibus<sup>4</sup> non est nisi unum in-

dividuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno. In generalibus autem et corruptibilibus sunt multa individua unius speciei, ad conservationem speciei. Ex quo patet quod principalior est distinctio formalis quam materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inæqualitatem: quia, ut dicitur<sup>5</sup>, formæ rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatæ esse videntur; sicut mixta perfectiora sunt elementis; et plantæ corporibus mineralibus; et animalia plantis; et homines aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum, propter perfectionem universi, ita et inæqualitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

Ad primum ergo dicendum, quod optimi agentis est producere totum effectum suum optimum; non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum; tolleretur enim bonitas animalis, si quælibet pars ejus haberet oculi dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum, secundum modum creaturæ; non autem singulas creaturas, sed unam aliam meliorem. Et ideo de singulis creaturis dicitur<sup>6</sup>: *Vidit Deus lucem quod esset bona*; et similiter de singulis. Sed de omnibus simul dicitur: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*.

Ad secundum dicendum, quod primum quod procedit ab unitate, est æqualitas<sup>7</sup>, et deinde procedit multiplicitas. Et ideo a Patre, cui secundum Augustinum<sup>8</sup> appropriatur unitas, processit Filius, cui appropriatur æqualitas; et deinde creatura, cui competit inæqualitas: sed tamen etiam a creaturis participatur quædam æqualitas, scilicet proportionis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa est quæ movit Origenem<sup>9</sup>; sed non

(1) Vel quod statim a principio creationis æqualia omnia Deus fecerit. Ideo vero racionales creaturas exprimit, quia ejusdem speciei angelos et animas putavit, ut expressius infra notabitur. Etsi racionales large dici possunt.

(2) Genes. i, 31. (3) De civit. Dei, lib. ii, c. 23.

(4) Scilicet angelis. (5) Met. lib. viii, text. 10, vel cap. 3. (6) Genes. i, 4.

(7) Id quod proxime procedit ab unitate est æqualitas, sed nihilominus ab ea procedere potest multitudo, ac per consequens inæqualitas.

(8) De doct. christ. lib. i, c. 5.

(9) Periarch. lib. i, cap. 7.



habet locum nisi in retributione præmiorum, quorum inæqualitas debetur inæqualibus meritis. Sed in constitutione rerum non est inæqualitas partium per quamcumque inæqualitatem præcedentem vel meritorum vel dispositionis materiæ: sed propter perfectionem totius, ut patet etiam in operibus artis. Non enim propter hoc differt tectum a fundamento, quia habet diversam materiam; sed ut sit domus perfecta ex diversis partibus, quærit artifex diversam materiam; et faceret eam, si posset.

**ART. III. — UTRUM SIT UNUS MUNDUS TANTUM <sup>1</sup>.**

De his etiam De potent. quæst. III, art. 16 ad 1, et in Metaph. lib. XII, lect. 7 et 9, fin. et Cæli I, lect. 16 usque ad 22.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit unus mundus tantum, sed plures. Quia, ut Augustinus dicit <sup>2</sup>, "Inconveniens est dicere quod Deus sine ratione res creavit." Sed ea ratione qua creavit unum, potuit creare multos; cum ejus potentia non sit limitata ad unius mundi creationem, sed est infinita; ut ostensum est (quæst. VII, art. 1, et quæst. XXV, art. 2). Ergo Deus plures mundos produxit.

2. Præterea, natura facit quod melius est: et multo magis Deus. Sed melius esset esse plures mundos quam unum; quia plura bona paucioribus meliora sunt. Ergo plures mundi facti sunt a Deo.

3. Præterea, omne quod habet formam in materia, potest multiplicari secundum numerum, remanente eadem specie; quia multiplicatio secundum numerum est ex materia. Sed mundus habet formam in materia. Sicut enim cum dico *homo*, significo formam; cum autem dico *hic homo*, significo formam in materia; ita, cum dicitur *mundus*, significatur forma; cum autem dicitur *hic mundus*, significatur forma in materia. Ergo nihil prohibet esse plures mundos.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>3</sup>: *Mundus*

(1) Origenes dicitur a quibusdam fuisse hoc errore notatus; quod scilicet dixerit aut hunc mundum plures alios præcessisse et post illum etiam futuros esse plures. Veteres philosophi alios esse mundos fere innumerabiles quoque opinari sunt; sed hæc sententia Scripturæ et Patris videtur contraria.

(2) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46.

(3) Joan. I, 10.

(4) Duos equidem ex Platone indicaverat Augustinus, alterum *sensibilem*, et *intelligibilem* al-

*per ipsum factus est*. Ubi singulariter mundum neminavit, quasi uno solo mundo existente <sup>4</sup>.

**CONCLUSIO.** — Cum universas creaturas ad se et invicem mirabili quodam ordine instituerit Deus, unum tantum mundum, et non plures poucre conveniens est.

Respondeo dicendum quod ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quædam ad alia ordinantur. Quæcumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum, ut ostensum est (quæst. XI, art. 3, et quæst. XXI, art. 1 ad 3). Unde necesse est quod omnia ad unum mundum pertineant. Et ideo, illi potuerunt ponere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem, sed casum: ut Democritus qui dixit ex concursu atomorum factum esse hunc mundum, et alios infinitos.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hæc est ratio quare mundus est unus, quia debent omnia esse ordinata uno ordine et ad unum. Propter quod Aristoteles <sup>5</sup> ex unitate ordinis in rebus existentis, concludit unitatem Dei gubernantis. Et Plato <sup>6</sup> ex unitate exemplaris probat unitatem mundi, quasi exemplati.

Ad *secundum* dicendum, quod nullum agens intendit pluralitatem materialem, ut finem; quia materialis multitudo non habet certum terminum, sed de se tendit in infinitum. Infinitum autem repugnat rationi finis. Cum autem dicitur plures mundos esse meliores quam unum, hoc dicitur secundum multitudinem materialem. Tale autem melius non est de intentione Dei agentis; quia eadem ratione dici posset quod, si fecisset duos, melius esset quod essent tres: et sic in infinitum.

Ad *tertium* dicendum, quod mundus constat ex sua tota materia. Non enim est possibile esse aliam terram <sup>7</sup> quam

terum; sed hunc explicat in meliorem sensum (Retract. lib. I, c. 3) (5) Met. lib. XII, text. 52.

(6) In Timæo, aliq. in princ.

(7) Hæc intelligenda sunt secundum potentiam mundi materialem et spectato eo rerum cursu qui nunc est, non autem secundum potentiam Dei Creatoris, neque spectato illo rerum cursu quem ipse potest pro suo beneplacito eis dare. Nam in multis locis D. Thomas docet potentiam Dei esse infinitam ac non posse ad hunc solum mundum determinari.



istam; quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium ubicumque esset. Et eadem ratio est de aliis corporibus quæ sunt partes mundi.

## QUÆSTIO XLVIII.

### DE RERUM DISTINCTIONE IN SPECIALI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione rerum in speciali. — Et primo de distinctione boni et mali. Deinde de distinctione spiritalis et corporalis creaturæ. — Circa primum querendum est de malo et de causa mali. — Circa malum queruntur sex: 1. Utrum malum sit natura aliqua. — 2. Au malum inveniatur in rebus. — 3. Utrum bonum sit subiectum mali. — 4. Utrum malum corrumpat totaliter bonum. — 5. De divisione mali per pœnam et culpam. — 6. Quid habeat plus de ratione mali, pœna vel culpa.

#### ART. I. — UTRUM

##### MALUM SIT NATURA QUÆDAM <sup>1</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 46, art. 3, tum in corp. tum ad 4, et Sent. II, dist. 34, quæst. I, art. 2, et Contra gent. lib. III, cap. 7, 8, 9, 11, art. 1, et De potent. quæst. III, art. 6, et De malo, quæst. I, art. 2, et Opusc. II, cap. 115.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod malum sit natura quædam. Quia omne genus est natura quædam. Sed malum est quoddam genus. Dicitur enim in Prædicamentis <sup>2</sup>, quod “ bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. ” Ergo malum est natura quædam.

2. Præterea, omnis differentia constitutiva alicujus speciei est natura quædam. Malum autem est differentia constitutiva in moralibus; differt enim specie malus habitus a bono, ut liberalitas ab illiberalitate. Ergo malum significat naturam quamdam.

3. Præterea, utrumque contrariorum est natura quædam. Sed malum et bonum non opponuntur ut privatio et habitus, sed ut contraria, ut probat Philosophus in Prædicamentis <sup>3</sup>, per hoc quod inter bonum et malum est aliquid medium, et a malo potest fieri reditus ad bonum. Ergo malum significat naturam quamdam.

4. Præterea, quod non est, non agit. Sed malum agit, quia corrumpit bonum. Ergo malum est quoddam ens, et natura quædam.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem confundas errorem pythagoricorum et manichæorum qui supponebant malum esse aliquam formam seu naturam, et aliquas res secundum suas naturas malas esse; quod fidei adversatur. (2) Cap. 10 de oppos. in finem. (3) Cap. De opposit. (4) Enchir. cap. 10 et 11.

5. Præterea, ad perfectionem universitatis rerum non pertinet nisi quod est ens et natura quædam. Sed malum pertinet ad perfectionem universitatis rerum. Dicit enim Augustinus <sup>4</sup> quod “ ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et suo loco positum, eminentius commendat bona. ” Ergo malum est natura quædam.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit <sup>5</sup>: “ Malum non est existens, neque bonum. ”

CONCLUSIO. — Non existens aliquid, vel natura aliqua, sed ipsa boni absentia malum est.

Respondeo dicendum quod unum oppositorum cognoscitur per alterum; sicut per lucem, tenebræ. Unde et quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere. Diximus autem supra (quæst. V, art. 1 et seq.) quod bonum est omne id quod est appetibile; et sic, cum omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere quod esse et perfectio cujuscumque naturæ rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quamdam formam seu naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quædam absentia boni. Et pro tanto dicitur quod “ malum neque est existens, neque bonum; ” quia cum ens, inquantum hujusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque <sup>6</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Aristoteles ibi loquitur secundum opinionem pythagoricorum, qui malum existimabant esse naturam quamdam; et ideo bonum et malum ponebant genera. Consuevit enim Aristoteles, et præcipue in libris logicalibus, ponere exempla quæ probabilia erant suo tempore secundum opinionem aliquorum philosophorum. Vel dicendum, sicut dicit Philosophus <sup>7</sup>, quod “ prima contrarietas est habitus et privatio, ” quia scilicet in omnibus contrariis salvatur, cum semper unum contrariorum sit imperfectum respectu alterius, ut nigrum respectu albi, et amarum respectu dulcis. Et pro tanto bo-

(5) De div. nom. cap. 4, part. 4, non remote a princ. text. 23.

(6) Hinc dicitur in Scripturis (Genes. I): *Vidit Deus cuncta quæ fecerat et erant valde bona.* (Eccli. III) *Cuncta fecit bona in tempore suo.* (I. T. m. IV) *Omnis creatura Dei bona est.*

(7) Metaph. lib. IV, text. 6.

num et malum dicuntur genera non simpliciter, sed contrariorum; quia sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio, inquantum huiusmodi, habet rationem mali<sup>1</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod bonum et malum non sunt differentiae constitutivae, nisi in moralibus, quae recipiunt species ex fine, qui est objectum voluntatis, a quo moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum et malum sunt differentiae specificae in moralibus; bonum, per se; sed malum, inquantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adjungitur fini indebito; sicut neque in naturalibus invenitur privatio formae substantialis, nisi adjuncta alteri formae. Sic igitur malum quod est differentia constitutiva in moralibus, est quoddam bonum adjunctum privationi alterius boni: sicut finis intemperati est non quidem carere bono rationis, sed delectabile sensus absque ordine rationis. Unde malum, inquantum malum, non est differentia constitutiva, sed ratione boni adjuncti<sup>2</sup>.

Et per hoc etiam patet responsio ad *tertium*. Nam ibi Philosophus loquitur de bono et malo, secundum quod inveniuntur in moralibus<sup>3</sup>. Sic enim inter bonum et malum invenitur medium; prout bonum dicitur quod est ordinatum; malum autem quod non solum est deordinatum, sed etiam nocivum alteri<sup>4</sup>. Unde dicit Philosoph. <sup>5</sup> quod "prodigus vanus quidem est, sed non malus.". Ab hoc etiam malo quod est secundum morem, contingit fieri reditum ad bonum<sup>6</sup>, non autem ex quocumque malo; non enim ex cecitate fit reditus ad visionem, cum tamen cecitas sit malum quoddam.

(1) Malum et bonum, ait ipse D. Thomas, proprie opponuntur ut privatio et habitus, ac nihilominus dicuntur contraria, quia privationes illae quae non tollunt totam formam oppositam, sed aliquid de ea retinent vel relinquunt, interdum vocantur contrariae; malum autem non tollit totum bonum, sed tantum removet aliquid de bono (De malo, quaest. 1, art. 1 ad 2).

(2) Hinc cum dicitur malum esse differentiam specificam, non est intelligendum malum simpliciter et formaliter, sed aliquid secundum se bonum, quod est privatum ea perfectione quam deberet habere.

(3) In moralibus malum opponitur bono sicut contrarium, sed malum sub ratione mali opponitur bono, sicut privatio opponitur formae vel habitui.

Ad *quartum* dicendum, quod aliquid agere dicitur tripliciter. Uno modo *formaliter*; eo modo loquendi quo dicitur albedo facere album; et sic malum, etiam ratione ipsius privationis dicitur corrumpere bonum, quia est ipsa corruptio vel privatio boni. Alio modo dicitur aliquid agere *effective*; sicut pictor dicitur facere album parietem. Tertio modo per modum causae finalis; sicut finis dicitur efficere, movendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se; id est, secundum quod est privatio quaedam, sed secundum quod ei bonum adjungitur. Nam omnis actio est ab aliqua forma; et omne quod desideratur ut finis, est perfectio aliqua. Et ideo, ut Dionysius dicit<sup>7</sup>, "malum non agit, neque desideratur, nisi virtute boni adjuncti. Per se autem<sup>8</sup> est infinitum<sup>9</sup> et praeter voluntatem et intentionem."

Ad *quintum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. xxi, art. 1 ad 3), partes universi habent ordinem ad invicem secundum quod una agit in alteram, et est finis alterius, et exemplar. Haec autem, ut dictum est (in solut. ad 2 arg.), non possunt convenire malo nisi ratione boni adjuncti. Unde malum neque ad perfectionem universi pertinet, neque sub ordine universi concluditur, nisi per accidens; id est, ratione boni adjuncti<sup>10</sup>.

## ART. II. — UTRUM MALUM INVENIATUR IN REBUS<sup>11</sup>.

De his etiam in Sent. 1, dist. 3, art. 1, et Contra gent. lib. ii, cap. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod malum non invenitur in rebus. Quidquid enim invenitur in rebus, vel est aliquid, vel privatio alicujus,

(4) Id quod tantum est deordinatum et non nocivum alteri medium est inter bonum et malum. Sic Philosophus dicit prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet nisi ipsi, ait B. Thomas (1 2, quaest. xviii, art. 9 ad 2).

(5) Ethic. lib. iv, cap. 1.

(6) Nemo ex incontinentia reditur ad continentiam, ex ebrietate ad sobrietatem.

(7) Ubi supra.

(8) Per se, id est, si seorsum a bono et secundum se qua malum est, consideretur.

(9) Dicitur *infinitum*, quia non uno modo determinato, sed variis et velut fortuitis contingit.

(10) Cf. qu. xix, art. 9.

(11) De fide est et frequentissime Scriptura sacra testatur mala eaque multa et magna esse in mundo.

quod est non ens. Sed Dionysius dicit<sup>1</sup> quod "malum distat ab existente, et adhuc plus distat a non existente." Ergo malum nullo modo invenitur in rebus.

2. Præterea, ens et res convertuntur. Si ergo malum est ens in rebus, sequitur quod malum sit res quædam: quod est contra prædicta (art. præc.).

3. Præterea, "albius est quod est nigro impermixtius;," ut dicitur<sup>2</sup>. Ergo et melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus facit semper quod melius est multo magis quam natura. Ergo in rebus a Deo conditis nihil malum invenitur.

Sed *contra* est, quod secundum hoc removerentur omnes prohibitiones et pænæ, quæ non sunt nisi malorum<sup>3</sup>.

CONCLUSIO. — Sicut ad universi perfectionem oportuit non tantum incorruptibilia et indefectibilia a bono esse, ita necesse est in rebus inveniri malum, sicut defectus et corruptio boni, non quidem positive, sed formaliter remote.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XLVII, art. 1 et 2), perfectio universi requirit inæqualitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur<sup>4</sup>. Est autem unus gradus bonitatis, ut aliquid ita bonum sit quod nunquam deficere possit. Alius autem gradus bonitatis est, ut sic aliquid bonum sit quod a bono deficere possit. Qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur: quædam enim sunt, quæ suum esse amittere non possunt ut incorruptibilia. Quædam vero sunt quæ amittere possunt, ut corruptibilia. — Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia; ita perfectio universi requirit ut sint quædam quæ a bonitate deficere possint: ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono.

(1) De div. nom. cap. 4, art. 4, non remote a princ. lect. 23.

(2) Topic. cap. 4, non remote a princ.

(3) Vel propter mala, prout moralia sunt. Nam et prohibitiones tantum fiunt ne committantur mala, et infliguntur pænæ ut commissas plectantur.

(4) Non simpliciter et absolute quantum ad específicos omnes gradus, cum aliqui mundus non posset esse melior quam sit, contra id quod ostensum est (quæst. XXV, art. 6), sed generice tantum.

Unde manifestum est quod in rebus malum invenitur, sicut et corruptio; nam et ipsa corruptio malum quoddam est.

Ad *primum* ergo dicendum, quod malum distat et ab ente simpliciter<sup>5</sup> et a non ente simpliciter; quia neque est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut privatio.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut dicitur<sup>6</sup>, ens dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem prædicamenta; et sic convertitur cum re: et hoc modo nulla privatio est ens; unde nec malum. Alio modo dicitur ens quod significat veritatem propositionis, quæ in compositione consistit; cujus nota est hoc verbum, *est*. Et hoc est ens quo respondetur ad quæstionem, *an est*. Et sic cæcitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem<sup>7</sup>. Et hoc modo etiam malum dicitur *ens*. Propter hujus autem distinctionis ignorantiam, aliqui considerantes quod aliquæ res dicuntur malæ, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt quod malum esset res quædam.

Ad *tertium* dicendum, quod Deus et natura et quodcumque agens facit quod melius est in toto, sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum, ut supra dictum est (quæst. XLVII, art. 2). Ipsum autem totum, quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quædam quæ a bono deficere possunt, quæ interdum deficiunt, Deo hoc non impediante. Tum quia "providentiæ non est naturam destruere, sed salvare," ut Dionysius dicit<sup>8</sup>, ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quæ deficere possunt, quandoque deficiant. Tum quia, ut dicit Augustinus<sup>9</sup>, "Deus est adeo potens, quod etiam bona potest facere de malis." Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permetteret

(5) Per ens simpliciter intelligitur habitus et per non ens simpliciter intelligitur quod nullo modo est, aut pura negatio. Malum distat ab existente, cum non sit ens simpliciter sicut habitus; et magis adhuc distat a non existente, quia non est pura negatio, sed privatio.

(6) Metaph. lib. V, text. 14.

(7) Tum non significamus malum esse aliquid, sed significamus aliquam rem esse cui deest sua perfectio.

(8) De div. nom. cap. 4, part. 4, vers. fin. lect. 23.

(9) Enchir. cap. 11.



esse. Non enim generaretur ignis, nisi corrumperetur aer; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus; neque etiam laudaretur justitia vindicantis et patientia sufferentis, si non esset iniquitas persecutentis.

### ART. III. — UTRUM MALUM

SIT IN BONO SICUT IN SUBJECTO <sup>1</sup>.

De his etiam Sent. II, dist. 34, quæst. I, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 11, et De malo, qu. I, art. 2, et Opusc. III, cap. 118 et 176.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod malum non sit in bono sicut in subjecto. Omnia enim bona sunt existentia. Sed Dionysius dicit <sup>2</sup> quod "malum non est existens, neque in existentibus." Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

2. Præterea, malum non est ens; bonum vero est ens. Sed non ens non requirit ens, in quo sit sicut in subjecto. Ergo nec malum requirit bonum, in quo sit sicut in subjecto.

3. Præterea, unum contrariorum non est subjectum alterius. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

4. Præterea, id in quo est albedo sicut in subjecto dicitur esse album. Ergo et id in quo est malum sicut in subjecto, est malum. Si ergo malum sit in bono sicut in subjecto, sequitur quod bonum sit malum; contra id quod dicitur <sup>3</sup> *Væ qui dicitis malum bonum, et bonum malum!*

Sed contra est, quod Augustinus dicit <sup>4</sup> quod "malum non est nisi in bono."

CONCLUSIO. — Cum malum sit privatio boni, et in eodem subjecto sit; malum non negative sed privative est in bono, ut in suo subjecto.

Respondendo dicendum quod, sicut dictum est (art. I huj. quæst.), malum importat remotionem boni. Non autem quælibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni et pri-

vative et negative. Remotio igitur boni negative accepta mali rationem non habet; alioquin sequeretur quod ea quæ nullo modo sunt <sup>5</sup>, mala essent; et iterum, quod quælibet res esset mala ex hoc quod non habet bonum alterius rei; utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem capræ, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privative accepta malum dicitur; sicut privatio visus cæcitas dicitur. Subjectum autem privationis et formæ est unum et idem, scilicet ens in potentia; sive sit ens in potentia simpliciter, sicut materia prima, quæ est subjectum formæ substantialis et privationis oppositæ; sive sit ens in potentia secundum quid, et in actu simpliciter, ut corpus diaphanum quod est subjectum tenebrarum et lucis. Manifestum est autem quod forma per quam aliquid est actu, perfectio quædam est, et bonum quoddam; et sic omne ens in actu bonum quoddam est. Et similiter omne ens in potentia, inquantum huiusmodi, bonum quoddam est, secundum quod habet ordinem ad bonum. Sicut enim ens est in potentia, ita et bonum in potentia. Relinquitur ergo quod subjectum mali sit bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius intelligit malum non esse in existentibus sicut partem <sup>6</sup>, aut sicut proprietatem naturalem alicujus existentis.

Ad secundum dicendum, quod non ens, negative acceptum, non requirit subjectum. Sed "privatio est negatio in subjecto," ut dicitur <sup>7</sup>. Et tale non ens est malum.

Ad tertium dicendum, quod malum non est, sicut in subjecto, in bono quod ei opponitur, sed in quodam alio bono. Subjectum enim cæcitatis non est visus, sed animal. Videtur tamen, ut Augustinus dicit <sup>8</sup>, hic fallere dialecticorum regula <sup>9</sup>, quæ dicit contraria simul

(1) Hujus quæstionis solutio ex aliis præcedentibus procedit. Nam si malum non existat per se, debet esse in subjecto, et cum omne subjectum sive substantia sit quoddam bonum, sequitur, ut ait D. Thomas, malum esse in bono, sicut in subjecto.

(2) De div. nom. cap. 4, part. IV, lect. 25.

(3) Isa. V, 20.

(4) Enchir. cap. 14.

(5) Hinc Adamus fuisset malus priusquam productus esset, quod est absurdum. Malum igitur non est simplex negatio, sed privatio.

(6) Id est sicut eorum partem vel proprietatem.

(7) Metaph. lib. IV, text. 4; ubi, nimirum text. 4, privationem a negatione distinguens, hanc utriusque differentiam esse ait quod negatio est absentia tantum alicujus; in privatione autem natura quædam subjecta requiritur de qua dicatur privatio. Simileque aliquid insinuat tum lib. V, text. 27, tum etiam lib. X, text. 15.

(8) Enchir. cap. 13 in princ.

(9) Sed non deficit secundum rei veritatem, deficit tantum secundum apparentiam. Non enim bonum et malum sunt in eodem secundum eandem rationem, sed secundum diversam.

esse non posse. Hoc tamen intelligendum est secundum communem acceptiōnem boni et mali; non autem secundum quod specialiter accipitur hoc bonum, et hoc malum. Album autem et nigrum, dulce et amarum, et huiusmodi contraria, non accipiuntur nisi specialiter, quia sunt in quibusdam generibus determinatis; sed bonum circuit omnia genera. Unde unum bonum potest simul esse cum privatione alterius boni.

Ad *quartum* dicendum, quod propheta imprecatur *væ* illis qui dicunt id quod est bonum, secundum quod est bonum, esse malum. Hoc autem non sequitur ex præmissis, ut per prædicta patet (in corp. art.).

#### ART. IV. — UTRUM

##### MALUM CORRUMPAT TOTUM BONUM <sup>1</sup>.

De his etiam 12, quæst. LXXXV, art. 1, 2, 4, ut et Sent. II, dist. 34, art. 5, et Contra gent. lib. III, cap. 10 et 12, et De malo, quæst. II, art. 9, 11, 12, et Opusc. II, cap. 117 et 118.

Ad *quartum* sic proceditur. 1. Videtur quod malum corrumpat totum bonum. Unum enim contrariorum totaliter corrumpitur per aliud. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum potest corrumpere totum bonum.

2. Præterea, Augustinus dicit <sup>2</sup> quod "malum nocet, inquantum adimit bonum." Sed bonum est sibi simile et uniforme. Ergo totaliter tollitur per malum.

3. Præterea, malum, quamdiu est, nocet, et aufert bonum. Sed illud a quo semper aliquid aufertur, quandoque consumitur, nisi sit infinitum; quod non potest dici de aliquo bono creato. Ergo malum consumit totaliter bonum.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>3</sup> quod "malum non potest totaliter consumere bonum."

CONCLUSIO. — Malum corrumpit totum sibi oppositum bonum; nunquam autem bonum quod est subjectum, nec bonum totum quod est habilitas subjecti ad actum, corrumpere potest.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem tanquam in radice interimas hæreses Novati, Montani dicentium penitere eos non posse ut remissionem peccatorum consequantur qui semel lapsi sunt in peccatum post baptismum: quod ab Ecclesia sic fuit damnatum (Conc. Trid. sess. VI, can. 14): *Si quis dixerit eum qui post baptismum lapsus est, non posse per Dei gratiam resurgere; anathema sit.*

(2) Enchir. cap. 12. (3) Enchir. ubi sup.

(4) Illud bonum est forma vel habitus. In na-

Respondeo dicendum quod malum non potest totaliter consumere bonum. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod est triplex bonum. Quoddam quod per malum totaliter tollitur; et hoc est bonum oppositum malo <sup>4</sup>; sicut lumen totaliter per tenebras tollitur, et visus per cæcitatem. Quoddam vero bonum est, quod nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur; scilicet bonum quod est subjectum mali <sup>5</sup>, non enim per tenebras aliquid de substantia aeris diminuitur. Quoddam vero bonum est, quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur; et hoc bonum est habilitas <sup>6</sup> subjecti ad actum. Diminutio autem huius boni non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitativis, seu per remissionem, sicut est diminutio in qualitativis et formis. Remissio autem huius habilitatis est accipienda e contrario intensiōni ipsius <sup>7</sup>. Intenditur enim huiusmodi habilitas per dispositiones quibus materia præparatur ad actum, quæ quanto magis multiplicantur in subjecto, tanto habilis est ad recipiendam perfectionem et formam <sup>8</sup>. Et e contrario remittitur per dispositiones contrarias, quæ quanto magis multiplicatæ sunt in materia et magis intensæ, tanto magis remittitur potentia ad actum. Si igitur contrariæ dispositiones in infinitum multiplicari et intendi non possunt, sed usque ad certum terminum; neque habilitas prædicta in infinitum diminuitur vel remittitur, sicut patet in qualitativis activis et passivis elementorum. Frigiditas enim et humiditas, per quæ diminuitur sive remittitur habilitas materiæ ad formam ignis, non possunt multiplicari in infinitum. Si vero dispositiones contrariæ in infinitum multiplicari possunt, et habilitas prædicta in infinitum diminuitur vel remittitur, non tamen totaliter tollitur; quia semper manet in sua radice, quæ est sub-

turalibus hæc forma est anima, sed in moralibus virtutes et gratia.

(5) Subjectum seu substantia rei in naturalibus est materia, in moralibus vero homo aut ejus anima.

(6) In naturalibus hæc habilitas est capacitas materiæ ad animam; in moralibus est aptitudo secundum quam anima dicitur capax virtutum et gratiæ.

(7) Id est per oppositum ad ipsius intensiōnem.

(8) Accidentalem nempe de qua hic tantum quæstio est.

stantia subjecti<sup>1</sup>; sicut si in infinitum interponantur corpora opaca inter solem et aerem, in infinitum diminueturabilitas aeris ad lumen; nunquam tamen totaliter tollitur, manente aere, qui secundum naturam suam est diaphanus. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, per quæ semper magis ac magis minuiturabilitas animæ ad gratiam. Quæ quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos et Deum; secundum illud<sup>2</sup>: *Peccata nostra dividerunt inter nos et Deum*. Neque tamen tollitur totaliter ab anima prædictaabilitas, quia consequitur naturam ipsius.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum quod opponitur malo, totaliter tollitur<sup>3</sup>; sed alia bona non totaliter tolluntur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quodabilitas prædicta est media inter subjectum et actum. Unde ex ea parte qua attingit actum, diminuitur per malum; sed ex ea parte qua tenet se cum subjecto, remanet. Ergo licet bonum in se sit simile, tamen propter comparisonem ejus ad diversa non totaliter tollitur; sed in parte.

Ad tertium dicendum, quod quidam imaginantes diminutionem boni prædicti ad similitudinem diminutionis quantitatis, dixerunt quod sicut continuum dividitur in infinitum, facta divisione secundum eandem proportionem, ut puta quod accipiat medium medii, vel tertium tertii; sic in proposito accidit. Sed hæc ratio hic locum non habet; quia in divisione, in qua servatur eadem proportio, semper subtrahitur minus et minus; minus enim est medium medii quam medium totius. Sed secundum peccatum non de necessitate minus diminuit de habilitate prædicta quam præcedens; sed forte aut æqualiter, aut magis. Dicendum est ergo quod licet istaabilitas sit quoddam finitum, diminuitur tamen in infinitum, non per se, sed per accidens; secundum quod contrariæ dispositiones etiam in infinitum augentur, ut dictum est (in corp. art.).

## ART. V. — UTRUM

MALUM SUFFICIENTER DIVIDATUR

PER PŒNAM ET CULPAM<sup>4</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. 35, art. 1, ut et Sent. III, dist. 34, quæst. II, art. 3, quæstiunc. V, et De malo, quæst. I, art. 4.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod malum non sufficienter dividatur per pœnam et culpam. Omnis enim defectus malum quoddam esse videtur. Sed in omnibus creaturis est quidam defectus quod se in esse conservare non possunt; qui tamen nec pœna, nec culpa est. Non ergo sufficienter malum dividitur per pœnam et culpam.

2. Præterea, in rebus irrationalibus non invenitur culpa, nec pœna<sup>5</sup>. Invenitur tamen in eis corruptio et defectus, quæ ad rationem mali pertinent. Ergo non omne malum est pœna vel culpa.

3. Præterea, tentatio quoddam malum est. Nec tamen est culpa; quia "tentatio cui non consentitur, non est peccatum, sed materia exercendæ virtutis, ut dicitur in glossa (ordin.) super illud: *Nō magnitudo revelationum*<sup>6</sup>. Nec etiam pœna; quia tentatio præcedit culpam; pœna autem subsequitur. Insufficienter ergo malum dividitur per pœnam et culpam.

Sed contra. Videtur quod divisio sit superflua. Ut enim Augustinus dicit<sup>7</sup>, "malum dicitur, quia nocet. Quod autem nocet, pœnale est. Omne ergo malum sub pœna continetur.

CONCLUSIO. — Quodvis malum, cum bono oppositum sit, in rebus voluntariis est pœna, vel culpa.

Respondeo dicendum quod malum, sicut supra dictum est (art. 3 huj. quæst.), est privatio boni, quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus autem est duplex: primus et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei; actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter. Uno modo per subtractionem formæ, aut alicujus partis quæ requiritur ad integritatem rei; sicut cæcitas malum est, et carere membro. Alio

(1) Vel essentia ipsa ex qua proprietates fluunt, quædam remote tantum et mediate, quædam immediate vel proxime.

(2) Isa. LIX, 2.

(3) Sic mors tollit animam, peccatum mortale gratiam et virtutes sibi oppositas, ut infidelitas fidem, desperatio spem, etc.

(4) Illic non agitur de malo cujuscumque rei,

sed tantum de malo creaturæ rationalis, seu de malo quod in rebus voluntariis invenitur, ut patet ex fine corp. et ex resp. ad 2. Si enim de malo universali ageretur, illa divisio esset insufficientis, addendum foret malum naturæ.

(5) Propter necessitatem per quam agunt; sicut nec in homine, si sic ageret.

(6) 11. Cor. XII. (7) Enchir. cap. 12.



modo per subtractionem debitæ operationis; vel quia omnino non est, vel quia debitum modum et ordinem non habet. Quia vero bonum simpliciter est objectum voluntatis; malum quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus, habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formæ et integritatis rei, habet rationem pœnæ; et præcipue supposito <sup>1</sup> quod omnia divinæ providentiæ et justitiæ subdantur, ut supra ostensum est (quæst. xxii, art. 2). De ratione enim pœnæ est quod sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debitæ operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpæ. Hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit a perfecta actione, ejus dominus est secundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum est vel pœna vel culpa.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quia malum est privatio boni et non negatio pura, ut dictum est supra (art. 3 huj. quæst.), non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est et debet haberi. Defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali, quia contra rationem lapidis est quod visum habeat. Similiter etiam contra rationem creaturæ est quod in esse conservetur a seipsa; quia idem dat esse et conservat. Unde iste defectus non est malum creaturæ.

Ad *secundum* dicendum, quod pœna et culpa non dividunt malum simpliciter, sed malum in rebus voluntariis.

Ad *tertium* dicendum, quod tentatio, prout importat provocationem ad malum, semper est malum culpæ in tentante <sup>2</sup>; sed in eo qui tentatur non est proprie, nisi secundum quod aliququaliter immutatur. Sic enim actio agentis est in patiente. Secundum autem quod tentatus immutatur ad malum a tentante, incidit in culpam.

Ad argumentum in oppositum dicen-

(1) Non velut ex incerta et conditionata hypothesis, sed firma et solida et demonstrata veritate; cum contrarium sine impietate dici non possit nec de isto sine errore dubitari.

(2) Tam in dæmone qui proprie *tentator* appellatur (Matth. iv), vel is qui *tentat* (1. Thesal. iii, 5), quam in homine. Licet ad pœnam nisi accidentalem non imputetur dæmoni, sed homini.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per ra-

dum, quod de ratione pœnæ est quod noceat agenti in seipso; sed de ratione culpæ est, quod noceat agenti in sua actione. Et sic utrumque sub malo continetur, secundum quod habet rationem nocuenti.

#### ART. VI. — UTRUM HABEAT

PLUS DE RATIONE MALI PœNA QUAM CULPA <sup>3</sup>.

De his etiam l 2, quæst. xix, art. 1, et qu. lxxvi, art. 4, et Sent. ii, dist. 37, quæst. iii, art. 2, et De malo, quæst. i, art. 5.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod habeat plus de ratione mali pœna quam culpa. Culpa enim se habet ad pœnam, ut meritum ad præmium. Sed præmium habet plus de ratione boni quam meritum, cum sit finis ejus. Ergo pœna plus habet de ratione mali quam culpa.

2. Præterea, illud est majus malum quod opponitur majori bono. Sed pœna, sicut dictum est (art. præc.), opponitur bono agentis; culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agens quam actio, videtur quod pejus sit pœna quam culpa.

3. Præterea, ipsa privatio finis, pœna quædam est, quæ dicitur carentia visionis divinæ <sup>4</sup>. Malum autem culpæ est per privationem ordinis ad finem. Ergo pœna est majus malum quam culpa.

Sed *contra*. Sapiens artifex inducit minus malum ad vitandum majus; sicut medicus præcidit membrum ne corrumpatur corpus. Sed Dei sapientia infert pœnam ad vitandam culpam. Ergo culpa est majus malum quam pœna.

CONCLUSIO. — Cum malum culpæ sit hoc ipsum quo mali sumus, cumque a nostra tantummodo voluntate proficiascatur, non autem malum pœnæ; culpam quam pœnam plus de ratione mali habere certum est.

Respondet dicendum quod culpa habet plus de ratione mali quam pœna; et non solum quam pœna sensibilis, quæ consistit in privatione corporalium bonorum, ejusmodi pœnas plures intelligunt, sed etiam universaliter acci-

tionem ostendas merito a Scripturis declaratum quod culpa est pejor quam pœna etiam mortis (Ps. lxxxiii) *Eiegi abjectus esse in domo Dei mei magis quam habitare in tabernaculis peccatorum.* (Rom. ix) *Optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis qui sunt cognati mei secundum carnem.*

(4) Qualis a theologis vocari solet *pœna damni*, quia maximo lucro privatur; ut suo loco explicabitur ex professo cum de pœnis agetur.

piendo pœnam, secundum quod privatio gratiæ vel gloriæ pœnæ quædam sunt. Cujus est duplex ratio. Prima quidem est, quia ex malo culpæ fit aliquis malus, non autem ex malo pœnæ; secundum illud Dionysii <sup>1</sup>: "Puniri non est malum, sed fieri pœna dignum." Et hoc ideo est, quia cum bonum simpliciter consistat in actu et non in potentia, ultimus autem actus est operatio vel usus quarumcumque rerum habitatum; bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione, vel bono usu rerum habitatum <sup>2</sup>. Utimur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus; et ex mala malus. Potest enim qui habet malam voluntatem, etiam bono quod habet male uti, sicut si grammaticus voluntarie incongrue loquatur. Quia ergo ipsa culpa consistit in deordinato actu voluntatis, pœna vero in privatione aliquis eorum quibus utitur voluntas; perfectius habet rationem mali culpa quam pœna. — Secundâ ratio sumi potest ex hoc quod Deus est auctor mali pœnæ, non autem mali culpæ. Cujus ratio est: quia malum pœnæ privat bonum creaturæ; sive accipiatur bonum creaturæ aliquid creatum, sicut cæcitas privat visum; sive sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis divinæ tollitur creaturæ bonum increatum <sup>3</sup>. Malum vero culpæ opponitur proprie bono increato. Contrariatur enim impletioni divinæ voluntatis, et divino amori, quo bonum divinum in seipso amatur, et non solum secundum quod participatur a creaturâ. Sic igitur patet quod culpa habet plus de ratione mali quam pœna.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet culpa terminetur ad pœnam, sicut meritum ad præmium <sup>4</sup>; tamen culpa non intenditur propter pœnam, sicut meri-

tum propter præmium; sed potius e converso pœna inducitur ut vitetur culpa. Et sic culpa est malum pejus quam pœna.

Ad *secundum* dicendum, quod ordo actionis, qui tollitur per culpam, est perfectius bonum agentis, cum sit perfectio secunda, quam bonum quod tollitur per pœnam, quod est perfectio prima.

Ad *tertium* dicendum, quod non est comparatio culpæ ad pœnam sicut finis et ordinis ad finem; quia utrumque potest privari aliquo modo, et per culpam et per pœnam; sed per pœnam quidem secundum quod ipse homo removetur a fine et ab ordine ad finem; per culpam vero, secundum quod ista privatio pertinet ad actionem quæ non ordinatur ad finem debitum <sup>5</sup>.

## QUÆSTIO XLIX.

### DE CAUSA MALI, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter quæritur de causa mali. — Et circa hoc quærentur tria: 1. Utrum bonum possit esse causa mali. — 2. Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. — 3. Utrum sit aliquod summum malum quod sit prima causa omnium malorum.

#### ART. I. — UTRUM BONUM POSSIT ESSE CAUSA MALI <sup>6</sup>.

De his etiam I 2, quæst. LXXV, art. 1, ut et Sent. II, dist. 1, quæst. 1, art. 1 ad 2, et dist. 34, art. 3, et Contra gent. lib. II, cap. 41, ut et lib. III, c. 9 et 10, et De malo, quæst. 1, art. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum non possit esse causa mali. Dicitur enim 7: *Non potest arbor bona malos fructus facere.*

2. Præterea, unum contrariorum non potest esse causa alterius. Malum autem est contrarium bono. Ergo bonum non potest esse causa mali.

3. Præterea, effectus deficiens non pro-

in malam partem sumi possunt; sed non sic nunc sumuntur.

(5) In malo culpæ includitur pœna damni, sicut effectus in causa; culpa separat hominem a Deo separatione quæ unioni charitatis opponitur; pœna vero separatione quæ opponitur fruitioni qua homo bono divino fruitur. Culpa est privatio summi boni, secundum quod in se est summum bonum; pœna damni est privatio summi boni quatenus est bonum creaturæ. Hinc culpa peior est quam pœna.

(6) Hic docet B. Thomas bonum esse causam mali contra Julianum, Pelagianum et manichæos qui duo esse principia admiserant, quorum unum est auctor boni et alterum auctor mali. (7) Matth. VII, 18.

(1) De div. nom. part. IV, circa med. cap. 4.

(2) Intelligendo *bonum simpliciter* pro hujus vitæ statu per comparisonem ad alia omnia bona quæ *bonum* habentem non faciunt. Nam aliqui *bonum simpliciter* secundum absolutam significationem esset in fruitione non in usu; nisi et *usus* large accipiatur ut a fruitione indistinctus.

(3) Objective consideratum, non formaliter. Nam bonum quidem quod per divinam visionem sicut objectum attingitur, increatum est; formale tamen bonum, id est, actus quo attingitur, est aliquid creatum, etc.

(4) Supple, *sicut meritum terminatur ad præmium*. Quamvis meritum quoque ac præmium



cedit nisi a causa deficiente. Sed malum est effectus deficiens. Ergo si causam habeat, habet deficientem. Sed omne deficiens, malum est. Ergo causa mali non est nisi malum.

4. Præterea, Dionysius dicit <sup>1</sup> quod "malum non habet causam. „ Ergo bonum non est causa mali.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>2</sup>: "Non fuit omnino unde oriri posset malum, nisi ex bono. „

**CONCLUSIO.** — Bonum non nisi materialiter, ut videlicet subiectum mali, et ut agens, sed per accidens, est causa mali; non autem ut est forma, vel finis, vel per se agens.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod omne malum aliquid causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem. Non enim grave movetur sursum, nisi ab aliquo impellente; nec agens deficit in sua actione, nisi propter aliquid impedimentum. Esse autem causam non potest convenire nisi bono; quia nihil potest esse causa, nisi inquantum est ens; omne autem ens, inquantum huiusmodi, bonum est. Et si consideremus speciales rationes causarum, agens et forma et finis perfectionem quamdam important, quæ pertinet ad rationem boni. Sed et materia, inquantum est in potentia ad bonum, habet rationem boni. — Et quidem quod bonum sit causa mali per modum causæ materialis <sup>3</sup>, jam ex præmissis patet (quæst. præc., art. 3). Ostensum est enim quod bonum est subiectum mali. Causam autem formalem <sup>4</sup> malum non habet, sed est magis privatio formæ. Et similiter nec causam finalem <sup>5</sup>, sed magis est privatio ordinis ad finem debitum. Non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. Causam autem per modum agentis <sup>6</sup> habet malum; non autem per se, sed

per accidens. — Ad cuius evidentiam sciendum est quod aliter causatur malum in actione, et aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum alicujus principiorum actionis, vel principalis agentis, vel instrumentalis. Sicut defectus in motu animalis potest contingere vel propter debilitatem virtutis motivæ, ut in pueris; vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. Causatur autem malum in re aliqua <sup>7</sup>, quandoque ex virtute agentis, non tamen in proprio effectu agentis; quandoque autem ex defectu ipsius, vel materiæ. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formæ privatio; sicut ad formam ignis sequitur privatio formæ aeris, vel aquæ. Sicut ergo quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam, ita etiam tanto perfectius corrumpit contrarium. Unde malum et corruptio aeris et aquæ est ex perfectione ignis. Sed hoc est per accidens; quia ignis non intendit privare formam aquæ, sed inducere formam propriam; sed hoc faciendo, causat et illud per accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicujus principii, ut dictum est (in ist. art.), vel ex indispotione materiæ <sup>8</sup>, quæ non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono cui per se competit agere. Unde verum est, quod malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>9</sup>, "arborem malam appellat Dominus voluntatem malam; et arborem bonam, voluntatem bonam. „ Ex voluntate autem bona non producit actus moralis malus, cum ex ipsa voluntate bona judicetur actus moralis

(5) Finis habet rationem boni, et id quod est ad finem habet rationem utilis; malum non ex se ordinatur ad bonum, siquidem est privatio debiti ordinis ad finem, neque ad illud est utile.

(6) Id est, habet causam efficientem.

(7) Aut in effectu.

(8) Sic deficit ignis in effectu proprio, sive propter debilitatem illius, si parvus est parvæque activitatis, sive propter indispotionem materiæ quæ est nimium cruda et viridis.

(9) Contra Julianum, lib. I, cap. ult.

(1) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 23.

(2) Contra Julianum, lib. I, cap. 9.

(3) Malum habet causam materialem, nimirum subiectum in quo est; omnis enim privatio est in subiecto.

(4) Quod sic non accipiendum quasi malum non habeat rationem formalem; privatio enim boni debiti est ipsa formalis ratio mali; sed negatur habere aliquid positivum; per quod tanquam per formam constituatur in esse.



bonus. Sed tamen ipse motus malæ voluntatis causatur a creatura rationali quæ bona est. Et sic est causa mali <sup>1</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod bonum non causat illud malum quod est sibi contrarium, sed quoddam aliud; sicut bonitas ignis causat malum aquæ; et homo bonus secundum suam naturam, causat malum actum secundum morem. Et hoc ipsum per accidens est, ut dictum est (in corp. art., quæst. xix, art. 9). Invenitur autem quod etiam unum contrariorum causat aliud per accideos; sicut frigidum exterius ambiens calefacit, inquantum calor retrahitur ad interiora.

Ad *tertium* dicendum, quod malum habet causam deficientem aliter in rebus voluntariis et naturalibus. Agens enim naturale producit effectum suum talem quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco. Et hoc ipsum est quidam defectus ejus. Unde nunquam sequitur malum in effectum, nisi præexistat aliquod aliud malum in agente, vel materia; sicut dictum est (in corp. art.). Sed in rebus voluntariis defectus actionis a voluntate actu deficiente procedit, inquantum non subicit se actu suæ regulæ. Qui tamen defectus non est culpa <sup>2</sup>, sed eum sequitur culpa ex hoc quod cum tali defectu operatur.

Ad *quartum* dicendum, quod malum non habet causam per se, sed per accidens tantum, ut dictum est (in corp. art.).

#### ART. II. — UTRUM SUMMUM BONUM, QUOD EST DEUS, SIT CAUSA MALI <sup>3</sup>.

De his etiam in Sent. iii, dist. 32, quæst. ii, art. 1, et dist. 34, quæst. iii, art. 1 ad 2, et Contra gent. lib. ii, cap. 40, col. 3, ut et lib. iii, cap. 71, et in Joan. ix, et ad Rom. i, lect. 7.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. Dicitur enim <sup>4</sup>: *Ego Dominus, et non est alter Deus; formans lucem, et creans tenebras; faciens pacem, et creans malum*. Et <sup>5</sup>: *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit*.

(1) Malum culpæ ex nostro libero arbitrio quod est defectibile oritur.

(2) Causa mali culpæ est voluntas quæ secundum quod est defectibilis est causa mali in potentia, sed secundum quod actu deficit, dum ratione non attendente ad regulam operatur, est causa mali in actu.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas errores hæreticorum, quorum alii dixerunt malum qualecumque sive culpæ,

2. Præterea, effectus causæ secundæ reducitur in causam primam. Bonum autem est causa mali, ut dictum est (art. præc.). Cum igitur omnis boni causa sit Deus, ut supra ostensum est (quæst. vi, art. 1 et 4), sequitur quod etiam omne malum sit a Deo.

3. Præterea, sicut dicitur <sup>6</sup>: Idem est causa salutis navis et periculi. Sed Deus est causa salutis omnium rerum. Ergo ipse est causa omnis perditionis et mali.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus <sup>7</sup>, quod Deus non est auctor mali, quia non est causa tendendi ad *non esse*.

CONCLUSIO. — Cum summum bonum perfectissimum sit, mali causa esse non potest, nisi per accidens.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (art. præc.), malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, ut ostensum est (quæst. iv). Unde malum quod in defectu actionis <sup>8</sup> consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam. Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit <sup>9</sup>, reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus, quam in voluntariis. Dictum est enim (art. præc.) quod aliquod agens inquantum sua virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est (quæst. xlviii, art. 2, et quæst. xxii, art. 2 ad 2), quod quædam sint quæ deficere possint, et interdum deficiant. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti et quasi per accidens causat corruptiones rerum; secundum illud quod dicitur <sup>10</sup>: *Dominus mortificat et vivificat*. Sed quod dicitur <sup>11</sup> quod *Deus mortem non fecit*, in-

sivo pœnæ non esse a Deo, alii vero voluerunt illum esse auctorem mali culpæ, non tantum permissive, sed etiam effective. (4) Is. xlv, 6.

(5) Amos iii, 6. (6) Phys. lib. ii, text. 30.

(7) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 21.

(8) Illud malum est malum culpæ, et Deus non est auctor istius mali, ut patet ex his verbis (1. Jo. iii): *Qui facit peccatum ex diabolo est*.

(9) Illud malum dicitur a philosophis hodiernis *malum physicum*. (10) 1. Reg. ii, 6. (11) Sap. i, 13.

telligitur quasi per se intentam <sup>1</sup>. Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiæ, qui requirit ut peccatoribus pœna inferatur. Et secundum hoc Deus est auctor mali quod est pœna, non autem mali quod est culpa; ratione supra dicta (in princ. corp.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de malo pœnæ, non autem de malo culpæ.

Ad *secundum* dicendum, quod effectus causæ secundæ deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu: sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente.

Ad *tertium* dicendum, quod submersio navis attribuitur naturæ ut causæ, ex eo quod non agit quod requiritur ad salutem navis. Sed Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem. Unde non est simile.

### ART. III. — UTRUM

SIT UNUM SUMMUM MALUM,  
QUOD SIT CAUSA OMNIS MALI <sup>2</sup>.

De his etiam in 22, qu. CLXXII, art. 6, et Sent. II, dist. 1, quæst. 1, art. 1 ad 1, ut et dist. 34, art. 1 ad 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 13 et 15, et De Potent. quæst. III, art. 6, et Opusc. xv, cap. 16.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod sit unum summum malum quod sit causa omnis mali. Contrariorum enim effectuum contrariæ sunt causæ <sup>3</sup>. Sed in rebus invenitur contrarietas, secundum illud <sup>4</sup>: *Contra malum bonum est, et contra vitam mors: sic et contra virum justum peccator*. Ergo sunt contraria principia; unum boni, et aliud mali.

2. Præterea, si unum contrariorum est in rerum natura, et reliquum, ut dicitur <sup>5</sup>. Sed summum bonum est in rerum natura, quod est causa omnis boni,

(1) Deus non intendit mortem aut allam pœnam per se ac nullo præsupposito, sed tantum præsupposito peccato.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim manichæorum, gnosticorum et aliorum qui dogmatizarunt duo esse prima principia, unum bonorum, aliud ma-

lorum; quod sic damnatum est a concilio Toletano: *Si quis dixerit, vel crediderit, alterum Deum esse prisce legis, alterum Evangelicorum, aut ab altero Deo mundum factum et non ab eo de quo scriptum est: In principio creavit Deus, etc., anathema sit.* (3) Lib. v Politicorum, cap. 8.

ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 2 et 4). Ergo est et summum malum ei oppositum causa omnis mali.

3. Præterea, sicut in rebus invenitur bonum et melius, ita malum et pejus. Sed bonum et melius dicuntur per respectum ad optimum. Ergo malum et pejus dicuntur per respectum ad aliquod summum malum.

4. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad illud quod est per essentiam. Sed res quæ sunt malæ apud nos, non sunt malæ per essentiam, sed per participationem. Ergo est invenire aliquod summum malum quod est causa omnis mali.

5. Præterea, omne quod est per accidens, reducitur ad illud quod est per se. Sed bonum est causa mali per accidens. Ergo oportet ponere aliquod summum malum, quod sit causa malorum per se. Neque potest dici quod malum non habeat causam per se, sed per accidens tantum; quia sequeretur quod malum non esset ut in pluribus, sed ut in paucioribus.

6. Præterea, malum effectus reducitur ad malum causæ; quia effectus deficiens est a causa deficiente, sicut supra dictum est (quæst. XLVIII, art. 1 et 2). Sed non est procedere in infinitum. Ergo oportet ponere unum primum malum quod sit causa omnis mali.

Sed *contra* est, quod summum bonum est causa omnis entis; ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 4). Ergo non potest esse aliquod principium ei oppositum quod sit causa malorum.

CONCLUSIO. — Cum nullum sit per essentiam malum, non datur in rebus aliquod summum malum omnium malorum causa, sicut datur summum bonum omnium bonorum causa.

Respondeo dicendum quod ex prædictis patet (quæst. XLIV, art. 1) non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum. Primo quidem, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum, ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 3 et 4). Nihil autem potest

lorum; quod sic damnatum est a concilio Toletano: *Si quis dixerit, vel crediderit, alterum Deum esse prisce legis, alterum Evangelicorum, aut ab altero Deo mundum factum et non ab eo de quo scriptum est: In principio creavit Deus, etc., anathema sit.* (3) Lib. v Politicorum, cap. 8.

(4) Eccli. xxxiii, 15. (5) De cælo, I, II, text. 19.



esse per suam essentiam malum. Ostensum est enim (quæst. vi, art. 4, et quæst. præc., art. 3) quod omne ens, inquantum est ens, bonum est; et quod malum non est nisi in bono, ut subjecto. Secundo, quia primum bonorum principium est summum et perfectum bonum, quod præhabet in se omnem bonitatem, ut supra ostensum est (quæst. vi, art. 2). Summum autem malum esse non potest; quia, sicut ostensum est (quæst. xlviii, art. 4), etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere. Et sic semper remanente bono, non potest esse aliquid integre et perfecte malum. Propter quod Philosophus dicit <sup>1</sup> quod " si malum integrum sit, seipsum destruet, " quia destructo omni bono quod requiritur ad integritatem mali, subtrahitur etiam ipsum malum, cujus subjectum est bonum. Tertio, quia ratio mali repugnat rationi primi principii; tum quia malum causatur ex bono, ut supra ostensum est (art. 1 et 2), tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens; et sic non potest esse prima causa, quia " causa per accidens est posterior ea quæ est per se, " ut patet <sup>2</sup>. Qui autem posuerunt duo prima principia, unum bonum, et alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua et aliæ extraneæ positiones antiquorum <sup>3</sup> ortum habuerunt; quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suæ naturæ, æstimaverunt naturam illius rei esse malam: puta, si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicujus pauperis. Judicium autem de bonitate alicujus rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare, sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quælibet res suum locum ordinatissime tenet, ut ex dictis patet (quæst. xi, art. 3, et quæst. iv, art. 2). Similiter etiam qui invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas

causas particulares contrarias, nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem. Et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse judicaverunt. Sed cum omnia contraria conveniant in uno communi, necesse est in eis, supra causas contrarias proprias inveniri unam causam communem; sicut supra qualitates contrarias elementorum invenitur virtus corporis cælestis; et similiter supra omnia quæ quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra ostensum est (quæst. ii, art. 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quod contraria conveniunt in genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi. Et ideo, licet habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem <sup>4</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod privatio et habitus nata sunt fieri circa idem. Subjectum autem privationis est ens in potentia, ut dictum est (quæst. xlviii, art. 3). Unde cum malum sit privatio boni, ut ex dictis patet (quæst. xlviii, art. 1, 2 et 3), illi bono opponitur, cui adjungitur potentia; non autem summo bono, quod est actus purus.

Ad *tertium* dicendum, quod unumquodque intenditur secundum propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quædam, ita privatio est quædam remotio. Unde omnis forma, et perfectio, et bonum, per accessum ad terminum perfectum intenditur <sup>5</sup>; privatio autem et malum per recessum a termino. Unde non dicitur malum et pejus per accessum ad summum malum, sicut dicitur bonum et melius per accessum ad summum bonum.

Ad *quartum* dicendum, quod nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis <sup>6</sup>. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum.

Ad *quintum* dicendum, quod malum non potest habere causam nisi per accidens, ut supra ostensum est (art. 1 huj. quæst.). Unde impossibile est fieri reductionem ad aliquid quod sit per se

(1) Eth. lib. iv, cap. 5.

(2) Phys. lib. ii, text. 66.

(3) Philosophorum nempe qui et hæreticorum patres vel patriarchæ olim appellati.

(4) Quæ est productiva omnium, etiam contrariorum.

(5) Id est suscipit gradum intensiorem vel majorem prout fit propinquior illi termino; sicut e contrario fit privatio major prout ab eodem longius distat.

(6) Per privationem participationis alicujus boni.



causa mali. Quod autem dicitur quod malum est ut in pluribus, simpliciter falsum est. Nam generabilia et corruptibilia, in quibus solum contingit esse malum naturæ, sunt modica pars totius universi. Et iterum in unaquaque specie defectus naturæ accidit, ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse, ut in pluribus; quia bonum hominis secundum sensum corporis, non est bonum hominis, inquantum homo, sed secundum rationem: plures autem sequuntur sensum quam rationem.

Ad sextum dicendum, quod in causis mali non est procedere in infinitum; sed est reducere omnia mala in aliquam causam bonam, ex qua sequitur malum per accideus.

## QUÆSTIO L.

DE

### SUBSTANTIA ANGELORUM ABSOLUTE, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Post hæc considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturæ. Et 1. De creatura pure spirituali, quæ in Scriptura sacra angelus nominatur. — 2. De creatura pure corporali. — 3. De creatura composita ex corporali et spirituali, quæ est homo. — Circa angelos vero considerandum est: 1. De his quæ pertinent ad eorum substantiam. — 2. De his quæ pertinent ad eorum intellectum. — 3. De his quæ pertinent ad eorum voluntatem. — 4. De his quæ pertinent ad eorum creationem. De substantia autem eorum considerandum est et absolute, et per comparisonem ad corporalia. Circa substantiam vero eorum absolute quinque queruntur: 1. Utrum sit aliqua creatura omnino spiritualis, et penitus incorporea. — 2. Supposito quod angelus sit talis, queritur utrum sit compositus ex materia et forma. — 3. Queritur de multitudine eorum. — 4. De differentia ipsorum ad invicem. — 5. De immortalitate seu incorruptibilitate ipsorum.

#### ART. I. — UTRUM ANGELUS SIT OMNINO INCORPOREUS <sup>1</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 49 et 50, et De potent. quæst. VI, art. 7, et De spiritualibus creaturis, art. 5, et Opusc. II, cap. 74, et Opusc. XV, cap. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non sit omnino incorporeus. Illud enim quod est incorporeum

(1) Id est, loquendo universim de ipso mundo, malum invenitur in paucioribus; sed non ita se res habet, si agatur de genere humano.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimis errorem sadducæorum de quibus (Act. XXIII) habetur quod dixerunt non esse resurrectionem mortuorum, neque angelum, neque spiritum; quod sic damnatum est a papa

solum quoad nos et non quoad Deum, non est incorporeum simpliciter. Sed Damascenus dicit <sup>3</sup> quod "angelus incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos; sed comparatus ad Deum corporeus et materialis invenitur." Non ergo est incorporeus simpliciter.

2. Præterea, nihil movetur nisi corpus, ut probatur <sup>4</sup>. Sed Damascenus dicit <sup>5</sup> quod "angelus est substantia intellectualis semper mobilis." Angelus ergo est substantia corporea.

3. Præterea, Ambrosius dicit <sup>6</sup>: "Omnis creatura certis suæ naturæ circumscripta est limitibus." Circumscribi autem proprium est corporum. Ergo omnis creatura est corporea. Angeli autem sunt Dei creaturæ, ut patet Psal. CXLVIII, 2: *Laudate Dominum, omnes angeli ejus.* Et postea subditur: *Quoniam ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt.* Ergo angeli sunt corporei.

Sed contra est, quod dicitur <sup>7</sup>: *Qui facit angelos suos spiritus.*

CONCLUSIO. — Cum necessarium sit universum assimilari Deo, qui est agens per intellectum et voluntatem, oportuit inter creaturas reperiri aliquas pure intellectuales et incorporeas.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod præcipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum; sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem, ut supra ostensum est (quæst. XIV, art. 8 et 9, et quæst. XIX, art. 4). Unde ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquæ creaturæ intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicujus virtutis corporeæ, quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Unde necesse est ponere, ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura. Antiqui

Innocentio III in concilio generali apud Lateranum celebrato: *Firmiter credimus quod unus Deus.... ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, corporalem et spirituales, angelicam scilicet et mundanam.*

(3) De fid. orth. lib. II, cap. 3. (4) Phys. I, VI, text. 32. (5) Loc. c. (6) De Spiritu S. lib. I, c. 7.

(7) Psal. CIII, 4.

autem, ignorantes vim intelligendi, et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse existimaverunt in mundo, nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, existimaverunt quod nullum ens esset nisi corpus, ut Philosophus dicit <sup>1</sup>. Et ex his processit sadducæorum error, dicentium non esse spiritum <sup>2</sup>. Sed hoc ipsum quod intellectus est altior sensu, rationabiliter <sup>3</sup> ostendit esse aliquas res incorporeas a solo intellectu comprehensibiles.

Ad *primum* ergo dicendum, quod substantiæ incorporeæ medium sunt inter Deum et creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad unum extremum, videtur alterum extremum; sicut tepidum comparatum calido videtur frigidum. Et hac ratione dicitur quod angeli Deo comparati, sunt materiales et corporei, non quod in eis sit aliquid de natura corporea <sup>4</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod motus ibi accipitur <sup>5</sup>, prout intelligere et velle motus quidam dicuntur. Dicitur ergo angelus substantia semper mobilis; quia semper est actu intelligens, non quandoque actu et quandoque potentia, sicut nos. Unde patet quod ratio procedit ex æquivoco.

Ad *tertium* dicendum, quod circumscribi terminis localibus est proprium corporum; sed circumscribi terminis essentialibus <sup>6</sup> est commune cuilibet creaturæ tam temporali quam spirituali. Unde dicit Ambrosius <sup>7</sup> quod "licet quædam locis corporalibus non contineantur, circumscriptione tamen substantiæ non carent."

(1) Physic. lib. iv, text. 52 et 57.

(2) Act. xxiii, 8.

(3) Rationabiliter, sed non efficaciter aut de necessitate. Nam angelorum existentia demonstrari potest per aliquam rationem naturalem probabiliter, sed non demonstrative.

(4) Ita intelligenda sunt verba quæ in quibusdam Patribus leguntur. Cf. Petavium, De angelis, lib. i, cap. 2 et 3.

(5) Non pro motu physico proprio dicto, sed pro actionis principio quodcumque sit.

(6) Id est, habere essentiam finitam.

(7) De Spiritu sancto, lib. i, cap. 7.

(8) Quamvis ex dictis manifeste sequatur angelos non constare aliqua materia; voluit tamen S. Doctor hunc articulum specialiter proponere, tum ut Avicbronis opinionem refelleret dicentis eandem esse materiam spirituum et corporalium; tum propter eos ethnicos de quibus agunt Greg. Nazianz. (Orat. xxxiv),

## ART. II. — UTRUM ANGELUS

SIT COMPOSITUS EX MATERIA ET FORMA <sup>8</sup>.

De his etiam Sent. ii, dist. 8, quæst. v, art. 1, et Cont. gent. lib. i, cap. 43 et 50, et De spiritualibus creaturis, art. 1, et quodl. ix, art. 6, et Opusc. iii, cap. 74 et 95, et Opusc. xv, cap. 3, 5, 6, 7, 8 et 18, et Opusc. xxx, cap. i, et Opusc. xlii, cap. 4 et 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus sit compositus ex materia et forma. Omne enim quod continetur sub aliquo genere, est compositum ex genere et differentia, quæ adveniens generi constituit speciem. Sed genus sumitur ex materia, differentia vero ex forma, ut patet <sup>9</sup>. Ergo omne quod est in genere, est compositum ex materia et forma. Sed angelus est in genere substantiæ. Ergo est compositus ex materia et forma.

2. Præterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur et materia. Proprietates autem materiæ sunt recipere et substare. Unde dicit Boetius <sup>10</sup> quod "forma simplex subjectum esse non potest." Hoc autem invenitur in angelo. Ergo angelus est compositus ex materia et forma.

3. Præterea, forma est actus <sup>11</sup>. Quod ergo est forma tantum, est actus purus. Sed angelus non est actus purus; hoc enim solius Dei est. Ergo non est forma tantum, sed habet formam in materia.

4. Præterea, forma proprie limitatur et finitur per materiam. Forma ergo quæ non est in materia, est forma infinita. Sed forma angeli non est infinita; quia omnis creatura finita est. Ergo forma angeli est in materia.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit <sup>12</sup> quod "primæ creaturæ sicut incorporeales, ita et immateriales intelliguntur."

CONCLUSIO. — Errant qui angelos ex materia et forma compositos esse affirmant.

Respondeo dicendum quod quidam ponunt angelos esse compositos ex materia et forma. Et hanc opinionem astruere nititur Avicbron, in libro *Fontis vite*. Supponit enim quod quæcumque distinguuntur secundum intellectum et Jo. Damasc. (De fid. orth. lib. i, cap. 4), qui docebant esse aliquod corpus materiæ experts, quod quantum vocabant et in orbem volubile.

(9) Met. lib. xiii, text. 6.

(10) De Trin. (11) De anima, lib. ii, text. 2.

(12) De div. nom. cap. 4.



etum, sint etiam in rebus distincta. In substantia autem incorporea intellectus apprehendit aliquid per quod distinguitur a substantia corporea, et aliquid per quod cum ea convenit. Unde ex hoc vult concludere quod illud per quod differt substantia incorporea a corporea, sit ei quasi forma; et illud quod subicitur huic formæ distinguenti quasi commune<sup>1</sup>, sit materia ejus. Et propter hoc ponit quod eadem est materia universalis spiritualium et corporalium; ut intelligatur quod forma incorporeæ substantiæ sic sit impressa in materia spiritualium, sicut forma quantitatis est impressa in materia corporalium. Sed primo aspectu apparet esse impossibile unam esse materiam spiritualium et corporalium. Non enim est possibile quod forma spiritualis et corporalis recipiatur in una parte materiæ; quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis. Unde relinquitur quod alia pars materiæ sit quæ recipit formam corporalem, et alia quæ recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non contingit, nisi secundum quod intelligitur sub quantitate; qua remota remanet substantia indivisibilis, ut dicitur<sup>2</sup>. Sic igitur relinquitur quod materia spiritualium sit substantia subiecta quantitati; quod est impossibile. Impossibile est ergo quod una sit materia corporalium et spiritualium. — Sed adhuc ulterius impossibile est quod substantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cujuslibet rei est secundum modum substantiæ ejus. Intelligere autem est operatio penitus immaterialis: quod ex ejus objecto apparet, a quo actus quilibet recipit speciem et rationem. Sic enim unumquodque intelligitur inquantum a materia abstrahitur; quia formæ in materia sunt individuales formæ, quas intellectus non apprehendit secundum quod hujusmodi. Unde relinquitur quod substantia intellectualis est omnino immaterialis<sup>3</sup>. — Non est autem necessarium quod ea quæ distinguuntur secundum intelle-

etum, sint distincta in rebus; quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum. Unde res materiales, quæ sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro, quam sint in seipsis. Substantiæ autem angelicæ sunt supra intellectum nostrum. Unde intellectus noster non potest attingere ad apprehendendum eas secundum quod sunt in seipsis; sed per modum suum, secundum quod apprehendit res compositas. Et sic etiam apprehendit Deum, ut dictum est (quæst. III, art. 3 ad 1).

Ad primum ergo dicendum, quod differentia est quæ constituit speciem. Unumquodque autem constituitur in specie, secundum quod determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus; quia "species rerum sunt sicut numeri," qui differunt per additionem et subtractionem unitatis; ut dicitur<sup>4</sup>. In rebus autem materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma; et aliud quod determinatur, scilicet materia. Unde ab alio sumitur genus, et ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans et determinatum; sed unaquæque earum secundum seipsam tenet determinatum gradum in entibus. Et ideo genus et differentia in eis non accipitur secundum aliud et aliud, sed secundum unum et idem; quæ tamen differunt secundum considerationem nostram<sup>5</sup>: inquantum enim intellectus noster considerat illam rem ut indeterminate, accipitur in eis ratio generis; inquantum vero considerat ut determinate, accipitur ratio differentiæ.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa ponitur in libro *Fontis vitæ*. Et esset necessaria, si idem esset modus quo recipit intellectus, et quo recipit materia. Sed hoc patet esse falsum. Materia enim recipit formam, ut secundum ipsam constituitur in esse alicujus speciei; vel aeris, vel ignis, vel cujuscunque alterius. Sic autem intellectus non recipit formam; alioquin verificaretur

(1) Vel transposita constructione, quod huic formæ distinguenti subicitur quasi commune, hoc est utrique substantiæ, incorporeæ vel corporeæ, sub una ratione communi conveniens.

(2) Phys. lib. I, text. 15.

(3) Non ex hac ratione existimandum est, sequi, quod nec homines sint ex materia compositi; quia eorum operatio propria non est in-

telligere, nisi per ratiocinationem et discursum qui a sensibus ortum habet.

(4) Met. lib. VIII, text. 10.

(5) Genus sumitur ab essentia, inquantum ipsa consideratur ut quiddam commune; et differentia ab eadem inquantum consideratur ut ad certam speciem determinata.



opinio Empedoclis <sup>1</sup>, qui posuit quod terram terra cognoscimus, et ignem igne. Sed forma intelligibilis est in intellectu secundum ipsam rationem formæ <sup>2</sup>; sic enim cognoscitur ab intellectu. Unde talis receptio non est receptio materiæ, sed est receptio substantiæ immaterialis.

Ad *tertium* dicendum, quod licet in angelo non sit compositio formæ et materiæ, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formæ et materiæ, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus ejus. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse, sicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formæ ad ipsum esse, ut potentiæ ad actum. Et talis compositio intelligenda est in angelis <sup>3</sup>. Et hoc est quod a quibusdam dicitur, quod angelus est compositus ex *quo est* et *quod est*; vel ex *esse* et *quod est*, ut Boetius dicit. Nam *quod est*, est ipsa forma subsistens: ipsum autem *esse* est quo substantia est; sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud *esse* et *quod est*, ut supra ostensum est (q. III, art. 4). Unde solus Deus est actus purus.

Ad *quartum* dicendum, quod omnis creatura est finita simpliciter, inquantum esse ejus non est absolute subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam. Creaturæ autem materiales habent infinitatem ex parte materiæ <sup>4</sup>,

sed finitatem ex parte formæ, quæ limitatur per materiam in qua recipitur. Substantiæ autem immateriales creatæ, sunt finitæ secundum suum esse, sed infinitæ secundum quod earum formæ non sunt receptæ in alio: sicut si diceremus albedinem separatam existentem esse infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subjectum; esse tamen ejus esset finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in libro *De Causis* <sup>5</sup>, quod "intelligentia est finita superius, " <sup>6</sup> inquantum scilicet recipit esse a suo superiori, sed est infinita inferius <sup>7</sup>, inquantum non recipitur in aliqua materia.

### ART. III. — UTRUM ANGELI

SINT IN ALIQUO MAGNO NUMERO <sup>8</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. 3, quæst. 1, art. 3, et Cont. gent. lib. II, cap. 91 et 92, et De potent. quæst. VI, art. 6, et Opusc. XV, cap. 2, 3, 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non sint in aliquo magno numero. Numerus enim est species quantitatis, et sequitur divisionem continui; hoc autem non potest esse in angelis, cum sint incorporei, ut supra ostensum est (art. 1 huj. quæst.). Ergo angeli non possunt esse in aliquo magno numero.

2. Præterea, quanto aliquid est magis propinquum uni, tanto minus est multiplicatum; ut in numeris apparet. Natura autem angelica inter alias naturas creatas est Deo propinquior. Cum ergo Deus sit maxime unus, videtur quod in natura angelica inveniatur minimum de multitudine.

3. Præterea, proprius effectus separatæ substantiarum videtur esse motus corporum cælestium. Sed motus corporum cælestium sunt secundum aliquem determinatum numerum paucum qui a nobis apprehendi potest. Ergo

(1) De an. lib. I, text. 26.

(2) Sensus hujus loci est quod species intelligibilis sit in intellectu secundum omnem illam amplitudinem, universalitatem et illuminationem quæ illi secundum seipsam convenire potest; v. g. species equina quæ non est ex se limitata ad repræsentandum hunc individuum equum, remanet in intellectu sic indeterminata ad repræsentandum quemlibet equum.

(3) Invenitur in eis, ait B. Thomas (Cont. gnost. lib. II, cap. 42), aliqua compositio ex eo quod non est idem in eis esse et quod est; sive essentia vel natura et suppositum. Non sunt suum esse, id est, in eis possibilitas ab existentia discernitur.

(4) Propter illius potentialitatem secundum se indifferentem ad omnes formas.

(5) Prop. XVI.

(6) Per respectum ad aliquid superius, nimirum ad Deum, a quo tanquam a superiori recipit suum esse.

(7) Per respectum ad materiam quæ est angelis inferior et per quam non limitatur.

(8) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem convincas hæresim Algazelis dicentis: angelos esse tantum decem; item Aristotelis dicentis angelos esse solum tot quot sunt orbis, qui sunt quadraginta, vel quinquaginta; quod his Scripturarum auctoritatibus adversatur (Dan. VIII, 10): *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei* (Apoc. V) *Audivi vocem angelorum multorum, et erat numerus eorum millia millium, etc.*

angeli non sunt in majori multitudine quam motus corporum cælestium.

4. Præterea, Dionysius dicit <sup>1</sup> quod "propter radios divinæ bonitatis subsistunt intelligibiles et intellectuales omnes substantiæ." Sed radius non multiplicatur, nisi secundum diversitatem recipientium. Non autem potest dici quod materia sit receptiva intelligibilis radii; cum substantiæ intellectuales sint immateriales, ut supra ostensum est (art. 2). Ergo videtur quod multiplicatio substantiarum intellectualium non possit esse nisi secundum exigentiam primorum corporum, scilicet cælestium, ut ad ea quodam modo processus prædictorum radiorum terminetur. Et sic idem quod prius.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>2</sup>: *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.*

CONCLUSIO. — Angeli, cum longe perfectiores sint corporalibus creaturis, in quadam maxima multitudine sunt, omnem materialem multitudinem excedentes.

Respondeo dicendum quod circa numerum substantiarum separatarum diversi diversis viis processerunt. Plato enim posuit, ut refert Aristoteles <sup>3</sup>, substantias separatas esse species rerum sensibilium; utpote si poneremus ipsam naturam humanam esse separatam. Et secundum hoc oportebat dicere, quod substantiæ separatæ sint secundum numerum specierum sensibilium. Sed hanc positionem improbat Aristoteles <sup>4</sup> eo quod materia est de ratione specierum sensibilium. Unde substantiæ separatæ non possunt esse species exemplares horum sensibilium. Posuit tamen Aristoteles <sup>5</sup> quod illæ naturæ perfectiores habent ordinem ad sensibilia ista secundum rationem moventis et finis. Et ideo secundum numerum primorum motuum conatus est adinvenire numerum substantiarum separatarum. Sed quia hoc videtur repugnare documentis sacræ Scripturæ, Rabbi Moyses Judæus <sup>6</sup>, volens utrumque concordare, posuit quod

angeli, secundum quod dicuntur substantiæ immateriales, multiplicantur secundum numerum motuum corporum cælestium, secundum Aristotelem <sup>7</sup>. Sed posuit ad salvandam Scripturam quod angeli in Scripturis dicuntur etiam homines divina annuntiantes: et iterum, virtutes rerum naturalium, quæ Dei omnipotentiam manifestant. Sed hoc est alienum a consuetudine Scripturæ, quod virtutes rerum irrationalium angeli nominentur. — Unde dicendum est quod etiam angeli, secundum quod sunt immateriales substantiæ, in quadam multitudine maxima sunt omnem materialem multitudinem excedentes. Et hoc est quod dicit Dionysius <sup>8</sup>: "Multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam et constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem." Et hujus ratio est, quia cum perfectio universi sit illud quod præcipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in majori excessu sunt creata a Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in rebus incorporeis potest attendi excessus secundum multitudinem. Videmus autem quod corpora incorruptibilia, quæ sunt perfectiora inter corpora, excedunt quasi incomparabiliter secundum magnitudinem corpora corruptibilia; nam tota sphaera activorum et passivorum est aliquid modicum respectu corporum cælestium. Unde rationabile est quod substantiæ immateriales excedant secundum multitudinem substantias materiales <sup>9</sup>, quasi incomparabiliter.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in angelis non est numerus, qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui; sed causatus ex distinctione formarum, prout multitudo est de transcendens, ut supra dictum est (quæst. xi, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quod ex hoc quod natura angelica est Deo propinqua, oportet quod habeat minimum de

(1) De div. nom. cap. 4. (2) Dan. vii, 10.

(3) Met. lib. i, text. 6. (4) Met. i, text. 31.

(5) Met. lib. xii, text. 43.

(6) Nempe Moyses, qui Maimonides, id est filius Maimonis appellatur: sic autem ille, l. i Directorii perplexorum (cap. 4 et 6).

(7) Loc. præc. cit.

(8) De cæl. hierarch. cap. 14.

(9) Hoc intelligendum est, secundum probabiliorem interpretationem Ferretii et Cajetani et communius aliorum, de substantiis materialibus quoad species tantum et non quoad individua. Non enim credibile est, ait Billuart, quod numerus angelorum excedat arenas maris, guttas aquæ, pulverem terræ, grana frumentorum, folia arborum et innumera alia.



multitudine in sui compositione <sup>1</sup>, non autem ita quod in paucis salvetur.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa est Aristotelis <sup>2</sup>. Et ex necessitate concluderet, si substantiæ separatæ essent propter substantias corporales. Sic enim frustra essent immateriales substantiæ, nisi ex eis aliquis motus in rebus corporalibus appareret. Non est autem hoc verum, quod substantiæ immateriales sint propter corporales, quia finis nobilior est his quæ sunt ad finem. Unde etiam Aristoteles dicit <sup>3</sup>, quod hæc ratio non est necessaria, sed probabilis. Coactus autem fuit hac ratione uti, quia ad cognoscendum intelligibilia non possumus pervenire, nisi per sensibilia.

Ad *quartum* dicendum, quod ratio illa procedit secundum opinionem eorum qui causam distinctionis rerum ponebant esse materiam. Hoc autem improbatum est (quæst. XLVII, art. 1). Unde multiplicatio angelorum neque secundum materiam, neque secundum corpora est accipienda; sed secundum divinam sapientiam diversos ordines immaterialium substantiarum excogitantem.

#### ART. IV. — UTRUM ANGELI DIFFERANT SPECIE <sup>4</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. 3, quæst. 1, art. 4, et Cent. gent. lib. II, cap. 91, 92, 93, art. 4, et De spiritualibus creaturis, art. 9, et Opusc. XXIX, lect. 6, et lect. 9, seu cap. 3, et Opusc. XXXII, cap. 161.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non differant specie. Cum enim differentia sit nobilior genere, quæcumque conveniunt secundum id quod est nobilissimum in eis, conveniunt in ultima differentia constitutiva; et ita sunt eadem secundum speciem. Sed omnes angeli conveniunt in eo quod est nobilissimum in eis; scilicet in intellectualitate. Ergo omnes angeli sunt unius speciei.

2. Præterea, magis et minus non di-

(1) Hinc angeli post Deum debent esse in natura sua simplicissimi, sed non sequitur eos esse in numero suppositorum paucissimos.

(2) Met. lib. XII, text. 44 (3) Ibidem.

(4) S. Doctor docet omnes angelos specie differre; sed hæc doctrina non est certa. Inter Patres quidam existimant angelos qui ejusdem sunt ordinis esse ejusdem naturæ; alii vero omnes omnino ejusdem speciei esse affirmant, ut Basiliius (Cont. Eunom. lib. III). Maximus (in Comment. sup. Dionys.); alii denique probabiliter docent aliquos angelos specie differre, aliquos solo numero, ut Bonaventura, Scotus, Durandus et alii.

versificant speciem. Sed angeli non videntur differre ab invicem nisi secundum magis et minus; prout scilicet unus alio est simplicior <sup>5</sup>, et perspicacior intellectus. Ergo angeli non differunt specie.

3. Præterea, anima et angelus ex opposito dividuntur. Sed omnes animæ sunt unius speciei. Ergo et angeli.

4. Præterea, quanto aliquid est perfectius in natura, tanto magis debet multiplicari. Hoc autem non esset, si in una specie esset unum tantum individuum. Ergo multi angeli sunt unius speciei.

Sed *contra* est, quod in his quæ sunt unius speciei, non est invenire prius et posterius; ut dicitur <sup>6</sup>. Sed in angelis etiam unius ordinis sunt primi, et medii, et ultimi; ut dicit Dionysius <sup>7</sup>. Ergo angeli non sunt ejusdem speciei.

CONCLUSIO. — Cum omnes spirituales substantiæ ex materia et forma compositæ non sint, ejusdem non sunt speciei.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt omnes substantias spirituales esse unius speciei, etiam animas. Alii vero, quod omnes angeli sunt unius speciei, sed non animæ. Quidam vero, quod omnes angeli unius hierarchiæ, aut etiam unius ordinis. Sed hoc est impossibile. Ea enim quæ conveniunt specie, et differunt numero, conveniunt in forma; sed distinguuntur materialiter. Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est supra (art. 2), sequitur quod impossibile sit esse duos angelos unius speciei <sup>8</sup>; sicut etiam impossibile esset dicere quod essent plures albedines separatæ, aut plures humanitates; cum albedines non sint plures, nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis. — Si tamen angeli haberent materiam, nec sic posset esse plures angeli unius speciei.

(5) Vel a compositione remotior propter accessum propiorem ad unitatem seu ad unum, ut articulo præcedenti indicatum est.

(6) Met. lib. III, text. 2.

(7) Hierarch. aug. cap. 10.

(8) Constat apud omnes S. Doctorem sentire quod nec sint, nec esse possint de potentia Dei ordinaria plures angeli numero distincti intra eandem speciem, sed quidam etiam ex thomistis inter quos Capreolus, Bannes, Sylvius et alii existimant noluisse id esse impossibile de potentia absoluta; communius tamen thomistæ oppositum tenent.



Sic enim oporteret quod principium distinctionis unius ab alio esset materia; non quidem secundum divisionem quantitatis, cum sint incorporei, sed secundum diversitatem potentiarum: quæ quidem diversitas materiæ causat diversitatem non solum speciei, sed etiam generis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato, et proprium communi; non autem sicut alia et alia natura. Alioquin oporteret quod omnia animalia irrationalia essent unius speciei; vel quod esset in eis aliqua alia perfectior forma, quam anima sensibilis. Differunt ergo specie animalia irrationalia secundum diversos gradus determinatos naturæ sensitivæ: et similiter omnes angeli differunt specie secundum diversos gradus naturæ intellectivæ.

Ad *secundum* dicendum, quod magis et minus, secundum quod causantur ex intensione et remissione unius formæ, non diversificant speciem <sup>1</sup>, sed secundum quod causantur ex formis diversorum graduum, sic diversificant speciem; sicut si dicamus quod ignis est perfectior aere. Et hoc modo angeli diversificantur secundum magis et minus.

Ad *tertium* dicendum, quod bonum speciei præponderat bono individui. Unde multo melius est quod multiplicentur species in angelis, quam quod multiplicentur individua in una specie.

Ad *quartum* dicendum, quod multiplicatio secundum numerum, cum in infinitum protendi possit, non intenditur ab agente, sed sola multiplicatio secundum speciem, ut supra dictum est (quæst. XLVII, art. 2). Unde perfectio naturæ angelicæ requirit multiplicationem specierum, non autem multiplicationem individuorum in una specie.

(1) Sicut aqua dicitur magis aut minus calida secundum quod magis vel minus participat de calore.

(2) Nomina *mortalis* et *immortalis* trifariam apud Patres accipiuntur. Nam quod mutabile est et alio atque alio modo afficitur, id mortale dicitur; etsi nunquam occidat. Ita sentit S. Joannes Damascenus. Idem mortale dicitur quod divina vi saltem potest in nihilum redigi, et in eo sensu accipienda sunt verba S. Irenæi, S. Justini, S. Cyrilli et aliorum Patrum cum de angelis loquantur. Mortale etiam dicitur quod est per se corruptibile. S. Thomas docet angelos esse mortales in primo et secundo sensu, sed eos esse immortales in ultimo sensu demonstrat.

# ART. V. — UTRUM ANGELI SINT INCORRUPTIBILES <sup>2</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. 3, quæst. I, art. 1, et dist. 7, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. II cap. 54 et 91, et De potent. quæst. V, art. 3 et 4, et Opusc. IX, cap. 48.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non sint incorruptibiles. Dicit enim Damascenus <sup>3</sup> de angelo, quod est "substantia intellectualis, gratia et non natura, immortalitatem suscipiens."

2. Præterea, Plato dicit in Timæo: "O dii deorum, quorum opifex idem paterque ego. Opera siquidem vos mea, dissolubilia natura, me tamen ita volente indissolubilia." Hos autem deos non aliud quam angelos intelligere potest. Ergo angeli natura sua sunt corruptibiles.

3. Præterea, secundum Gregorium <sup>4</sup>: "Omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus Omnipotentis conservaret." Sed quod in nihilum redigi potest, est corruptibile. Ergo cum angeli sint a Deo facti, videtur quod sint corruptibiles secundum suam naturam.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit <sup>5</sup> quod "intellectuales substantiæ vitam habent indeficientem; ab universa corruptione, morte et materia, et generatione mundæ existentes."

CONCLUSIO. — Quævis substantia intellectualis, et angeli, cum simplices sint, incorruptibiles sunt secundum suam naturam.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere angelos secundum suam naturam esse incorruptibiles. Cujus ratio est quia nihil corrumpitur nisi per hoc quod forma ejus a materia separatur. Unde cum angelus sit ipsa forma subsistens, ut ex dictis patet (art. 1 et 2), impossibile est quod ejus substantia sit corruptibilis. Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest: ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum seipsum; sed æneus circulus potest amittere rotunditatem, per hoc quod circularis figura separatur ab ære. Esse autem secundum se competit formæ: unumquodque enim est ens actu secundum quod

(3) Lib. II, cap. 3. (4) Mor. lib. XVI, cap. 16.

(5) De div. nom. cap. 4.

habet formam. Materia vero est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu, per hoc quod forma separatur a materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut in angelis, ut dictum est (loc. prox. cit.), non potest amittere esse. Ipsa igitur immaterialitas angeli est ratio quare angelus est incorruptibilis secundum suam naturam. — Et hujus incorruptibilitatis signum accipi potest ex ejus intellectuali operatione. Quia enim unumquodque operatur secundum quod est actu, operatio rei indicat modum esse ipsius. Species autem et ratio operationis ex objecto comprehenditur. Objectum autem intelligibile, cum sit supra tempus, est sempiternum. Unde omnis substantia intellectualis est incorruptibilis secundum suam naturam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Damascenus accipit immortalitatem perfectam, quæ includit omnimodam immutabilitatem; quia "omnis mutatio est quædam mors," ut Augustinus dicit <sup>1</sup>. Perfectam autem immutabilitatem angeli nonnisi per gratiam <sup>2</sup> assequuntur, ut infra patebit (quæst. LXII, art. 2 et 8).

Ad *secundum* dicendum, quod Plato per deos intelligit corpora cælestia, quæ existimabat esse ex elementis composita. Et ideo secundum suam naturam erant dissolubilia, sed voluntate divina semper conservantur in esse.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XLIV, art. 1 ad 2), quoddam necessarium est quod habet causam suæ necessitatis. Unde non repugnat necessario nec incorruptibili, quod esse ejus dependeat ab alio, sicut a causa. Per hoc ergo quod dicitur, quod omnia deciderent in nihilum, nisi continerentur a Deo, et etiam angeli; non datur intelligi quod in angelis sit aliquid corruptionis principium; sed quod esse angeli dependeat a Deo sicut a causa. Non autem dicitur aliquid esse corruptibile, per hoc quod Deus possit

illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem; sed per hoc quod in seipso aliquid principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiæ.

## QUESTIO LI.

### DE COMPARATIONE ANGELORUM

#### AD CORPORA,

#### IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de angelis per comparisonem ad corporalia. Et 1. De comparisonem angelorum ad corpora. — 2. De comparisonem angelorum ad loca corporalia. — 3. De comparisonem angelorum ad motum localem. — Circa primum quærentur tria: 1. Utrum angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. — 2. Utrum assumant corpora. — 3. Utrum in corporibus assumptis exerceant opera vite.

#### ART. I. — UTRUM

##### ANGELI HABEANT CORPORA NATURALITER SIBI UNITA <sup>3</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. 8, art. 1, et Cont. gent. II, cap. 49, 50 et 51, et De potent. qu. VI, art. 6, et De malo, quæst. XVI, art. 1, et De spiritualibus creat. art. 5, et Opusc. II, cap. 75, et Opusc. XV, cap. 18.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. Dicit enim Origenes <sup>4</sup>: "Soli Dei, id est, Patris, et Filii, et Spiritus sancti, naturæ illud proprium est, ut sine materiali substantia et absque ulla corporeæ adjectionis societate intelligatur existere." Bernardus etiam dicit <sup>5</sup>: "Demus Deo soli sicut immortalitatem, sic incorporeitatem; cujus natura sola neque propter se, neque propter aliud, solatio indiget instrumenti corporei. Liqueat autem omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio." Augustinus etiam dicit <sup>6</sup>: "Dæmones aerea dicuntur animalia, quia corporum aëreorum natura vigent." Eadem autem est natura dæmonis et angeli. Ergo angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Præterea, Gregorius <sup>7</sup> nominat angelum rationale animal. Omne autem animal componitur ex corpore et anima. Ergo angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

Dominicus Bannes, Valentia et alii existimant hinc non efficaciter colligi quod ex fide sit angelos esse spirituales; sed nihilominus, si quis contrarium assereret, illud foret plus quam temerarium. (4) Periarch. lib. I, cap. 6.

(5) Super Cant. hom. VI.

(6) Super Gen. ad litt. lib. III, cap. 10.

(7) Hom. Epiphaniæ, hom. X in Evang.

(1) Cont. Maxim. lib. III, cap. 12.

(2) Per gratiam ibi non intelligitur beneficium aliquid ordinis supernaturalis, sed liberale Dei donum et influxum quo omnes creaturæ indigent.

(3) Patres concilii Lateranensis, sub Innocentio III, definierunt Deum ab initio temporis utramque de nihilo condidisse naturam, corporalem et spirituales, angelicam scilicet et mundanam.



3. Præterea, perfectior est vita in angelis quam in animabus. Sed anima non solum vivit, sed etiam vivificat corpus. Ergo angeli vivificant corpora naturaliter sibi unita.

Sed *contra* est, quod dicit Dionysius <sup>1</sup> quod " angeli sicut incorporeales intelliguntur, ita et immateriales. "

CONCLUSIO. — Substantiæ intellectuales et angeli, cum non suscipiant scientiam a sensibilibus, non habent corpora sibi naturaliter unita.

Respondeo dicendum quod angeli non habent corpora sibi naturaliter unita. Quod enim accidit alicui naturæ, non invenitur universaliter in natura illa; sicut habere alas, quia non est de ratione animalis, non convenit omni animali. Cum autem intelligere non sit actus corporis, nec alicujus virtutis corporeæ, ut infra patebit (quæst. lxxv, art. 2), habere corpus unitum non est de ratione substantiæ intellectualis in quantum hujusmodi; sed accidit alicui substantiæ intellectuali, propter aliquid aliud; sicut humanæ animæ competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum; non habens in sua natura plenitudinem scientiæ, sed acquirens eam per sensus corporeos a sensibilibus rebus, ut infra dicitur (quæst. lxxxiv, art. 6, et quæst. lxxxix, art. 1). In quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum, oportet præexistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquæ substantiæ perfecte intellectuales in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam a sensibilibus rebus. Non igitur omnes substantiæ intellectuales sunt unitæ corporibus, sed aliquæ sunt a corporibus separatæ; et has dicimus angelos.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. l, art. 1), quorundam opinio fuit quod omne ens esset corpus. Et ex hac existimatione derivatum videtur, quod aliqui existi-

maverunt nullas substantias incorporeas esse nisi corporibus unitas; adeo quod quidam etiam posuerunt Deum esse animam mundi, ut Augustinus narrat <sup>2</sup>. Sed quia hoc fidei catholicæ repugnat, quæ ponit Deum super omnia exaltatum, secundum illud <sup>3</sup>: *Elevata est magnificentia tua super cælos*; Origenes hoc de Deo dicere recusans, de aliis substantiis secutus est aliorum opinionem; sicut et in multis aliis deceptus fuit, sequens antiquorum philosophorum opiniones. — Verbum autem Bernardi potest exponi quod spiritus creati indigeant corporali instrumento, non naturaliter unito, sed ad aliquid assumpto, ut infra dicitur (art. seq.). — Augustinus autem loquitur non asserendo, sed opinione platoniorum utens, qui ponebant esse quædam animalia aerea, quæ dæmones nominabant <sup>4</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod Gregorius nominat angelum rationale animal metaphorice, propter similitudinem rationis <sup>5</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod vivificare effective, simpliciter perfectionis est; unde et Deo convenit secundum illud <sup>6</sup>: *Dominus mortificat et vivificat*. Sed vivificare formaliter, est substantiæ quæ est pars alicujus naturæ, et non habentis in se integram naturam speciei. Unde substantia intellectualis quæ non est unita corpori, est perfectior quam ea quæ est corpori unita.

## ART. II. — UTRUM ANGELI ASSUMANT CORPORA <sup>7</sup>.

De his etiam in Sent. ii, dist. 8, art. 2, et De potent. quæst. vi, art. 6.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non assumant corpora. In opere enim angeli nihil est superfluum, sicut neque in opere naturæ. Sed superfluum esset, si angeli corpora assumerent. Angelus enim non indiget corpore, cum ejus virtus omnem virtutem corporis excedat. Ergo angelus non assumit corpus.

2. Præterea, omnis assumptio, ad aliubique Sed hodie scholarum unanimis est consensus.

(5) Prout *rationale* late sumitur et idem est quod *intellectuale*, et *animal* quoque late sumitur pro quolibet vivente. (6) I. Reg. ii, 6.

(7) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte Scripturas sanctas testificari quod angeli corpora visibilia assumunt, in eis apparendo, eaque reinquendo mox, ut sibi placet, evanescent.

(1) De div. nom. cap. 4, lect. 3. (2) De civit. Dei, lib. vii, cap. 6. (3) Psal. viii, 2.

(4) Ex sanctis Patribus alii affirmant angelos esse incorporeos; alii fatentur se eorum naturam negare; alii putant eos esse corporeos, sed hanc vocem sensu stricto et communi non intelligunt. Quidam enim dixerunt esse corporeos, id est veras substantias; alii dixerunt esse corporeos comparative ad Deum, quamvis nihil sit in eis materiale; alii vero dixerunt corpus quidquid certo loco definitur et non est



quam unionem terminatur; quia assumere dicitur quasi ad se sumere. Sed corpus non unitur angelo ut formæ, sicut dictum est (art. præc.). Ex eo autem quod unitur ei ut motori, non dicitur assumi; alioquin sequeretur quod omnia corpora mota ab angelis essent ab eis assumpta. Ergo angeli non assumunt corpora.

3. Præterea, angeli non assumunt corpora de terra vel aqua, quia non subito disparerent<sup>1</sup>; neque iterum de igne, quia comburerent ea quæ contingerent; neque iterum ex aere, quia aer infigurabilis est et incolorabilis. Ergo angeli corpora non assumunt.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit<sup>2</sup> quod angeli in assumptis corporibus Abrahamæ apparuerunt.

**CONCLUSIO.** — Cum angeli corpora non sint, nec ea naturaliter unita habeant, et interdum in corporibus visi sint; nonnunquam corpora assumere illos non dedecet.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt angelos nunquam corpora assumere, sed omnia quæ in Scripturis divinis leguntur de apparitionibus angelorum, contigisse in visione prophetiæ; hoc est secundum imaginationem<sup>3</sup>. Sed hoc repugnat intentioni Scripturæ. Illud enim quod imaginaria visione videtur, est in sola imaginatione videntis; unde non videtur indifferenter ab omnibus. Scriptura enim divina sic introducit interdum angelos apparentes, ut communiter ab omnibus viderentur; sicut angeli apparentes Abrahamæ visi sunt ab eo, et a tota familia ejus; et a Lot, et a civibus Sodomorum. Similiter angelus qui apparuit Tobię, ab omnibus videbatur. Ex quo manifestum fit huiusmodi contigisse secundum corpoream visionem, qua videtur id quod positum est extra videntem; unde ab omnibus videri potest. Tali autem visione non

(1) Propter terreni vel aquei corporis crassitiam quæ tam subito dissipari non potest.

(2) De civit. Dei, lib. xvi, cap. 29.

(3) Ita sentiunt hodierni rationalistæ qui naturaliter, quidquid in Scripturis narratur, explicare volunt.

(4) Non ergo vera et realis apparitio Filii Dei; quasi unus ex illis tribus fuerit qui Abrahamæ apparuisse dicuntur; ut quidam putaverunt.

(5) Sic enim uniri est ejus formæ quæ in ratione entis et substantiæ individuae est incompleta, et non ita se habet angelus.

(6) Angeli enim non assumunt orbes cælestes quos movent.

videtur nisi corpus. Cum igitur angeli neque corpora sint, neque habeant corpora naturaliter sibi unita, ut ex dictis patet (art. præc. et quæst. I, art. 1), relinquitur quod interdum corpora assumant.

Ad *primum* ergo dicendum, quod angeli non indigent corpore assumpto propter seipsos, sed propter nos; ut familiariter cum hominibus conversando, demonstrent intelligibilem societatem quam homines expectant cum eis habendam in futura vita. Hoc autem quod angeli corpora assumpserunt in Veteri Testamento, fuit quoddam figurale indicium quod Verbum Dei assumpturum esset corpus humanum<sup>4</sup>. Omnes enim apparitiones Veteris Testamenti ad illam apparitionem ordinatæ fuerunt, qua Filius Dei apparuit in carne.

Ad *secundum* dicendum, quod corpus assumptum unitur angelo, non quidem ut formæ<sup>5</sup>, neque solum ut motori<sup>6</sup>, sed sicut motori representato<sup>7</sup> per corpus mobile assumptum. Sicut enim in sacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur; ita corpora sensibilia divina virtute sic formantur ab angelis, ut congruant ad repræsentandum angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est angelum assumere corpus.

Ad *tertium* dicendum, quod licet aer in sua raritate manens non retineat figuram, neque colorem; quando tamen condensatur, et figurari et colorari potest, sicut patet in nubibus; et sic angeli, assumunt corpora ex aere, condensando ipsum virtute divina<sup>8</sup>, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem.

### ART. III. — UTRUM

#### ANGELI IN CORPORIBUS ASSUMPTIS

#### OPERA VITÆ EXERCEANT<sup>9</sup>.

De his etiam Sent. II, dist. 8, art. 4, et De potent. quæst. VI, art. 8, et quodl. III, art. 5.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod angeli in corporibus assumptis

(7) Requiritur quod uniatur ad repræsentandum se, vel suas, vel Dei, cujus est legatus, proprietates. Sed illa unio non potest esse hypostatica, ut putavit Tertullianus.

(8) Per virtutem divinam non intelligit S. Doctor supernatural-em et miraculosam, sed generaliter eam quæ est divinitus collata; nam illud expresse docet (Sent. II, dist. 8, quæst. I, art. 2 ad 2).

(9) Ex hoc articulo habes quomodo intelligenda sint verba Scripturæ quibus refertur angelos fuisse locutos, comedisse, bibisse, ambulasse vel quid simile fecisse.

opera vitæ exerceant. Angelos enim veritatis non decet aliqua fictio. Esset autem fictio, si corpus ab eis assumptum, quod vivum videtur et opera vitæ habens, non haberet huiusmodi. Ergo angeli in assumpto corpore opera vitæ exercent.

2. Præterea, in operibus angeli non sunt aliqua frustra. Frustra autem in corpore assumpto per angelum formarentur oculi et nares, et alia sensuum instrumenta, nisi per ea angelus sentiret. Ergo angelus sentit per corpus assumptum; quod est propriissimum opus vitæ.

3. Præterea, moveri motu progressivo est unum de operibus vitæ, ut patet<sup>1</sup>. Manifeste autem angeli apparent in assumptis corporibus moveri. Dicitur enim<sup>2</sup> quod *Abraham simul gradiebatur deducens angelos qui ei apparuerant*. Et angelus, Tobię quærenti<sup>3</sup>: *Nosti viam quæ deducit in civitatem Medorum?* respondit: *Novi, et omnia itinera ejus frequenter ambulavi*. Ergo angeli in corporibus assumptis frequenter exercent opera vitæ.

4. Præterea, locutio est opus viventis. Fit enim per vocem quæ est "sonus ab ore animalis prolatus," ut dicitur<sup>4</sup>. Manifestum est autem ex multis locis Scripturæ angelos in assumptis corporibus locutos fuisse. Ergo in corporibus assumptis exercent opera vitæ.

5. Præterea, comedere est proprium opus animalis. Unde Dominus post resurrectionem in argumentum resumptæ vitæ cum discipulis manducavit<sup>5</sup>. Sed angeli in assumptis corporibus apparentes comederunt; et Abraham eis cibos obtulit, quos tamen prius adoraverat, ut habetur<sup>6</sup>. Ergo angeli in assumptis corporibus exercent opera vitæ.

6. Præterea, generare hominem est actus vitæ. Sed hoc competit angelis in assumptis corporibus. Dicitur enim<sup>7</sup>: *Postquam ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illæque genuerunt, isti sunt potentiores a sæculo viri famosi*. Ergo angeli exercent opera vitæ in corporibus assumptis.

Sed *contra*. Corpora assumpta ab angelis non vivunt, ut supra dictum est (art. præc. ad 2). Ergo nec opera vitæ per eos exerceri possunt.

CONCLUSIO. — Angeli in corporibus assumptis opera quædam vitæ exercere valent; quoad id in quo communicant cum corporibus non vitalibus: non autem quoad illud quod proprium viventium est.

Respondeo dicendum quod quædam opera viventium habent aliquid commune cum aliis operibus; ut locutio, quæ est opus viventis, convenit cum aliis sonis inanimatorum, inquantum est sonus; et progressio cum aliis motibus, inquantum est motus. Quantum ergo ad id quod est commune utrisque operibus, possunt opera vitæ fieri ab angelis per corpora assumpta, non autem quantum ad id quod est proprium viventium<sup>8</sup>. Quia, secundum Philosophum<sup>9</sup>: "Cujus est potentia, ejus est actio." Unde nihil potest habere opus vitæ quod non habeat vitam, quæ est potentiale principium talis actionis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut non est contra veritatem quod in Scriptura intelligibilia sub figuris sensibilibus describuntur, quia hoc non dicitur ad adstruendum quod intelligibilia sint sensibilia; sed quod per figuras sensibilibus proprietates intelligibilium secundum similitudinem quamdam dantur intelligi; ita non repugnat veritati sanctorum angelorum quod per corpora ab eis assumpta videntur homines viventes, licet non sint. Non enim assumuntur, nisi ut per proprietates hominis et opera hominis spirituales proprietates angelorum et eorum spiritualia opera designentur. Quod non ita congrue fieret, si veros homines assumerent; quia proprietates eorum ducerent in ipsos homines, non in angelos.

Ad *secundum* dicendum, quod sentire est totaliter opus vitæ. Unde nullo modo est dicendum quod angeli per organa assumptorum corporum sentiant. Nec tamen superflue sunt formata. Non enim ad hoc sunt formata ut per ea sentiantur, sed ad hoc ut per huiusmodi or-

(1) De anima, lib. II, text. 13, vel cap. 2.

(2) Gen. XVIII, 16. (3) Tob. V, 7.

(4) De anima, lib. II, text. 90.

(5) Ut habetur Lucæ ult. (6) Gen. XVIII.

(7) Gen. VI, 4.

(8) Sic cum Raphael proficisceretur cum Tobia, verus et realis erat motus illius corporis, verus item ac realis sonus quem edebat, cum loqueretur; sed non vere comedebat et sentiebat. (9) Lib. de somn. et vig. cap. I.



gana virtutes spirituales angelorum designentur; sicut per oculus designatur virtus cognitiva angeli, et per alia membra aliæ ejus virtutes, ut Dionysius docet<sup>1</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod motus qui est a motore conjuncto, est proprium opus vitæ. Sic autem non moventur corpora assumpta ab eis, quia angeli non sunt eorum formæ<sup>2</sup>. Moventur tamen angeli per accidens, motis hujusmodi corporibus, eum sint in eis sicut motores in mobilibus; et ita sunt hic, quod non alibi: quod de Deo dici non potest. Unde licet Deus non moveatur, motis his in quibus est, quia ubique est; angeli tamen moventur per accidens ad motum corporum assumptorum, non autem ad motum corporum cælestium, etiamsi sint in eis sicut motores in mobilibus; quia corpora cælestia non recedunt de loco secundum totum; nec determinatur spiritui moventi orbem locus secundum aliquam determinatam partem substantiæ orbis, quæ nunc est in oriente, nunc in occidente, sed secundum determinatum situm; quia "semper est in oriente virtus movens, „ ut dicitur<sup>3</sup>.

Ad *quartum* dicendum, quod angeli proprie non loquuntur per corpora assumpta; sed est aliquid simile locutioni, inquantum formant sonos in aere similes vocibus humanis.

Ad *quintum* dicendum quod nec etiam comedere, proprie loquendo, angelis convenit; quia comestio importat sumptionem cibi convertibilis<sup>4</sup> in substantiam comedentis. Et quamvis in corpus Christi post resurrectionem eibus non converteretur, sed resolveretur in præjacentem materiam<sup>5</sup>; tamen Christus habebat corpus talis naturæ, in quod eibus posset converti. Unde fuit vera comestio. Sed eibus assumptus ab angelis neque convertebatur in corpus assumptum, neque corpus illud talis erat naturæ in quod posset alimentum converti. Unde

(1) Cæl. hierarch. cap. ult.; ubi non tantum quinque sensus (visum, auditum, gustum, olfactum, tactum), sed palpebras, supercilia, dentes, humeros, ulnas, manus, et pedes, ac pectus, dorsum, et cor metaphorico illis applicat; ac per singulas eorumdem proprietates illis explicat convenire.

(2) Ut anima humana est forma corporis.

(3) Phys. lib. viii, text. 84.

(4) Ad veram comestionem non requirit B. Thomas ut eibus possit simpliciter in substan-

non fuit vera comestio, sed figurativa spiritualis comestionis. Et hoc est quod angelus dixit Tobia<sup>6</sup>: *Cum essem vobiscum, videbar quidem manducare et bibere; sed ego potu invisibili et cibo utor*. Abraham autem obtulit eis cibos, existimans eos homines esse, in quibus tamen Deum venerabatur, sicut solet Deus esse in prophetis, ut Augustinus dicit<sup>7</sup>.

Ad *sextum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit<sup>8</sup>, "multi se expertos vel ab expertis audisse confirmant, Sylvanos et Faunos, quos vulgus *incubos* vocat, improbos sæpe extitisse mulieribus, et earum expetisse atque peregissee concubitum. Unde hoc negare impudentiæ videtur. „ Sed angeli Dei sancti nullo modo se labi ante diluvium potuerunt. Unde per filios Dei intelliguntur filii Seth, qui boni erant; filias autem hominum nominat Scriptura eas quæ natæ erant de stirpe Cain. Neque mirandum est quod de eis gigantes nasei potuerunt; neque enim omnes gigantes fuerunt, sed multo plures ante diluvium quam post. Si tamen ex coitu dæmonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decessum, aut a corporibus assumptis; sed per semen alienjus hominis ad hoc acceptum, utpote quod idem dæmon, qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem; sicut et aliarum rerum semina assumunt ad aliarum rerum generationem, ut Augustinus dicit<sup>9</sup>; ut sic ille qui nascitur, non sit filius dæmonis, sed illius hominis cujus est semen acceptum.

## QUÆSTIO LII.

### DE COMPARATIONE ANGELORUM

#### AD LOCA,

#### IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde queritur de loco angeli. Et circa hoc queruntur tria: 1. Utrum angelus sit in loco. — 2. Utrum possit esse in pluribus locis simul. — 3. Utrum plures angeli possint esse in eodem loco.

tiam corporis converti, nam illud non fieri potest in corpore glorioso, sed tantum requirit ut comedens habeat corpus talis naturæ in quod possit eibus converti secundum naturalem suam conditionem.

(5) Sicut III part. quæst. lv, art. 6 ad 1 suo loco dicitur ex professo, et per occasionem eadem quæ hic inter ejus et angelorum comestionem differentia notabitur. (6) Tob. xii, 19.

(7) De civitate Dei, lib. xvi, cap. 19.

(8) Ibid., lib. xv, cap. 23.

(9) De Trin. lib. iii, cap. 8 et 9.



**ART. I. — UTRUM ANGELUS SIT IN LOCO <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. i, dist. 37, quæst. iii, art. 1 et 2, et Sent. ii, dist. 6, quæst. iii, art. 3, et De potent. quæst. iii, art. 19, et quodl. xi, quæst. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non sit in loco. Dicit enim Boetius <sup>2</sup>: " Communis animi conceptio apud sapientes est, incorporalia in loco non esse. " Et Aristoteles <sup>3</sup> dicit, quod " non omne quod est, est in loco, sed mobile corpus. " Sed angelus non est corpus, ut supra ostensum est (quæst. l, art. 1). Ergo angelus non est in loco.

2. Præterea, locus est " quantitas positionem habens. " Omne ergo quod est in loco, habet aliquem situm. Sed habere situm non potest convenire angelo; cum substantia sua sit immunis a quantitate, cujus propria differentia est positionem habere. Ergo angelus non est in loco.

3. Præterea, esse in loco est mensurari loco, et contineri a loco; ut patet per Philosophum <sup>4</sup>. Sed angelus non potest mensurari, neque contineri a loco; quia continens est formalis contento, sicut aer aqua; ut dicitur <sup>5</sup>. Ergo angelus non est in loco.

Sed contra est, quod in Collecta dicitur <sup>6</sup>: *Angeli tui sancti habitantes in ea, nos in pace custodiant.*

**CONCLUSIO.** — Angelus non est in loco nisi secundum contactum virtutalem, nec commensuratur, nec continetur a loco.

Respondeo dicendum quod angelo convenit esse in loco. Æquivoce tamen dicitur angelus esse in loco et corpus. Corpus enim est in loco per hoc quod applicatur loco secundum contactum dimensionis quantitatis; quæ quidem in angelis non est, sed est in eis quantitas

virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicæ <sup>7</sup> ad aliquem locum qualitercumque dicitur angelus esse in loco corporeo. Et secundum hoc patet quod non oportet dicere quod angelus commensuretur loco, vel quod habeat situm in continuo; hoc enim convenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensionis. Similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur a loco. Nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea. Anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta. Et similiter angelus dicitur esse in loco corporeo, non ut contentum, sed ut continens aliquo modo <sup>8</sup>.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

**ART. II. — UTRUM ANGELUS POSSIT ESSE IN PLURIBUS LOCIS SIMUL <sup>9</sup>.**

De his etiam Sent. i, dist. 37, quæst. iii, art. 2, et quæst. iv, art. 1, ut et Sent. iv, dist. 44, qu. ii, art. 2, quæstiunc. ii ad 1, et De potent. qu. iii, art. 29 ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus possit esse in pluribus locis simul. Angelus enim non est minoris virtutis quam anima. Sed anima est simul in pluribus locis; quia est tota in qualibet parte corporis, ut Augustinus dicit <sup>10</sup>. Ergo angelus potest esse in pluribus locis simul.

2. Præterea, angelus est in corpore assumpto; et cum assumat corpus continuum, videtur quod sit in qualibet ejus parte. Sed secundum diversas partes ejus considerantur diversa loca. Ergo angelus est simul in pluribus locis.

3. Præterea, Damascenus dicit <sup>11</sup> quod " ubi angelus operatur, ibi est. " Sed aliquando operatur simul in pluribus locis, ut patet de angelo subvertente Sodo-

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas quod Ecclesia angelos merito statui esse in loco corporeo per hoc suum dictum in Collecta: *Mittere dignare, Domine, sanctum angelum tuum de cælis, qui custodiat, foveat, protegat, visitet, defendat omnes habitantes in hoc habitaculo.* (2) Lib. de hebdom.

(3) Phys. lib. iv, text. 48 et 57.

(4) Ibid. text. 14 et 119.

(5) Ibid. text. 35 et 49.

(6) Sic in usu Prædicatorum legi solet, ac in pervetusto eorum rituali ad annum 1254 edito sic habetur.

(7) Ex his verbis omnes thomistæ docent cum auctore angelos esse in loco per operationem, sed non omnes hanc operationem eodem modo intelligunt. Alii per operationem intelligunt dumtaxat applicationem virtutis ad operandum, etiam effectu non secuto, et hæc sententia tri-

buit Cajetano, Capreolo, Argentino, Nazario, et eam amplectitur Sylvius. Alii vero thomistæ intelligunt hæc verba S. Doctoris de operatione proprie dicta effectu secuto.

(8) Sacra Scriptura et communiter SS. Patres docent angelos esse in loco, et opinio contraria parum tuta in fide videretur. Hæc propositio: *Intelligentia, angelus vel anima separata nusquam est*, D. Thomæ falso attributa, fuit a Stephano episc. Paris. damnata.

(9) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas esse dictum merito a Scripturis (Ex. xiv): *Tollensque se angelus Domini, qui præcedebat castra Israel, abiit post eos, et cum eo pariter columna nubes priora dimittens.* etc. ac si per hoc innuatur quod angelus in pluribus locis simul esse non potest.

(10) De Trin. lib. vi, cap. 6.

(11) Fid. orth. lib. ii, cap. 3.

mam. Ergo angelus potest esse in pluribus locis simul.

Sed *contra* est, quod Damascenus dicit<sup>1</sup> quod "angeli, dum sunt in cælo, non sunt in terra."

CONCLUSIO. — Cum virtus angeli finita sit et particularis, Dei vero infinita, non ubique angelus est, sicut Deus; sed in uno particulari loco definitive.

Respondeo dicendum quod angelus est virtutis et essentiae finitæ. Divina autem virtus et essentia infinita est, et est universalis causa omnium. Et ideo sua virtute omnia contingit; et non solum in pluribus locis est, sed ubique. Virtus autem angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum. Oportet enim quidquid comparatur ad unam virtutem, ut unum aliquid comparari ad ipsam. Sicut igitur universum ens comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem, ita et aliquod particulare ens comparatur ut aliquid unum ad angeli virtutem. Unde cum angelus sit in loco per applicationem virtutis suæ ad locum, sequitur quod non sit ubique<sup>2</sup>, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum. — Circa hoc tamen aliqui decepti sunt. Quidam enim imaginationem transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem angeli ad modum indivisibilitatis puncti; et ideo crediderunt quod angelus non posset esse nisi in loco punctuali. Sed manifeste decepti sunt: nam punctum est indivisibile habens situm; sed angelus est indivisibile, extra genus quantitatis et situs existens. Unde non est necesse quod determinetur ei unus locus indivisibilis secundum situm; sed vel divisibilis vel indivisibilis, vel major vel minor, secundum quod voluntarie applicat suam virtutem ad corpus ma-

jus, vel minus. Et sic totum corpus, cui per suam virtutem applicatur, correspondet ei ut unus locus. — Nec tamen oportet si aliquis angelus movet cælum, quod sit ubique. Primo quidem, quia non applicatur virtus ejus nisi ad id quod primo ab ipso movetur. Una autem pars cæli est in qua primo est motus, scilicet pars orientis. Unde etiam Philosophus<sup>3</sup> virtutem motoris cælorum attribuit parti orientis. Secundo, quia non ponitur a philosophis quod una substantia separata moveat omnes orbes immediate; unde non oportet quod sit ubique. Sic igitur patet quod esse in loco diversimode convenit corpori, et angelo, et Deo. Nam corpus est in loco circumscriptive; quia commensuratur loco<sup>4</sup>. Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco; sed definitive<sup>5</sup>, quia ita est in uno loco, quod non in alio. Deus autem neque circumscriptive, neque definitive; quia est ubique.

Et per hoc patet de facili responsio ad objecta; quia totum illud, cui immediate applicatur virtus angeli<sup>6</sup>, reputatur ut unus locus ejus, licet non sit continuum<sup>7</sup>.

#### ART. III. — UTRUM PLURES ANGELI POSSINT SIMUL ESSE IN EODEM LOCO<sup>8</sup>.

De his etiam Sent. 1, dist. 37, quæst. III, art. 1, et De potent. quæst. III, art. 7 ad 11, et art. 19 ad 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod plures angeli possint simul esse in eodem loco. Plura enim corpora non possunt esse simul in eodem loco, quia replent locum. Sed angeli non replent locum; quia solum corpus replet locum, ut non sit vacuum, ut patet per Philosophum<sup>9</sup>. Ergo plures angeli possunt esse in uno loco.

2. Præterea, plus differt angelus et

(1) Fid. orth. lib. II, cap. 3.

(2) Hæc sententia quam amplexus erat Durandus fuit a Guillelmo episcopo Paris. damnata. Unde quando quidam Patres, ut Tertullianus, Gregorius Nazianzenus et alii videntur innuere angelos esse ubique; intelligunt esse ubique moraliter et ferme æquivalenter, quia possunt esse citissime ubi volunt.

(3) Physic. lib. VIII, text. 81.

(4) Ita ut totum locatum correspondeat toti locanti, ut ait Billuart, et quælibet pars locati cuilibet parti locantis, ut liquor in vase.

(5) Esse definitive in loco est illud ita determinari ad unum locum ut illo quasi finiatur seu definiatur, nec possit simul alium locum adæquatam occupare.

(6) Animadvertendum est quod, quamvis an-

geli sint in loco per operationem, non tamen sola eorum operatio sit in loco, sed etiam substantia; et Sylvius evidenter demonstrat nunquam contrarium a S. Thoma dictum fuisse, ut quidam ei falso imposuerunt.

(7) Ita Nicolajus *Edil. Rom. et Petav.* licet sit continuum.

(8) Angeli non possunt plures simul esse in eodem loco formali et adæquato, sed plures possunt esse in eodem loco materiali, aut etiam formali inadæquato. Locus adæquatus est qui adæquat totam virtutem activam totamque sphaeram activitatis angeli. Esse vero in eodem loco formali est esse in uno corpore; sic ut ibi eundem numero effectum operentur, eodemque prorsus modo ibi virtutem suam applicent.

(9) Phys. lib. IV, text. 52 et 58.

corpus quam duo angeli. Sed angelus et corpus sunt simul in eodem loco; quia nullus locus est, qui non sit plenus sensibilis corpore; ut probatur<sup>1</sup>. Ergo multo magis duo angeli possunt esse in eodem loco.

3. Præterea, anima est in qualibet parte corporis, secundum Augustinum<sup>2</sup>. Sed dæmones, licet non illabantur mentibus, illabuntur tamen interdum corporibus; et sic anima et dæmon sunt in eodem loco. Ergo eadem ratione quæcumque aliæ spirituales substantiæ.

Sed *contra*. Duæ animæ non sunt in eodem corpore. Ergo pari ratione neque duo angeli in eodem loco.

CONCLUSIO. — Cum angeli sint in loco secundum suam virtutem contingentem locum per modum continentis perfecti, impossibile est plures angelos esse in eodem loco, sed unus angelus in uno tantum loco est.

Respondeo dicendum quod duo angeli non sunt simul in eodem loco<sup>3</sup>. Et ratio hujus est, quia impossibile est quod duæ causæ completæ sint immediatæ unius et ejusdem rei. Quod patet in omni genere causarum: quia una est forma proxima unius rei; et unum est proximum movens, licet possint esse plures motores remoti. Nec habet instantiam de pluribus trahentibus navem; quia nullus eorum est perfectus motor, cum virtus uniuscujusque sit insufficiens ad movendum; sed omnes simul sunt loco unius motoris, inquantum omnes virtutes eorum aggregantur ad unum motum faciendum. Unde cum angelus dicatur esse in loco per hoc quod virtus ejus immediate contingit locum per modum continentis perfecti, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.), non potest esse nisi unus angelus in uno loco.

Ad *primum* ergo dicendum, quod plures angelos esse in uno loco, non impeditur propter impletionem loci, sed propter aliam causam, ut dictum est (in corp. art.).

(1) Phys. lib. iv, text. 58.

(2) De Trin. lib. vi, cap. 6.

(3) Ita non sentire videntur omnes Patres; præsertim Gregorius Nazianzenus (Orat. xlii), S. Dionysius (De div. nom. cap. 4) et alii. Sed eorum sententia facile conciliari potest si loci unitas, sicut eam antea definivimus, intelligatur.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte attribui motum localem angelis a Scriptura. (Job i): *Circuivi terram et perambulavi eam*, loquebatur angelus malus.

Ad *secundum* dicendum, quod angelus et corpus non eodem modo sunt in loco. Unde ratio non sequitur.

Ad *tertium* dicendum, quod nec etiam dæmon et anima comparantur ad corpus secundum eandem habitudinem causæ; cum anima sit forma, non autem dæmon. Unde ratio non sequitur.

## QUÆSTIO LIII.

### DE MOTU LOCALI ANGELORUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de motu locali angelorum. — Et circa hoc quærantur tria:

1. Utrum angelus possit moveri localiter. —
2. Utrum moveatur de loco ad locum, pertransendo medium. —
3. Utrum motus angeli sit in tempore, vel in instanti.

#### ART. I. — UTRUM

##### ANGELUS POSSIT MOVERI LOCALITER<sup>1</sup>.

De his etiam Sent. i, dist. 37, quæst. iv, art. 1, et Opusc. xv, cap. 18, et in Matth. cap. 28.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non possit moveri localiter. Ut enim probat Philosophus<sup>5</sup>: "Nulum impartibile movetur; quia dum aliquid est in termino *a quo*, non movetur; nec etiam dum est in termino *ad quem*, sed tunc mutatum est. Unde relinquitur quod omne quod movetur, dum movetur, partim est in termino *a quo*, et partim in termino *ad quem*. Sed angelus est impartibilis. Ergo angelus non potest moveri localiter.

2. Præterea, motus est actus imperfecti, ut dicitur<sup>6</sup>. Sed angelus beatus non est imperfectus. Ergo angelus beatus non movetur localiter.

3. Præterea, motus non est nisi propter indigentiam. Sed sanctorum angelorum nulla est indigentia. Ergo sancti angeli localiter non moventur.

Sed *contra*. Ejusdem rationis est angelum beatum moveri, et animam beatam moveri. Sed necesse est dicere animam beatam localiter moveri; cum sit articulus fidei, quod Christus secundum animam descendit ad inferos<sup>7</sup>. Ergo angelus beatus movetur localiter.

Item de bonis dicitur (Hebr. i): *Sunt administratorii Spiritus in ministerium missi propter eos*. (Luc. i) *Missus est angelus Gabriel a Deo in civitatem Galilææ Nazareth*.

(5) Phys. lib. vi, text. 32 et text. 86.

(6) Phys. lib. iii, text. 14.

(7) Sic enim in Symbolo apostolorum explicite habetur, ut 2<sup>o</sup> 2, quæst. i, art. 8, et expressius adhuc iii part., quæst. lii, art. 1 et 2 explicabitur.



CONCLUSIO. — Sicut angelus non est in loco ut contentum a loco, quemadmodum corpora, sed ut continens: ita nec in loco movetur motu continuo nisi per accidens.

Respondeo dicendum quod angelus beatus <sup>1</sup> potest moveri localiter. Sed sicut esse in loco æquivoce convenit corpori et angelo; ita etiam et moveri secundum locum. Corpus enim est in loco, inquantum continetur sub loco, et commensuratur loco; unde oportet quod etiam motus corporis secundum locum commensuretur loco, et sit secundum exigentiam ejus. Et inde est quod secundum continuitatem magnitudinis est continuus motus, et secundum prius et posterius in magnitudine, est prius et posterius in motu locali corporis, ut dicitur <sup>2</sup>. Sed angelus non est in loco ut commensuratus et contentus, sed magis ut continens. Unde non oportet quod motus angeli in loco commensuretur loco, nec quod sit secundum exigentiam ejus; ut scilicet habeat continuitatem ex loco, sed potest esse motus ejus continuus et non continuus. Quia enim angelus non est in loco nisi secundum contactum virtutis, ut dictum est (quæst. præc., art. 1), necesse est quod motus angeli in loco nihil aliud sit quam diversi contactus diversorum locorum successive, et non simul; quia angelus non potest simul esse in pluribus locis, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 2). Hujusmodi autem contactus non est necessarium esse continuos. Potest tamen in hujusmodi contactibus continuas quædam inveniri; quia, ut dictum est (quæst. præc., art. 1), nihil prohibet angelo assignari locum divisibilem per contactum suæ virtutis; sicut corpori assignatur locus divisibilis per contactum suæ magnitudinis. Unde sicut corpus successive, et non simul, dimittit locum in quo prius erat, et ex hoc causatur continuus in motu locali ejus; ita etiam angelus potest dimittere successive locum divisibilem in quo prius

erat <sup>3</sup>; et sic motus ejus erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere, et toti alteri loco simul se applicare; et sic motus ejus non erit continuus.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio dupliciter deficit in proposito. Primo quidem, quia demonstratio Aristotelis procedit de indivisibili secundum quantitatem, cui respondet locus de necessitate indivisibilis; quod non potest dici de angelo. Secundo, quia demonstratio Aristotelis procedit de motu continuo <sup>4</sup>. Si enim motus non esset continuus, posset dici quod aliquid movetur dum est in termino *a quo*, et dum est in termino *ad quem*: quia ipsa successio diversorum *ubi* circa eandem rem, motus diceretur; unde in quocumque illorum *ubi* esset res illa, posset dici moveri. Sed continuus motus hoc impedit; quia nullum continuum est in termino suo, ut patet <sup>5</sup>, quia linea non est in puncto. Et ideo oportet quod illud quod movetur, non sit totaliter in altero terminorum dum movetur; sed partim in uno, et partim in altero. Secundum ergo quod motus angeli non est continuus, demonstratio Aristotelis non procedit in proposito. Sed secundum quod motus angeli ponitur continuus, sic concedi potest quod angelus, dum movetur, partim est in termino *a quo* et partim in termino *ad quem*; ut tamen partialitas non referatur ad substantiam angeli, sed ad locum: quia in principio sui motus continui angelus est in toto loco divisibili, a quo incipit moveri; sed dum est in ipso moveri, est in parte primi loci quem deserit, et in parte secundi loci quem occupat. Et hoc quidem quod possit occupare partes duorum locorum, competit angelo ex hoc quod potest occupare locum divisibilem per applicationem suæ virtutis, sicut corpus per applicationem magnitudinis. Unde sequitur de corpore mobili secundum locum, quod sit divisibile secundum magnitudinem; de angelo autem, quod vir-

nem; sicut etiam corpus nunc in hac, nunc in illa constituitur, suam ibi magnitudinem applicando.

(4) Vel de motu corporum tantum qualem solum videtur agnovisse, sicut et eum solum in-Physicis explicat.

(5) Quia continuum necessario divisibile est in plures partes; terminus autem continui est aliquid omnibus modis indivisum, et divisibile non potest esse in indivisibili, ut per se patet.

(1) B. Thomas loquitur de beato angelo, quia specialis videbatur difficultas, ut patet ex arg. 2 et 3, ob quam motus ab angelis beatis videretur esse removendus; qui proinde, si ab his non removetur, facile est intelligere neque a dæmonibus removeri.

(2) Phys. lib. iv, text. 99.

(3) Puta in quo secundum unam et secundum aliam partem divisibiliter operetur; id est nunc in hac, nunc in illa, continuando suam actio-

tus ejus possit applicari alicui divisibili.

Ad secundum dicendum, quod motus existentis in potentia est actus imperfecti<sup>1</sup>. Sed motus qui est secundum applicationem virtutis, est existentis in actu; quia virtus rei est secundum quod actu est.

Ad tertium dicendum, quod motus existentis in potentia est propter indigentiam suam; sed motus existentis in actu non est propter indigentiam suam, sed propter indigentiam alterius. Et hoc modo angelus propter indigentiam nostram localiter movetur, secundum illud<sup>2</sup>: *Omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis*.

**ART. II. — UTRUM ANGELUS  
TRANSEAT PER MEDIUM<sup>3</sup>.**

De his etiam Sent. I, dist. 37, quæst. IV, art. 2, et quodl. I, quæst. III, art. 2, et De verit. qu. IV, art. 13 ad 14.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non transeat per medium. Omne enim quod pertransit medium, prius pertransit locum sibi æqualem quam majorem. Locus autem æqualis angelo, qui est indivisibilis, est locus punctalis. Si ergo angelus in suo motu pertransit medium, oportet quod suo motu numeret puncta infinita; quod est impossibile.

2. Præterea, angelus est simplicioris substantiæ quam anima nostra. Sed anima nostra sua cogitatione potest transire de uno extremo in aliud, non pertranseundo medium. Possum enim cogitare Galliam, et postea Syriam, nihil cogitando de Italia, quæ est in medio. Ergo multo magis angelus potest de uno extremo transire ad aliud, non per medium.

3. Sed contra est. Si angelus movetur de uno loco ad alium, quando est in termino ad quem, non movetur, sed mutatus est. Sed ante omne mutatum esse præcedit mutari. Ergo alicubi existens movebatur. Sed non movebatur dum

(1) Nimirum ejus quod movetur ad aliquam perfectionem assequendam quam nondum actu habet, sed est in potentia ut habeat.

(2) Hebr. I, 14.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas merito dictum esse a Scripturis angelos per motum localem modo transire per medium, modo non (Cf. Gen. xvi, xxi; Num. xxi; III. Reg. xix; IV. Reg. xix; Dan. xiv).

(4) Illud non controvertitur.

erat in termino a quo. Movebatur ergo dum erat in medio; et ita oportet quod pertranseat medium.

**CONCLUSIO.** — Angelus, cum movetur motu continuo, necessario transit per media; motu vero non continuo potest non per omnia media pertransire.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), motus localis angeli potest esse continuus, et non continuus. Si ergo sit continuus, non potest angelus moveri de uno extremo in alterum, quin transeat per medium<sup>4</sup>, quia, ut dicitur<sup>5</sup>, "medium est in quod prius venit quod continue mutatur, quam in quod mutatur ultimum." Ordo enim prioris et posterioris in motu continuo est secundum ordinem prioris et posterioris in magnitudine, ut dicitur<sup>6</sup>. — Si autem motus angeli non sit continuus, possibile est quod pertranseat de aliquo extremo in aliud, non pertransito medio<sup>7</sup>. Quod sic patet. Inter quælibet enim duo extrema loca sunt infinita loca media; sive accipiantur loca divisibilia, sive indivisibilia. Et de indivisibilibus quidem manifestum est, quia inter quælibet duo puncta sunt infinita puncta media, cum nulla duo puncta consequantur se invicem sine medio, ut in Phys. probatur<sup>8</sup>. De locis autem divisibilibus necesse est etiam hoc dicere. Et hoc demonstratur ex motu continuo alicujus corporis. Corpus enim non movetur de loco ad locum nisi in tempore. In toto autem tempore mensurante motum corporis non est accipere duo *nunc*, in quibus corpus quod movetur, non sit in alio et alio loco: quia si in uno et eodem loco esset in duobus *nunc*, sequeretur quod ibi quiesceret; cum nihil aliud sit quiescere, quam in loco eodem esse nunc et prius. Cum igitur inter primum *nunc* et ultimum temporis mensurantis motum, sint infinita *nunc*, oportet quod inter primum locum a quo incipit moveri, et ultimum locum ad quem terminatur motus, sint infinita loca. Et hoc sic etiam sensibiliter apparet<sup>9</sup>. Sit

(5) Phys. lib. v, text. 22; lib. vi, text. 77.

(6) Phys. lib. iv, text. 99.

(7) Cajetanus, Bannes, Cumel, Vasquez et Nazarius doctrinam auctoris amplectuntur, imo etiam Durandus in I, dist. 37, quæst. II, quamvis multos habeat contradictores. (8) L. vi, text. I.

(9) In iis potissimum quæ volutantur vel in longum trahuntur, et quæ sui longitudine commensurantur longitudini loci. Quamvis et suo modo in aliis.



enim uuum corpus unius palmi, et sit via per quam transit, duorum palmarum; manifestum est quod locus primus a quo incipit motus, est unius palmi; et locus ad quem terminatur motus, est alterius palmi. Manifestum est autem quod quando incipit moveri, paulatim describit primum palmum, et subintrat secundum. Secundum ergo quod dividitur magnitudo palmi, secundum hoc multiplicantur loca media; quia quodlibet punctum signatum in magnitudine primi palmi, est principium unius loci, et punctum signatum in magnitudine alterius palmi, est terminus ejusdem<sup>1</sup>. Unde, cum magnitudo sit divisibilis in infinitum, et puncta sint etiam infinita in potentia in qualibet magnitudine, sequitur quod inter quolibet duo loca sint infinita loca media. Mobile autem infinitatem mediorum locorum non consumit, nisi per continuitatem motus; quia sicut loca media sunt infinita in potentia, ita et in motu continuo est accipere infinita quædam in potentia. — Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motus erunt numeratæ in actu. Si ergo mobile quodcumque moveatur motu non continuo, sequitur quod vel non transeat omnia media, vel quod actu numeret media infinita: quod est impossibile. Sic igitur secundum quod motus angeli non est continuus, non pertransit omnia media. Hoc autem, scilicet moveri de extremo in extremum, et non per medium, potest convenire angelo, sed non corpori: quia corpus mensuratur et continetur sub loco. Unde oportet quod sequatur leges loci in suo motu. Sed substantia angeli non est subdita loco ut contenta, sed est superior eo ut continens. Unde in potestate ejus est applicare se loco, prout vult; vel per medium, vel sine medio<sup>2</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod locus angeli non accipitur ei æqualis secundum magnitudinem<sup>3</sup>, sed secundum contactum virtutis. Et sic locus angeli potest esse divisibilis, et non semper punctalis. Sed tamen loca media etiam divisibilia sunt infinita, ut dictum est (in

corp. art.), sed consumuntur per continuitatem motus, ut patet ex prædictis (ibid.).

Ad secundum dicendum; quod dum angelus movetur localiter, applicatur ejus essentia diversis locis; animæ autem essentia non applicatur rebus quas cogitat, sed potius res cogitatæ sunt in ipsa. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod in motu continuo mutatum esse non est pars moveri, sed terminus. Unde oportet quod moveri sit ante mutatum esse. Et ideo oportet quod talis motus sit per medium. Sed in motu non continuo mutatum esse est pars, sicut unitas est pars numeri. Unde successio diversorum locorum, etiam sine medio, constituit talem motum.

### ART. III. — UTRUM

#### MOTUS ANGELI SIT IN INSTANTI<sup>4</sup>.

De his etiam Sent. i, dist. 33, quæst. iv, art. 3, et Sent. iv, et dist. 44, qu. ii, art. 3, quæstione iii, et quodl. i, quæst. iii, art. 2, et quodl. ix, qu. iv, art. 4, et quodl. xi, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod motus angeli sit in instanti. Quanto enim virtus motoris fuerit fortior, et mobile minus resistens motori, tanto motus est velocior. Sed virtus angeli moventis seipsum improporcionabiliter excedit virtutem moventis aliquod corpus. Proportio autem velocitatum est secundum minoritatem temporis. Omne autem tempus omni tempori proportionabile est. Si igitur aliquod corpus movetur in tempore, angelus movetur in instanti.

2. Præterea, motus angeli simplicior est quam aliqua mutatio corporalis. Sed aliqua mutatio corporalis est in instanti, ut illuminatio; tum quia non illuminatur aliquid successive, sicut calefit successive; tum quia radius non prius pertingit ad propinquum quam ad remotum. Ergo multo magis motus angeli est in instanti.

3. Præterea, si angelus movetur in tempore de loco ad locum, manifestum est quod in ultimo instanti illius temporis est in termino *ad quem*; in toto autem tempore præcedenti, aut est in

(1) Supple loci, ut animadvertit Nicolajus.

(2) Sicut etiam intellectus potest applicari intelligendo uni extremo, puta albo et postea nigro indifferenter, vel cogitando, vel non cogitando de mediis coloribus.

(3) Siquidem in angelo non est magnitudo, neque quantitas.

(4) S. Doctor hic docet motum localem angeli proprie dictum (qui scilicet importat recessum termini a quo et accessum seu acquisitionem termini ad quem) non esse in uno instanti; quia talis transitus plura instantia requirit.



loco immediate præcedenti, qui accipitur ut terminus *a quo*; aut partim in uno et partim in alio. Si autem partim in uno et partim in alio, sequitur quod sit partibilis; quod est impossibile. Ergo in toto tempore præcedenti est in termino *a quo*. Ergo quiescit ibi; cum quiescere sit in eodem esse nunc et prius, ut dictum est (art. præc.). Et sic sequitur quod non moveatur nisi in ultimo instanti temporis.

Sed *contra*. In omni mutatione est *prius et posterius*. Sed *prius* et *posterius* motus numeratur secundum tempus. Ergo omnis motus est in tempore, etiam motus angeli<sup>1</sup>; cum in eo sit *prius* et *posterius*.

CONCLUSIO. — Cum angelus proprie moveatur motu continuo, vel non continuo, non in instanti, sed in tempore ipsum moveri necesse est.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt motum localem angeli esse in instanti<sup>2</sup>. Dicebant enim quod cum angelus movetur de uno loco ad alium, in toto tempore præcedenti angelus est in termino *a quo*; in ultimo autem instanti illius temporis est in termino *ad quem*. Nec oportet esse aliquod medium inter duos terminos; sicut non est aliquod medium inter tempus et terminum temporis. Inter duo autem *nunc* temporis, est medium tempus. Unde dicunt quod non est dare ultimum *nunc*, in quo fuit in termino *a quo*; sicut in illuminatione, et in generatione substantiali ignis, non est dare ultimum instans, in quo aer fuit tenebrosus, vel in quo materia fuit sub privatione formæ ignis; sed est dare ultimum tempus, ita quod in termino illius temporis est vel lumen in aere, vel forma ignis in materia; et sic illuminatio et generatio substantialis dicuntur motus instantanei. — Sed hoc non habet locum in proposito: quod sic ostenditur. De ratione enim quietis est quod quiescens non aliter se habeat nunc et prius. Et ideo in quolibet *nunc* temporis mensurantis quietem quiescens est in eodem *ubi*, in primo, et in medio, et in ultimo. Sed de ratione motus est quod id quod

movetur, aliter se habeat nunc et prius. Et ideo in quolibet *nunc* temporis mensurantis motum, mobile se habet in alia et alia dispositione. Unde oportet quod in ultimo *nunc* habeat formam quam prius non habebat. Et sic patet quod quiescere in toto tempore in aliquo, puta in albedine, est esse in illo, quolibet instanti illius temporis. Unde non est possibile ut aliquid in toto tempore præcedente quiescat in uno termino, et postea in ultimo instanti illius temporis sit in alio termino. Sed hoc est possibile in motu: quia moveri in toto aliquo tempore, non est esse in eadem dispositione in quolibet instanti illius temporis. Igitur omnes hujusmodi mutationes instantaneæ sunt termini motus continui; sicut generatio est terminus alterationis materiæ, et illuminatio terminus motus localis corporis illuminantis. Motus autem localis angeli non est terminus alicujus alterius motus continui, sed est per seipsum, a nullo alio motu dependens. Unde impossibile est dicere quod in toto tempore sit in aliquo loco, et in ultimo *nunc* sit in alio loco; sed oportet assignare *nunc*, in quo ultimo fuit in loco præcedenti. Ubi autem sunt multa *nunc* sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus; cum tempus nihil aliud sit quam numeratio prioris et posterioris in motu. Unde relinquitur quod motus angeli sit in tempore. — In continuo quidem tempore, si sit motus ejus continuus; in non continuo autem, si motus sit non continuus. Utroque enim modo contingit esse motum angeli, ut dictum est (art. 1). Continuitas enim temporis est ex continuitate motus, ut dicitur<sup>3</sup>. Sed istud tempus, sive sit tempus continuum, sive non, non est idem cum tempore quod mensurat motum cæli, et quo mensurantur omnia corporalia, quæ habent mutabilitatem ex motu cæli. Motus enim angeli non dependet ex motu cæli<sup>4</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod si tempus motus angeli non sit continuum, sed successio quædam ipsorum *nunc*; non habebit proportionem ad tempus quod mensurat motum corporalium, quod

(1) Alia tamen ratione qua corporales motus dicuntur esse in tempore, ut in corpore articuli explicabitur.

(2) Et inter illos quidem Albertus Magnus (Sent. lib. I, dist. 37, art. 23) et Guil. Paris. (p. I, De univers. pag. 162). (3) Phys. lib. IV, text. 99.

(4) Tempus angeli est mensura vel duratio operationum sibi succedentium, ac proinde mensura existentie angeli sub uno termino, quamdiu non deserit illum, non est tempus, sed instans, etiamsi duraret per horam, vel diem temporis nostri, aut amplius.

est continuum; cum non sit ejusdem rationis. Si vero sit continuum, est quidem proportionabile; non propter proportionem moventis et mobilis, sed propter proportionem magnitudinum in quibus est motus. Et præterea velocitas motus angeli non est secundum quantitatem suæ virtutis, sed secundum determinationem suæ voluntatis.

Ad *secundum* dicendum, quod illuminatio est terminus motus, et est alteratio, non motus localis; ut intelligatur lumen moveri prius ad propinquum quam ad remotum. Motus autem angeli est localis, et non est terminus motus. Unde non est simile.

Ad *tertium* dicendum, quod obiectio illa procedit de tempore continuo. Tempus autem motus angeli potest esse non continuum. Et sic angelus in uno instanti potest esse in uno loco, et in alio instanti in alio loco, nullo tempore intermedio existente <sup>1</sup>. Si autem tempus motus angeli sit continuum, angelus in toto tempore præcedenti ultimum *nunc*, variatur per infinita loca; ut prius expositum est (art. præc.). Est tamen partim in uno locorum continuorum, et partim in alio: non quod substantia illius sit partibilis, sed quia virtus ejus applicatur ad partem primi loci, et ad partem secundi; ut etiam supra dictum est (art. 1 huj. quæst.).

## QUESTIO LIV.

### DE COGNITIONE ANGELORUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Consideratis his quæ ad substantiam angeli pertinent, procedendum est ad cognitionem ipsius. Hæc autem consideratio erit quadripartita. Nam 1. considerandum est de his quæ pertinent ad virtutem cognoscitivam angeli. — 2. De his quæ pertinent ad medium cognoscendi ipsius. — 3. De his quæ ab eo cognoscuntur. — 4. De modo cognitionis ipsorum. Circa primum queruntur quinque: 1. Utrum intelligere angeli sit ejus substantia. — 2. Utrum ejus esse sit ejus intelligere. — 3. Utrum ejus substantia sit ejus virtus intellectiva. — 4. Utrum in angelis sit intellectus agens et possibilis. — 5. Utrum in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiva, quam intellectus.

(1) Non negat S. Doctor, ut ex his patet, quin angelus loco sive altissimo, sive remotissime statim adesse possit. Sed e contra de angelo custode dicit quod *non indiget mora temporis ad motum localem* (quæst. cxiii, art. 6 ad 3).

(2) Intelligere hic sumitur pro actione intellectiva sive pro intellectione.

(3) De anima, lib. iiii. (4) Text. 19.

### ART. I. — UTRUM INTELLIGERE ANGELI SIT EJUS SUBSTANTIA <sup>2</sup>.

De his etiam in Sent. i, dist. 3, qu. i, art. 1, tum in corp. tum ad 7, et Cont. gent. lib. ii, cap. 52, et quodl. ii, art. 3 et 4, et Opusc. xxx, art. 7 et 9.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intelligere angeli sit ejus substantia. Angelus enim est sublimior et simplicior quam intellectus agens animæ. Sed substantia intellectus agentis est sua actio, ut patet <sup>3</sup> per Aristotelem et ejus Comm. <sup>4</sup>. Ergo multo fortius substantia angeli est ejus actio, quæ est intelligere.

2. Præterea, Philosophus dicit <sup>5</sup> quod "actio intellectus est vita." Sed cum vivere sit esse viventibus, ut dicitur <sup>6</sup>, videtur quod vita sit essentia. Ergo actio intellectus est essentia intelligentis angeli.

3. Præterea, si extrema sunt unum, medium non differt ab eis; quia extremum magis distat ab extremo quam medium. Sed in angelo idem est intellectus et intellectum; ad minus inquantum intelligit essentiam suam. Ergo intelligere, quod cadit medium inter intellectum et rem intellectam, est idem cum substantia angeli intelligentis.

Sed *contra*. Plus differt actio rei a substantia ejus, quam ipsum esse ejus. Sed nullius creati esse est ejus substantia. Hoc enim solius Dei proprium est, ut ex superioribus patet (quæst. iiii, art. 4 et quæst. xlv, art. 1). Ergo neque angeli neque alterius creaturæ actio est ejus substantia.

CONCLUSIO. — Cum solus Deus actus purus existens, sit suum intelligere, nulla cujusvis creaturæ actio est idem quod substantia ejus; nec etiam ipsum intelligere angelorum idem est substantia ipsorum.

Respondeo dicendum quod impossibile est quod actio angeli vel cujuscumque alterius creaturæ sit ejus substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis: sicut esse est actualitas substantiæ, vel essentiæ. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas; quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse, et suum agere.

(5) Metaph. lib. xii, text. 39.

(6) De anima, lib. ii, text. 37.



— Et præterea, si intelligere angeli esset ejus substantia, oporteret quod intelligere angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum; sicut nec aliquod abstractum subsistens. Unde unus angeli substantia non distingueretur, neque a substantia Dei, quæ est ipsum intelligere subsistens; neque a substantia alterius angeli. — Si etiam angelus ipse esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectius et minus perfecte; cum hoc contingat propter diversam participationem ipsius intelligere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum dicitur quod intellectus agens est sua actio, est prædicatio non per essentiam, sed per concomitantiam; quia cum sit in actu ejus substantia, statim, quantum est in se, concomitatur ipsam actio; quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones, nisi postquam fuerit factus in actu.

Ad *secundum* dicendum, quod *vita* non hoc modo se habet ad vivere, sicut essentia ad esse<sup>1</sup>, sed sicut *cursus* ad *currere*; quorum unum significat actum in abstracto, aliud in concreto. Unde non sequitur, si vivere sit esse, quod *vita* sit essentia. Quamvis etiam quandoque *vita* pro essentia ponatur; secundum quod Augustinus dicit<sup>2</sup> quod „ memoria, et intelligentia, et voluntas sunt una essentia, una *vita*. „ Sed sic non accipitur a Philosopho, cum dicit quod actus intellectus est *vita*<sup>3</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod actio quæ transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens et subjectum recipiens actionem. Sed actio quæ manet in agente, non est realiter medium inter agens et objectum; sed secundum modum significandi tantum. Realiter vero consequitur unionem objecti cum agente<sup>4</sup>. Ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere quasi quidam effectus differens ab utroque.

**ART. II. — UTRUM INTELLIGERE ANGELI SIT EJUS ESSE<sup>5</sup>.**

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 11, et De potent. quæst. X, art. I ad 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intelligere angeli sit ejus esse. Vivere enim viventibus est esse, ut dicitur<sup>6</sup>. Sed intelligere est quoddam vivere, ut dicitur<sup>7</sup>. Ergo intelligere angeli est ejus esse.

2. Præterea, sicut se habet causa ad causam, ita effectus ad effectum. Sed forma per quam angelus est, est eadem cum forma per quam intelligit ad minus seipsum. Ergo ejus intelligere est idem cum ejus esse.

Sed *contra*. Intelligere angeli est motus ejus; ut patet per Dionysium<sup>8</sup>. Sed esse non est motus. Ergo esse angeli non est intelligere ejus.

**CONCLUSIO.** — Cum solius Dei esse sit simpliciter infinitum, actio vero cujusvis creatæ substantiæ finita aliquo pacto sit, angeli actionem ab ipso suo esse diversam affirmare necesse est; sicut cujuslibet creaturæ operatio distinguitur ab esse.

Respondeo dicendum quod actio angeli non est ejus esse, neque actio aliujus creaturæ. Duplex enim est actionis genus, ut dicitur<sup>9</sup>. Una scilicet quæ transit in aliquid exterius, inferens ei passionem; sicut urere et secare: alia vero actio est quæ non transit in rem exteriorem, sed magis manet in ipso agente; sicut sentire, intelligere et velle: per hujusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione manifestum est quod non potest esse ipsum esse agentis. Nam esse agentis significatur intra ipsum; actio autem talis est effluxus in passum ab agente. Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem vel simpliciter, vel secundum quid<sup>10</sup>. Simpliciter quidem, sicut

dem est effectus consequens unionem objecti cum intellectu et differens ab utroque.

(5) Esse hic sumitur pro existentia.

(6) De anima, lib. II, text. 37.

(7) In eod. lib., text. 13. (8) De div. nom. c. 4.

(9) Metaph. lib. IX, text. 16.

(10) Operatio immanens, ait Cajetanus, dupliciter sumi potest: in communi, puta intelligere, videre; et in speciali, puta intelligere humanum aut aliud hujusmodi. In proposito non est sermo de istis in communi; quia sic non esset differentia inter eas et esse in communi; sed est de eis sermo, ut contractæ sunt

(1) Nam esse habet se ad essentiam, ut quidam receptum ad recipiens, siquidem essentia est instar quasi materiæ vel subjecti in quo esse tanquam forma quædam recipitur.

(2) De Trin. lib. IX, cap. 4, et lib. X, cap. 11

(3) Dicitur *vita*, id est, vitalis operatio quam vocare solent vitam secundam.

(4) Intelligere non est medium inter intellectum et rem intellectam consideratam ut objectum, sed est quid posterius utroque; siqui-



intelligere, cujus objectum est verum; et velle, cujus objectum est bonum; quorum utrumque convertitur cum ente: et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia, et utrumque recipit speciem ab objecto. Secundum quid autem infinitum esse sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cujuslibet creaturæ est determinatum ad unum secundum genus et speciem <sup>1</sup>. Solius autem Dei esse, est simpliciter infinitum in se omnia comprehendens; ut dicit Dionysius <sup>2</sup>. Unde solum esse divinum est divinum intelligere et divinum velle.

Ad *primum* ergo dicendum, quod vivere quandoque sumitur pro ipso esse viventis; quandoque vero pro operatione vitæ; id est, per quam demonstratur aliquid esse vivens. Et hoc modo Philosophus dicit, quod intelligere est vivere quoddam. Ibi enim distinguit diversos gradus viventium secundum diversa opera vitæ.

Ad *secundum* dicendum, quod ipsa essentia angeli est ratio totius ejus esse; non autem est ratio ejus intelligere, quia non omnia intelligere potest per suam essentiam. Et ideo secundum propriam rationem, inquantum est talis essentia, comparatur ad ipsum esse angeli; sed ad ejus intelligere comparatur secundum rationem universalioris objecti, scilicet veri vel entis. Et sic patet quod licet sit eadem forma, non tamen secundum eandem rationem est principium essendi et intelligendi. Et propter hoc non sequitur quod in angelo sit idem esse et intelligere.

**ART. III. — UTRUM POTENTIA INTELLECTIVA ANGELI SIT EJUS ESSENTIA** <sup>3</sup>.

De his etiam infra, quæst. LXXVII, art. 1, et quæst. LXXIX, art. iterum 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtus vel potentia intellectiva in angelo non sit aliud quam ejus essentia. Mens enim et intellectus nominant potentiam intellectivam. Sed Dionysius in

ad subjecta. Ita, quod intendit, quod, quia esse humanum est certæ speciei, intelligere vero humanum non, sed est infinitum, ideo non sunt idem.

(1) Et sic esse in aliquo genere et in aliqua specie creaturæ non contingit per accidens seu extrinsece, sed per se et intrinsece.

(2) De div. nom. cap. 4.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas soli Deo proprium esse quod potentia operativa sit sua essentia. (4) De cæl. hier. cap. 2, 6, 12, et De div. nom. cap. 7 et 9.

pluribus locis suorum librorum <sup>4</sup> nominat ipsos angelos intellectus et mentes. Ergo angelus est sua potentia intellectiva.

2. Præterea, si potentia intellectiva in angelo est aliquid præter ejus essentiam, oportet quod sit accidens. Hoc enim dicimus esse accidens alicujus quod est præter ejus essentiam. Sed "forma simplex subjectum esse non potest, " ut Boetius dicit <sup>5</sup>. Ergo angelus non est forma simplex; quod est contra præmissa (quæst. I, art. 1 et 2).

3. Præterea, Augustinus dicit <sup>6</sup> quod "Deus fecit angelicam naturam prope se, materiam autem primam prope nihil. " Ex quo videtur quod angelus sit simplicior quam materia prima; utpote Deo propinquior. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis angelus est sua potentia intellectiva.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit <sup>7</sup> quod "angeli dividuntur in substantiam, virtutem, et operationem. " Ergo aliud est in eis substantia, et aliud virtus, et aliud operatio.

**CONCLUSIO.** — Cum esse cujuslibet creaturæ distinctum sit ab ipsa sua operatione, omnis quoque creatæ substantiæ potentiam ab essentia distinctam esse necesse est.

Respondeo dicendum quod nec in angelo, nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum <sup>8</sup>. Propter quod dicitur, quod proprius actus respondet propriæ potentiæ. In omni autem creato essentia differt ab ejus esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum; ut ex supra dictis patet (art. 1 et 2 præc. et quæst. III, art. 4). Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse; nec aliqua alia operatio, aut in ipso, aut in quocumque alio

(5) In lib. De Trinit. (6) Confess. lib. XII, c. 6.

(7) De cælest. hier. cap. 2.

(8) Hoc intelligendum est de actibus potentiæ adæquatis, id est, ad quos virtus potentiæ ita se extendit ut non possit totam istorum actuum latitudinem excedere; cujusmodi sunt intelligere respectu intellectus; velle respectu voluntatis, etc.; alioquin unius ejusdemque potentiæ possent esse plures actus inadæquati; ut voluntatis intentio, electio, consensus, usus, fructio.

creato, est idem quod ejus esse. Unde essentia angeli non est ejus potentia intellectiva, nec alicujus creati essentia est ejus operativa potentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod angelus dicitur intellectus et mens, quia tota ejus cognitio est intellectualis; cognitio autem animæ partim est intellectualis, et partim sensitiva.

Ad *secundum* dicendum, quod forma simplex quæ est actus purus, nullius accidentis potest esse subjectum; quia subjectum comparatur ad accidentis, ut potentia ad actum; et hujusmodi est solus Deus; et de tali forma loquitur ibi Boetius. Forma autem simplex quæ non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, potest esse subjectum accidentis, et præcipue ejus quod consequitur speciem; hujusmodi enim accidens pertinet ad formam. Accidens vero quod est individui non consequens totam speciem, consequitur materiam quæ est individuationis principium; et talis forma simplex est angelus.

Ad *tertium* dicendum, quod potentia materiæ est ad ipsum esse substantiale, et non potentia operativa, sed ad esse accidentale. Unde non est simile.

**ART. IV. — UTRUM IN ANGELO SIT INTELLECTUS AGENS ET POSSIBILIS <sup>1</sup>.**

De his etiam Cont. gent. lib. 1, cap. 95, art. 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelo sit intellectus agens et possibilis. Dicit enim Philosophus <sup>2</sup> quod sicut in omni natura est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere; ita etiam in anima. Sed angelus est natura quædam. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

2. Præterea, recipere est proprium intellectus possibilis; illuminare autem est proprium intellectus agentis <sup>3</sup>, ut patet <sup>4</sup>. Sed angelus recipit illuminationem a superiori, et illuminat inferiorem. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

(1) In homine juxta peripateticos duplex distinguitur intellectus: intellectus possibilis et intellectus agens. Possibilis est animæ facultas qua intelligimus et quæ initio est sicut tabula rasa, postea vero fit actu per receptionem specierum et quandoque intelligit, quandoque non intelligit. Agens vero est ea potentia quæ ex phantasmatibus species abstrahit et eas intellectui possibili præbet, atque ita facit ut quæ erant intelligibilia potentia, sint intelligibilia actu. (2) De anima, lib. iii, text. 17.

(3) Intellectus agens dicitur esse veluti quoddam lumen quod ex objecto in potentia facit

Sed *contra* est, quod in nobis intellectus agens et possibilis est per comparisonem ad phantasmata: quæ quidem comparantur ad intellectum possibilem, ut colores ad visum; ad intellectum autem agentem, ut colores ad lumen; ut patet <sup>5</sup>. Sed hoc non est in angelo. Ergo in angelo non est intellectus agens et possibilis.

**CONCLUSIO.** — Cum non sint angeli in potentia quandoque ad sua intelligibilia, sed in actu, quæ ex se sunt ab ipsis primo intelligibilia; nullum in illis intellectum agentem vel possibilem ponere oportet, nisi æquivoce.

Respondeo dicendum quod necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis fuit propter hoc quod nos invenimur quandoque intelligentes in potentia et non in actu. Unde oportet esse quamdam virtutem quæ sit in potentia ad intelligibilia, ante ipsum intelligere; sed educitur in actum eorum, cum fit sciens; et ulterius, cum fit considerans <sup>6</sup>. Et hæc virtus vocatur *intellectus possibilis*. Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit quia naturæ rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu; sed sunt solum intelligibiles in potentia, extra animam existentes. Et ideo oportuit esse aliquam virtutem quæ faceret illas naturas intelligibiles actu: et hæc virtus dicitur *intellectus agens* in nobis. Utraque autem necessitas deest in angelis; quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantum, respectu eorum quæ naturaliter intelligunt; neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu. Intelligunt enim primo et principaliter res immateriales, ut infra patebit (quæst. seq., art. 1). Et ideo non potest in eis esse intellectus agens et possibilis, nisi æquivoce <sup>7</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philo-

objectum actu; sicut lumen colores facit actu qui erant prius in potentia tantum.

(4) De anima, lib. iii, text. 2, 3 et 18.

(5) Ibid., text. 18.

(6) Hic a Philosopho duplex assignatur actus (De anima, lib. ii, text. 5), scientia scilicet et consideratio. Scientia est actus primus, consideratio est quasi actus secundus ex primo resultans.

(7) Ita sentiunt cum B. Thoma Cajetanus, Bannes, Cumel, Nazarius, Valentia, Vasquez, Sylvius et multi alii doctores adversus Scotum ejusque sectatores.



sophus intelligit illa duo esse in omni natura in qua contingit esse generari vel fieri, ut ipsa verba demonstrant. In angelo autem non generatur scientia, sed naturaliter adest. Unde non oportet ponere in eo agens et possibile.

Ad secundum dicendum, quod intellectus agentis est illuminare, non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, inquantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu. Ad intellectum autem possibilem pertinet esse in potentia respectu naturalium cognoscibilium, et quandoque fieri in actu. Unde quod angelus illuminat angelum, non pertinet ad rationem intellectus agentis; neque ad rationem intellectus possibilis pertinet quod illuminatur de supernaturalibus mysteriis, ad quæ cognoscenda quandoque est in potentia. Si quis autem velit hæc vocare intellectum agentem et possibilem, æquivoce dicet; nec de nominibus est curandum.

#### ART. V. — UTRUM IN ANGELIS

##### SIT SOLA INTELLECTIVA COGNITIO <sup>1</sup>.

De his etiam infra, quæst. LXXIX, art. 1 ad 3, et De malo, quæst. XVI, art. 1 ad 14.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non sit sola intellectiva cognitio. Dicit enim Augustinus <sup>2</sup> quod "in angelis est vita quæ intelligit et sentit. Ergo in eis est potentia sensitiva.

2. Præterea, Isidorus dicit <sup>3</sup> quod "angeli multa novcrunt per experientiam. Experientia autem fit ex multis memoriis, ut dicitur <sup>4</sup>. Ergo in eis est etiam memorativa potentia.

3. Præterea, Dionysius dicit <sup>5</sup> quod "in dæmonibus est phantasia proterva. Phantasia autem ad vim imaginativam pertinet. Ergo in dæmonibus est vis imaginativa; et eadem ratione in angelis, quia sunt ejusdem naturæ.

Sed contra est, quod Gregorius dicit <sup>6</sup> quod "homo sentit cum pecoribus vel cum animalibus et intelligit cum angelis. "

(1) S. Thomas hic et variis locis asserit non esse in angelis aliam vim quam intellectivam et voluntatem quæ ad intellectum consequitur. Ita sentiunt Durandus, Guilielmus Paris., Bannes, Vasquez, Nazarius, et hanc opinionem tenet Sylvius ut probabiliorē. Attamen Cajetanus, Suarez, Conimbricenses, Tanerius et alii docent in angelis esse aliquam potentiam loco motivam re distinctam ab intellectu et voluntate.

(2) De civ. Dei, lib. viii, cap. 6.

(3) De sum. bñ. lib. 1, cap. 12.

CONCLUSIO. — Cum angeli sint immateriales a corpore penitus abstracti, ac non habeant corpora naturaliter sibi unita, in eis solum intellectus et voluntas ex potentiis cognoscitivis dicitur, ac ex hoc vocantur intellectus et mentes.

Respondeo dicendum quod in anima nostra sunt quædam vires, quarum operationes per organa corporea exercentur; et hujusmodi vires sunt actus quarumdam partium corporis, sicut est visus in oculo, et auditus in aure. Quædam vero vires animæ nostræ sunt quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus et voluntas; et hujusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis. Angeli autem non habent corpora sibi naturaliter unita, ut ex supradictis patet (quæst. LI, art. 1). Unde de viribus animæ non possunt eis competere nisi intellectus et voluntas. Et hoc etiam Commentator dicit <sup>7</sup> quod "substantiæ separatæ dividuntur in intellectum et voluntatem. " Et hoc convenit ordini universi, ut suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiva, et non secundum partem, ut anima nostra. Et propter hoc etiam angeli vocantur *intellectus et mentes* <sup>8</sup>, ut supra dictum est (art. 3 huj. quæst. ad 1). — Ad ea vero quæ in contrarium obijciuntur, potest dupliciter responderi. Uno modo quod auctoritates illæ loquuntur secundum opinionem illorum qui posuerunt angelos et dæmones habere corpora naturaliter sibi unita: qua opinione frequenter Augustinus in libris suis utitur, licet eam asserere non intendat. Unde dicit <sup>9</sup> quod "super hac inquisitione non est multum laborandum. " Alio modo potest dici quod auctoritates illæ et consimiles sunt intelligendæ per quamdam similitudinem; quia cum sensus certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in usu loquentium ut etiam secundum certam apprehensionem intellectus aliquid sentire dicamur; unde etiam sententia nominatur <sup>10</sup>. Experientia vero angelis attribui potest per si-

(4) Met. lib. 1, cap. 1. (5) De div. nom. c. 4.

(6) In hom. de Ascens. (in Evang. 29).

(7) Metaph. lib. XII.

(8) Juxta frequentissimum Dionysii usum qui eos *celestes, supercelestes, deiformes, divinas mentes* passim vocat.

(9) De civit. Dei, lib. XXI, cap. 10.

(10) Dicitur angelus sentire inquantum ea quæ nos per sensum certo cognoscimus, ipse per intellectum cognoscit.



militudinem cognitorum, et non per similitudinem virtutis cognoscitivæ. Est enim in nobis experientia, dum singularia per sensum cognoscimus; angeli autem singularia cognoscunt, ut infra patebit (quæst. LVII, art. 2), sed non per sensum. Sed tamen memoria in angelis potest poni, secundum quod ab Augustino<sup>1</sup> ponitur in mente<sup>2</sup>; licet non possit eis competere secundum quod ponitur pars animæ sensitivæ. Similiter dicendum quod phantasia proterva attribuitur dæmonibus ex eo quod habent falsam practicam existimationem de vero bono. Deceptio autem in nobis proprie fit secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhæremus, sicut rebus ipsis; ut patet in dormientibus et amentibus.

## QUÆSTIO LV.

### DE MEDIO COGNITIONIS ANGELICÆ, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter quæritur de medio cognitionis angelicæ. Et circa hoc quærentur tria: 1. Utrum angeli cognoscant omnia per suam substantiam, vel per aliquas species. — 2. Si per species, utrum per species connaturales, vel per species a rebus acceptas. — 3. Utrum angeli superiores cognoscant per species magis universales quam inferiores.

#### ART. I. — UTRUM ANGELI COGNOSCAINT OMNIA PER SUAM SUBSTANTIAM<sup>3</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. 12, art. 3 ad 5, ut et Sent. III, dist. 14, art. 1, quæstionum. II, tum in corp. tum ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli cognoscant omnia per suam substantiam. Dicit enim Dionysius<sup>4</sup> quod "angeli sciunt ea quæ sunt in terra, secundum propriam naturam mentis." Sed natura angeli est ejus essentia. Ergo angelus per suam essentiam res cognoscit.

2. Præterea, secundum Philosophum<sup>5</sup>, "in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur." Id autem quod intelligitur est idem intelligenti, ratione ejus quo intelligitur. Ergo

in his quæ sunt sine materia, sicut sunt angeli, id quo intelligitur est ipsa substantia intelligentis.

3. Præterea, omne quod est in altero, est in eo per modum ejus in quo est. Sed angelus habet naturam intellectualem. Ergo quidquid est in ipso, est in eo per modum intelligibilem. Sed omnia sunt in eo; quia inferiora in entibus sunt in superioribus essentialiter; superiora vero sunt in inferioribus participative. Et ideo dicit Dionysius<sup>6</sup> quod "Deus tota in totis congregat;" id est, omnia in omnibus. Ergo angelus omnia in sua substantia cognoscit.

Sed contra est, quod Dionysius dicit<sup>7</sup> quod "angeli illuminantur rationibus rerum." Ergo cognoscunt per rationes rerum, et non per propriam substantiam.

CONCLUSIO. — Angelus non cognoscit omnia per essentiam suam sicut Deus, sed per similitudines superadditas.

Respondeo dicendum quod, illud quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem, ut forma ejus; quia forma est quo agens agit. Oportet autem ad hoc quod potentia perfecte compleatur per formam, quod omnia contineantur sub forma, ad quæ potentia se extendit. Et inde est quod in rebus corruptibilibus forma non perfecte complet potentiam materiæ; quia potentia materiæ ad plura se extendit, quam sit continentia formæ hujus, vel illius. Potentia autem intellectiva angeli se extendit ad intelligendum omnia; quia objectum intellectus est ens vel verum commune<sup>8</sup>. Ipsa autem essentia angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiæ divinæ, quæ infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam; angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum ejus aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas<sup>9</sup>.

*conditi in Deo ut innolescat principatibus et potestatibus, etc.* (4) De divin. nom. cap. 7.

(5) Met. lib. XII, text. 51, et De anima, lib. III, text. 15. (6) De divin. nom. cap. 4.

(7) De divin. nom. cap. 4.

(1) De Trin. lib. X, cap. 11.  
(2) Adest in eis memoria intellectiva quæ non est aliud quam intellectus, ut retinens species cognitionum rerum intellectarum.  
(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte insinuari a Scripturis quod angeli non cognoscunt omnia per suam substantiam, dum dicitur (Is. LXIII): *Quis est iste qui venit de Edom tinctus vestibus de Bosra?* (Marc. XIII) *De die illo nemo scit, neque angeli Dei.* (Eph. III) *Quæ sit dispensatio sacramenti abs-*

(8) Id est ens et verum universale, quod omnia entia et omnia proinde vera comprehendit: quia quidquid sub ente vel sub vero, quod æque late patet ac ens, continetur, sub intellectu cadit vel objectum illius esse potest.

(9) Eandem cum B. Thoma sententiam do-

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum dicitur angelum secundum suam naturam res cognoscere <sup>1</sup>, ly *secundum* non determinat medium cognitionis, quod est similitudo cogniti; sed virtutem cognoscitivam, quæ convenit angelo secundum suam naturam.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut sensus in actu est sensibile in actu, ut dicitur <sup>2</sup>, non ita quod ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis quæ est in sensu, sed quia ex utroque fit unum, sicut ex actu et potentia; ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit <sup>3</sup>, sed quia illa similitudo est forma ejus <sup>4</sup>. Idem est autem quod dicitur: In his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur; ac si diceretur, quod intellectus in actu est intellectum in actu. Ex hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est immateriale.

Ad *tertium* dicendum, quod ea quæ sunt infra angelum, et ea quæ sunt supra ipsum, sunt quodammodo in substantia ejus; non quidem perfecte, neque secundum propriam rationem, cum angeli essentia, finita existens, secundum propriam rationem ab aliis distinguatur, sed secundum quamdam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfecte, et secundum propriam rationem, sicut in prima et universali virtute operativa, a qua procedit quidquid est in quacumque re vel proprium vel commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus; non autem angelus, sed solam communem.

cent, specierumque intelligibilium necessitatem in angelis asserunt Scotus, Bonaventura et alii communiter.

(1) Non ita dicitur angelus quasi ejus natura sit medium cognitionis, sed quia est ejus principium. (2) De anima, lib. II, text. 53.

(3) Nam evidenter patet intellectum non esse eandem numero rem cum Deo, cum leone, vel cum lapide, etiamsi Deum intelligat, vel leonem, vel lapidem.

(4) Similitudo et intellectus sunt unum in esse intelligibili, ex hoc scilicet quod intellectus informetur forma seu specie rei intellectæ.

(5) B. Thomas docet in hoc articulo angelos cognoscere per species quæ non sunt a rebus acceptæ, sed eis connaturales. Hanc sententiam antea tradiderunt S. August. (De Gen. ad litt. lib. II, cap. 8), S. Dionys. (De div. nom. cap. 7), et fere omnes Patres græci. Apud theologos ea est communior, quæ multis habet contradictores.

## ART. II. — UTRUM ANGELI INTELLIGANT PER SPECIES A REBUS ACCEPTAS <sup>5</sup>.

De his etiam infra, quæst. LXXXIX, art. 3, et Sent. II, dist. 3, quæst. II, art. 1, et De verit., quæst. VIII, art. 9, et Cont. gent. lib. I, cap. 92 et 94, et Opusc. II, cap. 126.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli intelligant per species a rebus acceptas. Omne enim quod intelligitur, per aliquam sui similitudinem in intelligente intelligitur. Similitudo autem alicujus in altero existens, aut est ibi per modum exemplaris, ita quod illa similitudo sit causa rei; aut est ibi per modum imaginis, ita quod sit causata a re. Oportet enim quod omnis scientia intelligentis, vel sit causa rei intellectæ, vel causata a re. Sed scientia angeli non est causa rerum existentium in natura, sed sola divina scientia. Ergo oportet quod omnes species per quas intelligit intellectus angelicus, sint a rebus acceptæ.

2. Præterea, lumen angelicum est fortius quam lumen intellectus agentis in anima <sup>6</sup>. Sed lumen intellectus agentis abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus. Ergo lumen intellectus angelici potest abstrahere species etiam ab ipsis rebus sensibilibus; et ita nihil prohibet dicere quod angelus intelligat per species a rebus acceptas.

3. Præterea, species quæ sunt in intellectu, indifferenter se habent ad præsens et distans, nisi quatenus a rebus sensibilibus accipiuntur. Si ergo angelus non intelligit per species a rebus acceptas, ejus cognitio indifferenter se haberet ad propinqua et distantia; et ita frustra secundum locum moveretur.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit <sup>7</sup> quod "angeli non congregant divinam cognitionem a rebus divisibilibus, aut a sensibilibus."

CONCLUSIO. — Angeli, cum a corporibus sint abstracti, non intelligunt per species a rebus acceptas, sed per species sibi naturaliter congenitas.

Respondeo dicendum quod species per quas angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptæ, sed eis connaturales <sup>8</sup>. Sic

(6) Argumentum est a non causa ut causa, quasi fortior vis luminis causa sit abstrahendi species per se, non autem illud quod in responsione notabitur. (7) De divin. nom. cap. 7.

(8) Illæ species dicuntur connaturales angelis partim quia sunt eis cum natura congenitæ; partim quia sunt impressæ juxta naturalem appetitum et inclinationem angeli, qui juxta naturam



enim oportet intelligere distinctionem et ordinem spiritualium substantiarum, sicut est distinctio et ordo corporalium. Suprema autem corpora habent potentiam in sui natura totaliter perfectam per formam. In corporibus autem inferioribus potentia materiæ non totaliter perficitur per formam, sed accipit nunc unam, nunc aliam formam ab aliquo agente. Similiter et inferiores substantiæ intellectivæ, scilicet animæ humanæ, habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive, per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus. Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, id est, in angelis naturaliter completa est <sup>1</sup> per species intelligibiles connaturales; inquantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quæ naturaliter cognoscere possunt. Et hoc etiam ex ipso modo essendi hujusmodi substantiarum apparere. Substantiæ enim spirituales inferiores, scilicet animæ, habent esse affine corpori, inquantum sunt corporum formæ; et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiæ vero superiores, id est angeli, sunt a corporibus totaliter absolutæ, immaterialiter, et in esse intelligibili subsistentes; et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura. Unde Augustinus dicit <sup>2</sup> quod "cætera quæ infra angelos sunt, ita causantur, ut prius fiant in cognitione rationalis creaturæ, ac deinde in genere suo."

Ad *primum* ergo dicendum, quod in mente angeli sunt similitudines creaturarum, non quidem ab ipsis creaturis acceptæ, sed a Deo, qui est creaturarum causa, et in quo primo similitudines

suæ conditionem postulat eas sibi cum natura imprimi; partim quia datæ sunt a Deo tamquam auctore naturæ, ut unicuique tribuenti, quod naturæ ipsius conditio requirit.

(1) Hic agitur de potentia ad actum primum et non ad actum secundum, qui est actualis cognitio. Hinc non sequitur quod angeli sint creati in actuali cognitione omnium rerum naturalium, vel semper sint in ejusmodi cognitione actuali; sed quod non sint in potentia naturali

rerum existunt. Unde Augustinus dicit <sup>3</sup> quod "sicut ratio, qua creatura conditur, prius est in Verbo Dei, quam ipsa creatura quæ conditur; sic et ejusdem rationis cognitio prius fit in creatura intellectuali, ac deinde est ipsa conditio creaturæ."

Ad *secundum* dicendum, quod de extremo ad extremum non pervenitur nisi per medium. Esse autem formæ in imaginatione, quod est quidem sine materia, non autem sine materialibus conditionibus, medium est inter esse formæ quæ est in materia, et esse formæ quæ est in intellectu per abstractionem a materia et conditionibus materialibus. Unde quantumcumque sit potens intellectus angelicus, non posset formas materiales reducere ad esse intelligibile, nisi prius reduceret eas ad esse formarum imaginationarum; quod est impossibile, cum careat imaginatione, ut dictum est (quæst. præc., art. 5). Dato etiam quod posset abstrahere species intelligibiles a rebus materialibus, non tamen abstraheret; quia non indigeret eis, cum habeat species intelligibiles connaturales.

Ad *tertium* dicendum, quod cognitio angeli indifferenter se habet ad distans et propinquum secundum locum <sup>4</sup>; non tamen propter hoc motus ejus localis est frustra: non enim movetur localiter ad cognitionem accipiendam, sed ad operandum aliquid in loco.

### ART. III. — UTRUM SUPERIORES ANGELI INTELLIGANT PER SPECIES MAGIS UNIVERSALES QUAM INFERIORES.

De his etiam in Sent. II, dist. 3, quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. III, c. 99, et De verit. qu. VIII, art. 10, et Opusc. II, cap. 78, 81, 126, et in lib. De causis, lect. 4 et lect. 10.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod superiores angeli non intelligant per species magis universales, quam inferiores. Universale enim esse videtur quod a particularibus abstrahitur. Sed angeli non intelligunt per species a re-

ad alias formas aut species quam ad illas quas actualiter habent.

(2) Super Gen. ad litt. lib. II, c. 8. (3) Loc. cit.

(4) Cum igitur substantia separata non accipiat intellectivam cognitionem a sensibilibus, in earum cognitione distantia localis nihil operatur. Ita B. Thomas (Cont. Gent. lib. II, cap. 96) conformiter iis quæ hic respondet et quæst. LVII, art. 3 ad 4. Cf. quæ de anima separata tradit, quæst. LXXXIX, art. 7.



bus abstractas. Ergo non potest dici quod species intellectus angelici sint magis vel minus universales.

2. Præterea, quod cognoscitur in speciali, perfectius cognoscitur quam quod cognoscitur in universali: quia cognoscere aliquid in universali, est quodammodo medium inter potentiam et actum <sup>1</sup>. Si ergo angeli superiores cognoscunt per formas magis universales quam inferiores, sequitur quod angeli superiores habeant scientiam magis imperfectam quam inferiores; quod est inconveniens.

3. Præterea, idem non potest esse propria ratio multorum. Sed si angelus superior cognoscat per unam formam universalem diversa, quæ inferior angelus cognoscit per plures formas speciales, sequitur quod angelus superior utitur una forma universali ad cognoscendum diversa. Ergo non poterit habere propriam cognitionem de utroque; quod videtur inconveniens.

Sed *contra* est, quod dicit Dionysius <sup>2</sup> quod superiores angeli participant scientiam magis in universali quam inferiores. Et in libro de Causis dicitur <sup>3</sup> quod angeli superiores habent formas magis universales.

**CONCLUSIO.** — Angeli quanto superiores sunt, tanto per species universales intelligunt.

Respondeo dicendum quod ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similiora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno; scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quæ quidem intelligibilis plenitudo in intelligibilibus creaturis inferiori modo et minus simpliciter invenitur. Unde oportet quod ea quæ Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa; et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit. Sic igitur quanto angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universalitatem intelligibilium apprehendere poterit: et ideo oportet quod ejus formæ sint universaliores, quasi ad plura se extenden-

tes unaquæque earum. Et hoc per exemplum aliquammodo in nobis perspicitur potest. Sunt enim quidam qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur; et hoc ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero, qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quod accidit universali ut a singularibus abstractatur, in quantum intellectus illud cognoscens a rebus cognitionem accipit. Si vero sit aliquis intellectus a rebus cognitionem non accipiens, universale ab eo cognitum non erit abstractum a rebus, sed quodammodo ante res præexistens; vel secundum ordinem causæ, sicut universales rerum rationes sunt in Verbo Dei; vel saltem ordine naturæ, sicut universales rerum rationes sunt in intellectu angelico.

Ad *secundum* dicendum, quod cognoscere aliquid in universali, dicitur dupliciter. Uno modo ex parte rei cognitæ, ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei; et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius; imperfecte enim cognosceret hominem qui cognosceret de eo solum quod est animal. Alio modo ex parte medii cognoscendi; et sic perfectius est cognoscere aliquid in universali: perfectior enim est intellectus qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere, quam qui non potest.

Ad *tertium* dicendum, quod idem non potest esse plurium propria ratio adæquata; sed, si sit excellens, potest idem accipi ut propria ratio et similitudo diversorum; sicut in homine est universalis prudentia, quantum ad omnes actus virtutum; et potest accipi ut propria ratio et similitudo particularis prudentiæ quæ est in leone, ad actus magnanimitatis; et ejus quæ est in vulpe ad actus cautelæ; et sic de aliis. Similiter essentia divina accipitur propter sui excellentiam ut propria ratio singulorum quæ sunt in ea. Unde singula ei simulantur secundum proprias rationes. Et eodem modo dicendum est de ratione universali quæ est in mente angeli, quod per eam propter ejus excellentiam multa cognosci possunt propria cognitione.

(1) Sive inter potentialem cognitionem quæ nihil adhuc omnino intelligit, et actuaalem quæ usque ad propriam et singularem rei rationem distincte ac perfecte penetrat.

(2) De cælest. hierarch. cap. 12.

(3) Proposit. 10.

## QUÆSTIO LVI.

### DE COGNITIONE ANGELORUM EX PARTE RERUM IMMATERIALIUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de cognitione angelorum ex parte rerum quas cognoscunt. Et 1. De cognitione rerum immaterialium. — 2. De cognitione rerum materialium. — Circa primum quærantur tria: 1. Utrum angelus cognoscat seipsum. — 2. Utrum unus cognoscat alium. — 3. Utrum angelus per sua naturalia cognoscat Deum.

#### ART. I. — UTRUM ANGELUS COGNOSCAT SEIPSUM <sup>1</sup>.

De his etiam infra, quæst. LXXXVII, art. 1, et Cont. gent. lib. II, cap. 93, et lib. IV, cap. II, et De verit. quæst. VIII, art. 6, et in librum de Causis, lect. 13.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus seipsum non cognoscat. Dicit enim Dionysius <sup>2</sup> quod "angeli ignorant proprias virtutes." Cognita autem substantia cognoscitur virtus. Ergo angelus non cognoscit suam essentiam.

2. Præterea, angelus est quædam substantia singularis; alioquin non ageret, cum actus sint singularium subsistentium. Sed nullum singulare est intelligibile. Ergo non potest intelligi. Et ita, cum angelo non adsit nisi intellectiva cognitio, non poterit aliquis angelus cognoscere seipsum.

3. Præterea, intellectus movetur ab intelligibili; quia intelligere est quoddam pati, ut dicitur <sup>3</sup>. Sed nihil movetur aut patitur a seipso; ut in rebus corporalibus apparet. Ergo angelus non potest intelligere seipsum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit <sup>4</sup> quod "angelus in ipsa sua confirmatione, hoc est, in illustratione veritatis, cognoscit seipsum."

CONCLUSIO. — Cum angelus sit intelligibile subsistens, seipsum per substantiam suam intelligit.

Respondeo dicendum quod, sicut ex

(1) Docet in hoc articulo S. Doctor quod angelus ad se cognoscendum non specie intelligibili indigeat, sed seipsum per suam substantiam cognoscat, ita ut in illa cognitione essentia speciei vicem suppleat.

(2) De celest. hier. cap. 6.

(3) De anima, lib. III, text. 12, sive cap. 4.

(4) Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 8.

(5) Ut hujus articuli sensus clare innotescat, animadvertendum est quod D. Thomas præmittit quatuor condiciones quas examinat de objecto intelligibili; scilicet conjunctionem, causalitatem, motionem et inhesionem. 1. Ostendit quod intelligibile in actu oportet esse

supra dictis patet (quæst. LIV, art. 2), objectum aliter se habet in actione quæ manet in agente, et in actione quæ transit in aliquid exterius <sup>5</sup>. Nam in actione quæ transit in aliquid exterius, objectum, sive materia in quam transit actus, est separata ab agente; sicut calefactum a calefaciente, et ædificatum ab ædificante. Sed in actione quæ manet in agente, oportet, ad hoc quod procedat actio, quod objectum uniatur agenti; sicut oportet quod sensibile uniatur sensui, ad hoc quod sentiat actu. Et ita se habet objectum unitum potentiæ ad hujusmodi actionem, sicut forma quæ est principium actionis in aliis agentibus; sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visæ est principium formale visionis in oculo. Sed considerandum est quod hujusmodi species objecti quandoque est in potentia tantum in cognoscitiva virtute; et tunc est cognoscens in potentia tantum; et ad hoc quod actu cognoscat, requiritur quod potentia cognoscitiva reducatur in actum speciei. Si autem semper cum actu habeat <sup>6</sup>, nihilominus per eam cognoscere potest, absque aliqua mutatione vel receptione præcedenti. Ex quo patet quod moveri ab objecto non est de ratione cognoscens inquantum est cognoscens, sed inquantum est potentia cognoscens. Nihil autem differt, ad hoc quod forma sit principium actionis, quod ipsa forma sit aliquando inhærens <sup>7</sup>, et quod sit per se subsistens. Non enim minus calor calefaceret, si esset per se subsistens, quam calefacit inhærens. Sic igitur, etsi aliquid in genere intelligibile se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelliget seipsum. Angelus autem, cum sit immaterialis, est quædam forma subsistens, et per hoc intelligibilis in actu. Unde sequitur quod per suam formam,

conjectum intelligenti, ex differentia inter objectum operationis transcuntis et immanentis; 2. quod intelligibile in actu conjunctum se habet ad intellectionem ut principium formale, sicut calor ad calefacere; 3. quod movere intelligentem accidit ex eo quod intelligens est in potentia; 4. quod inhære intellectioni, quemadmodum species sensibilis inhæret sentienti, accidit ex eo quod est accidens.

(6) Hinc secunda conditio non est in angelo necessaria, et non refert quod essentia angeli non moveat ejus intellectum.

(7) Hinc quarta conditio non est necessaria, ac proinde non refert etiam quod essentia angeli non sit forma inhærens intellectui angelico.



quæ est sua substantia, seipsum intelligat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod littera illa est antiquæ translationis, quæ corrigitur per novam, in qua dicitur: "Præterea et ipsos (scilicet angelos) cognovisse proprias virtutes. „ Loco cuius habebatur in alia translatione: "et adhuc eos ignorare proprias virtutes<sup>1</sup>. „ Quamvis etiam littera antiquæ translationis salvari possit quantum ad hoc quod angeli non perfecte cognoscunt suam virtutem, secundum quod procedit ab ordine divinæ sapientiæ, qui est angelis incomprehensibilis.

Ad *secundum* dicendum, quod singulare quæ sunt in rebus corporalibus, non est intellectus apud nos; non ratione singularitatis, sed ratione materiæ, quæ est in eis individuationis principium. Unde si aliqua singularia sunt sine materia subsistentia, sicut sunt angeli, illa nihil prohibet intelligibilia esse actu.

Ad *tertium* dicendum, quod moveri et pati convenit intellectui secundum quod est in potentia. Unde non habet locum in intellectu angelico, maxime quantum ad hoc quod intelligit seipsum<sup>2</sup>. Actio etiam intellectus non est ejusdem rationis<sup>3</sup> cum actione quæ in corporalibus invenitur in aliam materiam transeunte.

#### ART. II. — UTRUM UNUS ANGELUS ALIUM COGNOSCAT<sup>4</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 98, et De verit. quæst. VIII, art. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod unus angelus alium non cognoscat. Dicit enim Philosophus<sup>5</sup>, quod si intellectus humanus haberet in se aliquam naturam de numero naturarum rerum sensibilium, illa natura interius existens prohiberet apparere extranea; sicut etiam si pupilla esset colorata aliquo colore, non posset videre omnem colorem. Sed sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas, ita se habet intellectus angelicus ad cognoscendas res immateriales. Cum igitur intellectus angelicus habeat in se aliquam naturam determinatam de

numero illarum naturarum, videtur quod alias cognoscere non possit.

2. Præterea, in libro De causis dicitur<sup>6</sup> quod "omnis intelligentia scit quod est supra se, inquantum est causata ab eo; et quod est sub se, inquantum est causa ejus. „ Sed unus angelus non est causa alterius. Ergo unus angelus non cognoscit alium.

3. Præterea, unus angelus non potest cognoscere alium per essentiam ipsius angeli cognoscentis; cum omnis cognitio sit secundum rationem similitudinis; essentia autem angeli cognoscentis non est similis essentiæ angeli cogniti, nisi in genere, ut ex supra dictis patet (q. I, art. 4, et quæst. IV, art. 1). Unde sequeretur quod unus angelus non haberet de alio cognitionem propriam, sed generalem tantum. Similiter etiam non potest dici quod unus angelus cognoscat alium per essentiam angeli cogniti; quia illud quo intellectus intelligit, est intrinsecum intellectui; sola autem Trinitas illabatur menti. Similiter etiam dici non potest quod unus cognoscat alium per speciem; quia illa species non differt ab angelo intellecto, cum utrumque sit immateriale. Nullo igitur modo videtur quod unus angelus possit intelligere alium.

4. Præterea, si unus angelus intelligit alium, aut hoc esset per speciem innatam, et sic sequeretur, si Deus nunc de novo crearet aliquid angelum, quod non posset cognosci ab his qui nunc sunt: aut per speciem acquisitam a rebus; et sic sequeretur quod angeli superiores non possent cognoscere inferiores, a quibus nihil accipiunt. Nullo igitur modo videtur quod unus angelus alium cognoscat.

Sed *contra* est, quod dicitur in lib. De causis<sup>7</sup> quod "omnis intelligentia scit res quæ non corrumpuntur. „

CONCLUSIO. — Quilibet angelus cognoscit alios per inditas omnium rerum rationes in eo.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit<sup>8</sup>, ea quæ in Verbo Dei ab æterno præextiterunt, dupliciter ab eo

nerunt ad Abraham; et cap. XIX duo simul venerunt Sodomam. (Is. VI) Seraphim clamabant alter ad alterum. (Zach. II) Unus angelus ad alium dicebat: *Curre, loquere ad puerum istum.*

(5) De anima, lib. III, text. 4.

(6) Propos. 8.

(7) Propos. 2.

(8) Super Genes. ad litt. lib. II, cap. 8.

(1) Ita verterunt Ambrosius Camaldul., Joannes Saracenus, Perionius et alii.

(2) Angelus semper seipsum intelligit, ut quæst. LVIII, art. 4, latius dicitur.

(3) Nempe est actio immanens.

(4) Unus angelus alium cognoscit, ut patet ex Scripturis; quia Gen. XVIII tres angeli simul ve-



fluxerunt: uno modo in intellectum angelicum; alio modo ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc quod Deus menti angelicæ impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In Verbo autem Dei ab æterno extiterunt non solum rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum. Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum a Verbo Dei impressæ sunt omnes rationes rerum omnium, tam corporalium quam spiritualium; ita tamen quod unicuique angelo impressa est ratio suæ speciei, secundum esse naturale et intellectuale simul, ita scilicet quod in natura suæ speciei subsisteret, et per eam se intelligeret: aliarum vero naturarum tam spiritualium quam corporalium rationes sunt ei impressæ secundum esse intellectuale tantum; ut videlicet per huiusmodi species impressas <sup>1</sup>, tam creaturas corporales quam spirituales cognosceret.

Ad *primum* ergo dicendum, quod naturæ spirituales angelorum ab invicem distinguuntur ordine quodam, sicut supra dictum est (quæst. I, art. 4). Et sic natura unus angeli non prohibet intellectum ipsius a cognoscendis aliis naturis angelorum; cum tam superiores quam inferiores habeant affinitatem cum natura ejus <sup>2</sup>, differentia existente tantum secundum diversos gradus perfectionis.

Ad *secundum* dicendum quod ratio causæ et causati non facit ad hoc quod unus angelus alium cognoscat, nisi ratione similitudinis <sup>3</sup>, inquantum causa et causatum sunt similia. Et ideo si inter angelos ponatur similitudo absque causalitate, remanebit in uno cognitio alterius.

Ad *tertium* dicendum, quod unus angelus cognoscit alium per speciem ejus

in intellectu suo existentem, quæ differt ab alio angelo, cujus similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale <sup>4</sup>, sed secundum esse naturale et intentionale. Nam ipse angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species ejus quæ est in intellectu alterius angeli; sed habet ibi esse intelligibile tantum; sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum.

Ad *quartum* dicendum, quod Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo, quod facere disposuit. Et ideo si Deus intendisset facere plures angelos, vel plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset; sicut si ædificator voluisset facere majorem domum, fecisset majus fundamentum. Unde ejusdem rationis est quod Deus adderet aliquam creaturam universo, et aliquam speciem intelligibilem angelo <sup>5</sup>.

**ART. III. — UTRUM ANGELI  
PER SUA NATURALIA  
DEUM COGNOSCERE POSSINT <sup>6</sup>.**

De his etiam in Sent. II, dist. 23, quæst. II, art. 1, ut et Sent. IV, dist. 49, quæst. II, art. 6 et 7, et Cont. gent. lib. II, cap. 49 et 52, et De verit. quæst. VIII, art. 5, et ad Rom. I, lect. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt. Dicit enim Dionysius <sup>7</sup> quod "Deus est super omnes cælestes mentes incomprehensibili virtute collocatus." Et postea subdit, quod "quia est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus."

2. Præterea, Deus in infinitum distat ab intellectu angeli. Sed in infinitum distantia non possunt attingi. Ergo videtur quod angelus per sua naturalia non possit Deum cognoscere.

3. Præterea <sup>8</sup> dicitur: *Videmus nunc*

est quod angelus quicumque nullius alterius angeli causa est, sed se invicem cognoscunt per similitudines quæ nihil aliud sunt quam species in eis a Deo impressæ.

(4) Nempe in eo quod angelus sit materialis et species immaterialis, vel contra.

(5) Cum perfectio angeli requirat ut omnium rerum naturalium species habeat.

(6) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas angelos aliquam de Deo habere cognitionem per sua naturalia, quamvis imperfectam.

(7) De div. nom. cap. 9. (8) I. Cor. XIII, 12.

(1) Hinc angelus alium angelum cognoscit non per essentiam suam, neque per essentiam alterius, sed per speciem a Deo impressam. Illæ species debent esse connaturales et cum natura a Deo impressæ, et non tales quales nostræ quæ imprimuntur ab objectis in intellectum nostrum, vel ex illis eliciuntur, quando saltem ordinarie intelligit.

(2) Habent affinitatem ad invicem in ratione intelligibilis, dum e contra res corporeæ talem affinitatem inter se non habeant.

(3) Ratio cognitionis angelorum non est inter se ratio causæ et causati, siquidem fide certum

*per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Ex quo videtur quod sit duplex Dei cognitio: una qua videtur per sui essentiam, secundum quam dicitur videri facie ad faciem; alia secundum quod videtur in speculo creaturarum. Sed primam Dei cognitionem angelus habere non potuit per sua naturalia, ut supra ostensum est (q. xii, art. 4). Visio autem specularis angelis non convenit, quia non accipiunt divinam cognitionem a rebus sensibilibus, ut dicit Dionysius <sup>1</sup>. Ergo angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt.

Sed *contra*. Angeli sunt potentiores in cognoscendo quam homines. Sed homines per sua naturalia Deum cognoscere possunt; secundum illud <sup>2</sup>: *Quod notum est Dei, manifestum est in illis.* Ergo multo magis angeli.

CONCLUSIO. — Possunt angeli per suas naturales vires Deum aliquammodo cognoscere.

Respondeo dicendum quod angeli aliquam cognitionem de Deo habere possunt per sua naturalia. Ad cuius evidentiam considerandum est quod aliquid tripliciter cognoscitur. Uno modo per præsentiam suæ essentiae in cognoscente; sicut si lux videatur in oculo; et sic dictum est (art. 1) quod angelus intelligit seipsum. Alio modo, per præsentiam suæ similitudinis in potentia cognoscitiva; sicut lapis videtur ab oculo per hoc quod similitudo ejus resultat in oculo. Tertio modo, per hoc quod similitudo rei cognitæ non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re aliqua in qua resultat; sicut videmus hominem in speculo. Primæ igitur cognitioni assimilatur divina cognitio, qua per essentiam suam videtur; et hæc cognitio Dei non potest adesse creaturæ alicui per sua naturalia <sup>3</sup>, ut supra dictum est (quæst. xii, art. 4). Tertiæ autem cognitioni assimilatur cognitio qua nos cognoscimus Deum in via, per similitudinem ejus in creaturis resultantem; secundum illud <sup>4</sup>: *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.* Unde et dicimur Deum videre in speculo. Cognitio autem qua angelus

per sua naturalia cognoscit Deum, media est inter has duas; et similatur illi cognitioni, qua videtur res per speciem ab ea acceptam. Quia enim imago Dei est in ipsa natura angeli impressa, per suam essentiam angelus Deum cognoscit, inquantum est similitudo Dei <sup>5</sup>. Non tamen ipsam essentiam Dei videt; quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repræsentandam divinam essentiam. Unde ista cognitio magis tenet se cum speculari; quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum divinam similitudinem repræsentans.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de cognitione comprehensionis, ut expresse ejus verba ostendunt; et sic a nullo intellectu creato cognoscitur.

Ad *secundum* dicendum, quod propter hoc quod intellectus et essentia angeli in infinitum distant a Deo, sequitur quod non possit eum comprehendere, nec per suam naturam ejus essentiam videre. Non tamen sequitur quod propter hoc nullam habeat ejus cognitionem; quia sicut Deus in infinitum distat ab angelo, ita cognitio quam Deus habet de seipso, in infinitum distat a cognitione quam angelus habet de eo.

Ad *tertium* dicendum, quod cognitio quam naturaliter angelus habet de Deo, est media inter utramque cognitionem; et tamen magis se tenet cum una; ut supra dictum est (in corp. art.).

## QUESTIO LVII.

### DE ANGELORUM COGNITIONE RESPECTU RERUM MATERIALIUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde queritur de his materialibus quæ ab angelis cognoscuntur. — Et circa hoc queruntur quinque: 1. Utrum angeli cognoscant naturas rerum materialium. — 2. Utrum cognoscant singularia. — 3. Utrum cognoscant futura. — 4. Utrum cognoscant cogitationes cordium. — 5. Utrum cognoscant omnia mysteria gratiæ.

#### ART. I. — UTRUM ANGELI COGNOScant RES MATERIALES <sup>6</sup>.

De his etiam infra, quæst. lxxxix, art. 3, et Cont. gent. lib. ii, cap. 97, et De verit. quæst. viii, art. 8, et quæst. x, art. 4, et quæst. xx, art. etiam 4 circa finem.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non cognoscant res mate-

(1) De div. nom. cap. 7, post princ. lect. 3.

(2) Rom. i, 19.

(3) Ita cognosci non potest nisi per gratiam.

(4) Rom. i, 20.

(5) Illic rejicitur error anomæorum inaniter jactantium se Dei naturam comprehendere.

(6) In eo articulo sermo est de rebus materialibus generaliter, seu de naturis rerum materia-



riales. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Res autem materiales non possunt esse perfectiones angelorum, cum sint infra ipsos. Ergo angeli non cognoscunt res materiales.

2. Præterea, visio intellectualis est eorum quæ sunt in anima per sui essentiam; ut dicitur in glos.<sup>1</sup> Sed res materiales non possunt esse in anima hominis, vel in mente angeli per suas essentias. Ergo non possunt intellectuali visione cognosci, sed solum imaginaria, qua apprehenduntur similitudines corporum; et sensibili, quæ est de ipsis corporibus. In angelis autem non est visio imaginaria et sensibilis, sed solum intellectualis. Ergo angeli materialia cognoscere non possunt.

3. Præterea, res materiales non sunt intelligibiles in actu, sed sunt cognoscibiles apprehensione sensus et imaginationis; quæ non sunt in angelis. Ergo angeli materialia non cognoscunt.

Sed *contra* est. Quidquid potest inferior virtus, potest virtus superior. Sed intellectus hominis, qui est ordine naturæ infra intellectum angeli, potest cognoscere res materiales. Ergo multo fortius intellectus angeli.

CONCLUSIO. — Angeli cum superioribus rebus materialibus et corporalibus sint, materialia omnia cognoscunt per species intelligibiles existentes in eis, inquantum in illis sunt intelligibiliter.

Respondeo dicendum quod talis est ordo in rebus, quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus; et quod in inferioribus continetur deficienter, et partialiter, et multipliciter, in superioribus continetur<sup>2</sup> eminenter, et per quamdam totalitatem et simplicitatem. Et ideo in Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia supersubstantialiter præexistunt secundum ipsum suum simplex esse, ut Dionysius dicit<sup>3</sup>. Angeli autem inter cæteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores;

unde et plura participant ex bonitate divina, et perfectius, ut Dionysius dicit<sup>4</sup>. Sic igitur omnia materialia in ipsis angelis præexistunt; simplicius quidem et immaterialius quam in ipsis rebus, multiplicius autem et imperfectius quam in Deo. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est<sup>5</sup>. Angeli autem secundum suam naturam sunt intellectuales; et ideo sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit, ita angeli ea cognoscunt per hoc quod sunt in eis per suas intelligibiles species.

Ad *primum* ergo dicendum, quod intellectum est perfectio intelligentis<sup>6</sup> secundum speciem intelligibilem quam habet in intellectu. Et sic species intelligibiles quæ sunt in intellectu angeli, sunt perfectiones et actus intellectus angelici.

Ad *secundum* dicendum, quod sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum: similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum. Intellectus autem solus apprehendit essentias rerum. Unde<sup>7</sup> dicitur quod objectum intellectus est *quod quid est*; circa quod non errat: sicut neque sensus circa proprium sensibile. Sic ergo essentiæ rerum materialium sunt in intellectu hominis, vel angeli, ut intellectum est in intelligente, et non secundum esse suum reale. Quædam vero sunt quæ sunt in intellectu vel in anima, secundum utrumque esse<sup>8</sup>: et utrorumque est visio intellectualis.

Ad *tertium* dicendum, quod si angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipsis rebus materialibus, oporteret quod faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo eas. Non autem accipit cognitionem earum a rebus materialibus, sed per species actu intelligibiles rerum sibi connaturales<sup>9</sup>, rerum materialium notitiam habet; sicut intellectus noster secundum species quas intelligibiles facit abstrahendo<sup>10</sup>.

hium in communi; nam de singularibus postea peculiariter disserit. Doctrina hic tradita ad fidem pertinet, siquidem ex Scripturis confirmari potest. (1) II. ad Cor. xii, ex Aug. sup. Gen. ad litt. lib. xii, cap. 28.

(2) Quod accipiendum est quantum ad ea quæ dicunt perfectionem, sublati omnibus imperfectionibus et quantum ad ea quæ sunt communia; non autem quantum ad differentias específicas per quas contrahuntur; neque quantum ad proprietates quæ inde consequuntur.

(3) De div. nom. c. I, ad fin.

(4) De cæl. hier. cap. 4. (5) Hinc res materiales sunt in angelis secundum esse intelligibile.

(6) Res intellecta secundum suum esse naturale considerata non est semper perfectio intelligentis, sed tantum secundum speciem aut similitudinem. (7) De anima, lib. iii, text. 26.

(8) Ita Deus est in intellectu beatorum secundum esse reale et secundum esse intelligibile, sed ad visionem intellectualem hoc non est necessarium. (9) I. e. simul inditas cum natura.

(10) Remote ab objectis per sensus, et a phantasmatibus immediate per seipsum.



**ART. II. — UTRUM ANGELUS  
COGNOSCAT SINGULARIA <sup>1</sup>.**

De his etiam in Sent. II, dist. 3, quæst. II, art. 3, et Cont. gent. lib. II, cap. 98; De verit. qu. VIII, art. II, et quæst. X, art. 5, et Opusc. XV, c. 13 et 15.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus singularia non cognoscat. Dicit enim Philosophus <sup>2</sup> "quod sensus est singularium, ratio vero vel intellectus universalium." In angelis autem non est vis cognoscitiva, nisi intellectus, ut ex superioribus patet (q. LIV, art. 5). Ergo singularia non cognoscunt.

2. Præterea, omnis cognitio est per assimilationem aliquam cognoscentis ad cognitum. Sed non videtur quod possit esse aliqua assimilatio angeli ad singulare, inquantum est singulare, cum angelus sit immaterialis, ut supra dictum est (quæst. I, art. 2), singularitatis vero principium sit materia. Ergo angelus non potest cognoscere singularia.

3. Præterea, si angelus scit singularia, aut per species singulares, aut per species universales. Non per singulares, quia sic oporteret quod haberet species infinitas; neque per universales, quia universale non est sufficiens principium cognoscendi singulare, inquantum est singulare; cum in universali singularia non cognoscantur nisi in potentia. Ergo angelus non cognoscit singularia.

Sed *contra*. Nullus potest custodire quod non cognoscit. Sed angeli custodiunt homines singulares<sup>3</sup>; secundum illud <sup>4</sup>: *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te*, etc. Ergo angeli cognoscunt singularia.

**CONCLUSIO.** — Angeli cognoscunt singularia non in causis universalibus, sed ut sunt in seipsis per species influxas a Deo.

Respondeo dicendum quod quidam totaliter subtraxerunt angelis singularium cognitionem <sup>5</sup>. Sed hoc primo qui-

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem demonstrates id quod fidei est, scilicet angelos cognoscere singularia materialia, ut ex Scripturis patet. Vid. Gen. XVI, XXI, XXII, XXIV; Ex. XIV, XXIII, XXXII; II. Reg. XXIV; III. Reg. XIX; IV. Reg. XIX; Tob. lib. integ.; Matth. I, XI, XVII; Luc. I, II, VII, XXII; Apoc. I, VII, IX, X, XVII.

(2) Post. lib. I, text. 22.

(3) Ut ostendatur expressius et ex professo (quæst. CXIII, art. 1, 2 et 4). (4) Psal. XC, II.

(5) Inter quos Averroes qui nempe (Met. lib. XII, text. 51) nec substantias separatas, nec Deum ipsum vult habere singularium notitiam.

(6) Heb. I, 14. (7) Eccli. V, 5.

dem derogat catholicæ fidei, quæ ponit hæc inferiora administrari per angelos; secundum illud <sup>6</sup>: *Omnes sunt administratorii spiritus*. Si autem singularium notitiam non haberent, nullam providentiam habere possent de his quæ in hoc mundo aguntur, cum actus singularium sint. Et hoc est contra illud quod dicitur <sup>7</sup>: *Ne dicas coram angelo, non est providentia*. Secundo etiam derogat philosophiæ <sup>8</sup> documentis, secundum quæ ponuntur angeli motores cælestium orbium; et quod cos moveant secundum intellectum et voluntatem. — Et ideo alii dixerunt <sup>9</sup> quod angelus habet quidem cognitionem singularium, sed in causis universalibus, ad quas reducuntur particulares omnes effectus; sicut si astrologus judicet de aliqua eclipsi futura per dispositiones cælestium motuum. Sed hæc positio prædicta inconvenientia non evadit: quia sic cognoscere singulare in causis universalibus, non est cognoscere ipsum ut est singulare; hoc est, ut est hic et nunc. Astrologus enim cognoscens eclipsim futuram per computationem cælestium motuum, scit eam in universali; et non prout est hic et nunc, nisi per sensum accipiat. Administratio autem et providentia et motus sunt singularium, prout sunt hic et nunc. — Et ideo aliter dicendum est, quod sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnium rerum genera, intellectu quidem universalis et immaterialis, sensu autem singularia et corporalia; ita angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet quod quanto aliquid est superius, tanto habeat virtutem magis unitam et ad plura se extendentem; sicut in ipso homine patet, quod sensus communis <sup>10</sup>, qui est superior quam sensus proprius, licet sit unica potentia, omnia cognoscit quæ quinque sensibus

(8) Hic agitur de philosophia peripatetica, sed circa illud Plato et Aristoteles non inter se dissentiebant.

(9) Ex his fuit Avicenna qui non aliter ab angelis cognosci vult singularia, nisi prout in ratione universali entis conveniunt, ut videre est in Tractatu de fluxu entis (cap. 4).

(10) Sensus communis sic dicitur quod ad illum, ut ad communem arbitrum, pertinet de sensibus propriis et eorum objectis judicare. Sensus proprii sunt sensus externi ad quos species deforis venientes primo deferuntur, ut auditus, visus, etc.

exterioribus cognoscuntur; et quædam alia quæ nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis. Et simile etiam est in aliis considerare. Unde cum angelus naturæ ordine sit supra hominem, inconveniens est dicere quod homo quacumque sua potentia cognoscat aliquid quod angelus per unam vim suam cognoscitivam, scilicet intellectum, non cognoscat. Unde Aristoteles pro inconvenienti habet, ut litem quam nos scimus<sup>1</sup>, Deus ignoret, ut patet<sup>2</sup>. Modus autem quo intellectus angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest; quod sicut a Deo effluunt res ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelica. Manifestum est autem quod a Deo effluit in rebus non solum illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quæ sunt individuationis principia. Est enim causa totius substantiæ rei, et quantum ad materiam, et quantum ad formam; et secundum quod causat, sic et cognoscit, quia scientia ejus est causa rei, ut ostensum est (quæst. xiv, art. 8). Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem: ita angeli per species a Deo inditas cognoscunt res non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem; inquantum sunt quædam representationes multiplicatæ illius unicæ et simplicis essentiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de intellectu nostro qui non intelligit res nisi abstrahendo; et per ipsam abstractionem a materialibus conditionibus, id quod abstrahitur fit universale. Hic autem modus intelligendi non convenit angelis, ut supra dictum est (quæst. lv, art. 3). Et ideo non est eadem ratio.

Ad *secundum* dicendum, quod secundum suam naturam angeli non assimilantur rebus materialibus, sicut assimilatur aliquid alicui secundum convenientiam in genere vel in specie, aut

(1) Ita Aristoteles refellens Empedoclem dicentem quod simile simili tantum cognosceretur et discordia esset elementum.

(2) De anima, lib. i, text. 80, et Metaph. lib. iii, text. 15.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per ratio-

in accidente; sed sicut superius habet similitudinem cum inferiori, ut sol cum igne. Et per hunc etiam modum in Deo est similitudo omnium, et quantum ad formam, et quantum ad materiam; inquantum in ipso præexistit, ut in causa, quidquid in rebus invenitur. Et eadem ratione, species intellectus angeli, quæ sunt quædam derivatæ similitudines a divina essentia, sunt similitudines rerum, non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam.

Ad *tertium* dicendum, quod angeli cognoscunt singularia per formas universales, quæ tamen sunt similitudines rerum, et quantum ad principia universalis, et quantum ad individuationis principia. Quomodo autem per eandem speciem possint multa cognosci, jam supra dictum est (quæst. lv, art. 3).

### ART. III. — UTRUM ANGELI COGNOScant FUTURA<sup>3</sup>.

De his etiam infra, quæst. lxxvi, art. 4, et 22, quæst. xcv, art. 1, ut et Sent. i, dist. 38, art. 5, et Sent. ii, dist. 7, quæst. ii, art. 2, et Cont. gent. lib. i, cap. 67, ut et lib. iii, cap. 154, et De verit. quæst. viii, art. 12, et De malo, quæst. xvi, art. 7, et Opusc. ii, cap. 134.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod angeli cognoscant futura. Angeli enim potentiores sunt in cognoscendo quam homines. Sed homines aliqui cognoscunt multa futura. Ergo multo fortius angeli.

2. Præterea, præsens et futurum sunt differentia temporis. Sed intellectus angeli est supra tempus. Parificatur enim intelligentia æternitati, id est ævo, ut dicitur in lib. De causis<sup>4</sup>. Ergo quantum ad intellectum angeli non differunt præteritum et futurum, sed indifferenter cognoscit utrumque.

3. Præterea, angelus non cognoscit per species acceptas a rebus, sed per species innatas universales. Sed species universales æqualiter se habent ad præteritum, et futurum. Ergo videtur quod angeli indifferenter cognoscant præterita, et præsentia, et futura.

4. Præterea, sicut aliquid dicitur distans secundum tempus, ita secundum locum. Sed angeli cognoscunt distantia

nem evellas errores Chaldæorum et augurorum et omnium aliorum qui temporibus antiquis futuros eventus prænuntiare voluerunt. Si enim angeli futura certo non cognoscant, multo minus homines.

(4) Propos. 2.



secundum locum. Ergo etiam cognoscunt distantia secundum tempus futurum.

Sed *contra*. Id quod est proprium signum divinitatis, non convenit angelis. Sed cognoscere futura est proprium signum divinitatis; secundum illud <sup>1</sup>: *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quod dii estis vos*. Ergo angeli non cognoscunt futura.

**CONCLUSIO.** — Futura necessaria in suis causis per certitudinem ab angelis cognoscuntur; futura vero ut in pluribus, per conjecturam; futura vero ut in paucioribus, penitus ignota sunt; omnia vero futura in seipsis a solo Deo cognoscuntur.

Respondeo dicendum quod futurum dupliciter potest cognosci. Uno modo in causa sua: et sic futura quæ ex necessitate ex causis suis proveniunt, per certam scientiam cognoscuntur; ut solem oriri cras. Quæ vero ex suis causis proveniunt ut in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem, sed per conjecturam; sicut medicus præcognoscit sanitatem infirmi. Et iste modus cognoscendi futura adest angelis; et tanto magis quam nobis, quanto rerum causas et universalis et perfectius cognoscunt; sicut medici qui acutius videt causas, melius de futuro statu ægritudinis prognosticantur. Quæ vero proveniunt ex causis suis ut in paucioribus, penitus sunt ignota; sicut casualia et fortuita. — Alio modo cognoscuntur futura in seipsis. Et sic solius Dei est futura cognoscere <sup>2</sup>, non solum quæ ex necessitate proveniunt, vel ut in pluribus, sed etiam casualia et fortuita; quia Deus videt omnia in sua æternitate, quæ cum sit simplex, toti tempori adest, et ipsum concludit. Et ideo unius Dei intuitus fertur in omnia quæ aguntur per totum tempus, sicut in præsentia; et videt omnia ut in seipsis sunt; sicut supra dictum est (quæst. xiv, art. 7 et 9) cum de Dei scientia ageretur. Angelicus autem intellectus, et quilibet intellectus creatus, deficit ab æternitate di-

vina. Unde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum, ut est in suo esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homines non cognoscunt futura, nisi in causis suis, vel Deo revelante. Et sic angeli multo subtilius futura cognoscunt.

Ad *secundum* dicendum, quod licet intellectus angeli sit supra tempus quo mensurantur corporales motus, est tamen in intellectu angeli tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum; secundum quod dicit Augustinus <sup>3</sup> quod "Deus movet spiritualementi creaturam per tempus." Et ita cum sit successio in intellectu angeli, non omnia quæ aguntur per totum tempus, sunt ei præsentia.

Ad *tertium* dicendum, quod licet species quæ sunt in intellectu angeli, quantum est de se, æqualiter se habeant ad præsentia, præterita, et futura; tamen præsentia, præterita, et futura, non æqualiter se habent ad species; quia ea quæ præsentia sunt, habent naturam per quam assimilantur speciebus quæ sunt in mente angeli, et sic per eas cognosci possunt. Sed quæ futura sunt, nondum habent naturam per quam illis assimilentur <sup>4</sup>; unde per eas cognosci non possunt.

Ad *quartum* dicendum, quod distantia secundum locum sunt in rerum natura, et participant aliquam speciem, cujus similitudo est in angelo: quod non est verum de futuris, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo non est simile.

#### ART. IV. — UTRUM ANGELI COGNOScant COGITATIONES CORDIUM <sup>5</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. i, c. 63, ut et lib. iii, cap. 154, et De verit. quæst. viii, art. 13, et De malo quæst. xvi, art. 8.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli cognoscant cogitationes cordium. Dicit enim Gregorius <sup>6</sup> super illud Job xxviii: *Non æquabitur ei aurum vel vitrum*, quod tunc, scilicet in beatitudine resurgentium, "Unus erit illius repræsentativam: sed cum existit repræsentat illud in actu secundo.

(5) Clarissime et frequentissime Scriptura sacra docet cognitionem cogitationum cordis esse Deo propriam: *Homo videt ea quæ patent, Dominus autem intuetur cor* (1. Reg. xvi). *Præteritum est cor hominis et inscrutabile. Et quis cognosceat illud?* *Ego Dominus scrutans renes et corda* (Jer. xvi). *Qui autem scrutatur corda, Deus* (Rom. viii).

(6) Moral. lib. xviii, cap. 27.

(1) Isa. xli, 23.

(2) Fide certum est solius Dei esse futura contingentia præscire. (Is. xlvii): *Ego sum Deus, et non est ultra Deus; nec est similis mei, annuntians ab exordio novissimum, et ab initio quæ necdum facta sunt, dicens: Consilium meum stabit.*

(3) Sup. Genes. ad litt. lib. vii, cap. 20 et seq.

(4) Species intellectui angeli impressa repræsentat singulare, antequam existat, in actu primo tantum, ut aunt, id est. habet virtutem



conspicibilis alteri, sicut ipse sibi; et cum uniuscujusque intellectus attenditur, simul conscientia penetratur. „ Sed resurgentes erunt similes angelis, sicut habetur Matth. xxii. Ergo unus angelus potest videre id quod est in conscientia alterius.

2. Præterea, sicut se habent figuræ ad corpora, ita se habent species intelligibiles ad intellectum. Sed, viso corpore, videtur ejus figura. Ergo, visa substantia intellectuali, videtur species intelligibilis quæ est in ipsa. Ergo cum angelus videat alium angelum et etiam animam, videtur quod possit videre cogitationem utriusque.

3. Præterea, ea quæ sunt in intellectu nostro, sunt similia angelo, quam ea quæ sunt in phantasia; cum hæc sint intellecta in actu, illa vero in potentia tantum. Sed ea quæ sunt in phantasia, possunt cognosci ab angelo, sicut corporalia; cum phantasia sit virtus corporis. Ergo videtur quod angelus possit cognoscere cogitationes intellectus.

Sed *contra* est, quod proprium Dei non convenit angelis. Sed cognoscere cogitationes cordium est proprium Dei; secundum illud <sup>1</sup>: *Pravum est cor hominis et inscrutabile. Et quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans corda*, etc. Ergo angeli non cognoscunt secreta cordium.

CONCLUSIO. — Cognoscunt angeli cordium cogitationes in suis effectibus; ut autem in seipsis sunt, Deo tantum sunt naturaliter cognitæ.

Respondeo dicendum quod cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Uno modo in suo effectu. Et sic non solum ab angelo, sed etiam ab homine cognosci potest; et tanto subtilius, quanto effectus hujusmodi fuerit magis occultus. Cognoscitur enim cogitatio interdum non solum per actum exteriorem, sed etiam per immutationem. Et etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt; et multo magis angeli, vel etiam dæmones; quanto subtilius hujusmodi immutationes occultas corporales perpendunt. Unde Augustinus dicit <sup>2</sup> quod „ aliquando hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogi-

tatione conceptas, cum signa quædam in corpore exprimunt ex animo, tota facilitate perdiscunt; „ quamvis <sup>3</sup> hoc dicat „ non esse asserendum quo modo fiat. „ Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu, et affectiones prout sunt in voluntate. Et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cujus ratio est; quia voluntas rationalis creaturæ soli Deo subjacet, et ipse solus in eam operari potest; qui est principale ejus objectum ut ultimus finis; et hoc magis infra patebit (quæst. lxxiii, art. 1, et quæst. cv, art. 5). Et ideo ea quæ ex voluntate sola dependent, vel quæ in voluntate sola sunt, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem quod ex sola voluntate dependet quod aliquis actu aliqua consideret; quia cum aliquis habet habitum scientiæ, vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis cum vult. Et ideo dicit Apostolus <sup>4</sup> quod *quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est* <sup>5</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cogitatio unius hominis non cognoscitur ab alio propter duplex impedimentum; scilicet propter grossitiam corporis, et propter voluntatem claudentem sua secreta. Primum autem obstaculum tollitur in resurrectione, nec est in angelis; sed secundum impedimentum manebit post resurrectionem, et est modo in angelis. Et tamen qualitatem mentis, quantum ad quantitatem gratiæ et gloriæ, repræsentabit claritas corporis; et sic unus mentem alterius videre poterit.

Ad *secundum* dicendum, quod etsi unus angelus species intelligibiles alterius videat, per hoc quod modus intelligibilium specierum secundum majorem et minorem universalitatem proportionatur nobilitati substantiarum, non tamen sequitur quod unus cognoscat quomodo alius illis intelligibilibus speciebus utitur actualiter considerando.

Ad *tertium* dicendum, quod appetitus brutalis non est dominus sui actus, sed sequitur impressionem alterius causæ corporalis vel spiritualis. Quia igitur angeli cognoscunt res corporales et

(1) Jer. xvii, 9. (2) Lib. de divinat. dæmonum, c. 5.

(3) Lib. ii Retractat. cap. 30. (4) I. Cor. ii, 11.

(5) Ita sentiunt unanimiter sancti Patres. Vid. Clem. Alexand. Strom. v, p. 434; Fulgentius,

lib. ii ad Thrasim, cap. 16; Cyprianus, de orat. Dom.; Chrysost., hom. xxiv in Joan.; Anast., lib. ix in Hexam.; Ambros., in cap. v Luc.; Aug., in serm.; Cyrill. lib. ii in Joan. cap. 19.

dispositiones earum, possunt per hæc cognoscere quod est in appetitu, et in apprehensione phantastica brutorum animalium, et etiam hominum, secundum quod in eis quandoque appetitus sensitivus procedit in actum sequens aliquam impressionem corporalem, sicut in brutis semper est. Non tamen oportet quod angeli cognoscant motum appetitus sensitivi, et apprehensionem phantasticam hominis, secundum quod moventur a voluntate et ratione; quia etiam inferior pars animæ participat aliquid rationem, sicut obediens imperanti, ut dicitur<sup>1</sup>. Nec tamen sequitur, si angelus cognoscit quod est in appetitu sensitivo, vel phantasia hominis, quod cognoscat id quod est in cogitatione vel voluntate; quia intellectus et voluntas non subjacent appetitui sensitivo et phantasie, sed potest eis diversimode uti.

**ART. V. — UTRUM ANGELI  
COGNOScant MYSTERIA GRATIÆ<sup>2</sup>.**

De his etiam infra, quæst. LXIV, art. 1 ad 4, et quæst. CVI, art. 4 ad 2, et ad Ephes. III, lect. 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli mysteria gratiæ cognoscant. Quia inter omnia mysteria excellentius est mysterium Incarnationis Christi. Sed hoc angeli cognoverunt a principio. Dicit enim Augustinus<sup>3</sup> quod "sic fuit hoc mysterium absconditum a sæculis in Deo, ut tamen innotesceret principibus et potestatibus in cælestibus." Et dicit Apostolus<sup>4</sup> quod *apparuit angelis illud magnum sacramentum pietatis*. Ergo angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

2. Præterea, rationes omnium mysteriorum gratiæ in divina sapientia continentur. Sed angeli vident ipsam Dei sapientiam, quæ est ejus essentia. Ergo angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

3. Præterea, prophetæ per angelos instruuntur, ut patet per Dionysium<sup>5</sup>. Sed prophetæ mysteria gratiæ cognoverunt. Dicitur enim<sup>6</sup>: *Non faciet Dominus verbum nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas*. Ergo angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

Sed *contra* est quod nullus discit illud quod cognoscit. Sed angeli etiam supremi quærent de divinis mysteriis gratiæ, et ea discunt. Dicitur enim<sup>7</sup> quod "sacra Scriptura inducit quasdam cælestes essentias ad ipsum Jesum quæstionem facientes, et addiscentes scientiam divinæ ejus operationis pro nobis, et Jesum eas sine medio docentem; ut patet Is. LXIII, 1, ubi quærentibus angelis: *Quis est iste qui venit de Edom?* respondit Jesus: *Ego qui loquor justitiam*. Ergo angeli non cognoscunt mysteriâ gratiæ.

**CONCLUSIO.** — Mysteria gratiæ, cum ex sola divina voluntate dependeant, non possunt naturali cognitione ab angelis cognosci, sed tantum supernaturali et beatifica cognitione in Verbo ab angelis cognoscuntur.

Respondeo dicendum quod in angelis est cognitio duplex. Una quidem naturalis, secundum quam cognoscunt res tum per essentiam suam, tum etiam per species innatas: et hac cognitione mysteria gratiæ<sup>8</sup> angeli cognoscere non possunt. Hæc enim mysteria ex pura Dei voluntate dependent. Si enim unus angelus non potest cognoscere cogitationes alterius ex voluntate ejus dependentes, multo minus potest cognoscere ea quæ ex sola Dei voluntate dependent. Et sic argumentatur Apostolus<sup>9</sup>: *Quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est. Ita et quæ sunt Dei nemo novit nisi spiritus Dei*. — Est autem et alia angelorum cognitio, quæ eos beatos facit, qua vident Verbum et res in Verbo. Et hac quidem visione cognoscunt mysteria gratiæ, non quidem omnia, nec æqualiter omnes, sed secundum quod Deus voluerit eis revelare, secundum illud Apostoli<sup>10</sup>: *Nobis autem revelavit Deus per spiritum suum*: ita tamen quod superiores angeli perspicacius divinam sapientiam contemplant, plura mysteria et altiora in ipsa Dei visione cognoscunt, quæ inferioribus manifestant, eos illuminando. Et horum etiam mysteriorum quædam a principio suæ creationis cognove-

(1) Ethic. lib. III, cap. ult.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem explodas errorem Algazelis, Averrois, Moysis Maimonidis dicentium quod prophetia nobis naturaliter inest.

(3) Sup. Gon. ad litt. lib. V, cap. 19. (4) 1. ad Timoth. III, 16. (5) De cælest. hierarch. cap. 4.

(6) Amos III, 7. (7) De cæl. hierarch. cap. 7.

(8) Per mysteria gratiæ hic intelligenda sunt opera quæ ex sola gratuita voluntate Dei pendunt et totum naturæ ordinem excedunt, ac in salutem humani generis ordinantur, ut incarnatio Verbi divini, justificatio, Eucharistia.

(9) 1. Cor. II, 11.

(10) 1. Cor. II, 10.



runt<sup>1</sup>; quædam vero postmodum, secundum quod eorum officiis congruit, edocentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod de mysterio Incarnationis Christi dupliciter contingit loqui. Uno modo in generali; et sic omnibus revelatum est a principio suæ beatitudinis. Cujus ratio est, quia hoc est quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur. Omnes enim sunt *administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis*, ut dicitur<sup>2</sup>; quod quidem fit per Incarnationis mysterium. Unde oportuit de hoc mysterio omnes a principio communiter edoceri. Alio modo possumus loqui de mysterio Incarnationis, quantum ad speciales condiciones: et sic non omnes angeli a principio de omnibus sunt edocti; imo quædam<sup>3</sup> etiam superiores angeli postmodum didicerunt, ut patet per auctoritatem Dionysii inductam (arg. sed *contra*).

Ad *secundum* dicendum, quod licet angeli beati divinam sapientiam contemplantur, non tamen eam comprehendunt. Et ideo non oportet quod cognoscant quidquid in ea latet.

Ad *tertium* dicendum, quod quidquid prophetæ cognoverunt de mysterio gratiæ per revelationem divinam, multo excellentius est angelis revelatum. Et licet prophetis ea quæ Deus factururus erat circa salutem humani generis, in generali revelaverit, quædam tamen specialia apostoli<sup>4</sup> circa hoc cognoverunt, quæ prophetæ non cognoverant; secundum illud<sup>5</sup>: *Potestis legentes intelligere prudentiam meam in mysterio Christi quod aliis generationibus non est agnitus, sicut revelatum est sanctis apostolis ejus*. Inter ipsos etiam prophetas, posteriores cognoverunt quod priores non cognoverant; secundum illud<sup>6</sup>: *Super senes intellexi*. Et Gregorius dicit<sup>7</sup> quod "per successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum<sup>8</sup>."

(1) Cognoverunt quædam a principio suæ creationis per fidem tunc eis datam; quædam vero ab initio suæ beatitudinis per visionem beatificam; alia autem successu temporis. Ab initio beatitudinis suæ angeli cognoverunt illud mysterium duntaxat in generali, sed post hominis lapsum illud cognoverunt quantum ad aliqua particularia quæ antea ipsis non innotuerant, et processu temporum facta est illa cognitio perfectior, quando prophetas instructuri missi sunt. (2) Hebr. i, 14.

## QUÆSTIO LVIII.

### DE MODO COGNITIONIS ANGELICÆ, IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA.

Post hæc considerandum est de modo angelicæ cognitionis. Et circa hoc quærentur septem: 1. Utrum intellectus angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu. — 2. Utrum angelus possit simul intelligere multa. — 3. Utrum intelligat discurrendo. — 4. Utrum intelligat componendo et dividendo. — 5. Utrum in intellectu angeli possit esse falsitas. — 6. Utrum cognitio angeli possit dici matutina et vespertina. — 7. Utrum sit eadem cognitio matutina et vespertina, vel diversæ.

#### ART. I. — UTRUM INTELLECTUS ANGELI QUANDOQUE SIT IN POTENTIA, QUANDOQUE IN ACTU<sup>9</sup>.

De his etiam 1 2, quæst. L, art. 5, et Cont. gent. lib. II, cap. 95 et 96, et De verit. quæst. VIII, art. 5, et De malo quæst. XVI, art. etiam 5, et art. 6 tum in cap. tum ad 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus angeli quandoque sit in potentia. Motus enim est actus existentis in potentia, ut dicitur<sup>10</sup>. Sed mentes angelicæ intelligendo moventur, ut dicit Dionysius<sup>11</sup>. Ergo mentes angelicæ quandoque sunt in potentia.

2. Præterea, cum desiderium sit rei non habitæ, possibilis tamen haberi, quicumque desiderat aliquid intelligere, est in potentia ad illud. Sed<sup>12</sup> dicitur: *In quem desiderant angeli prospicere*. Ergo intellectus angeli quandoque est in potentia.

3. Præterea, in lib. De causis dicitur<sup>13</sup> quod "intelligentia intelligit secundum modum suæ substantiæ." Sed substantia angeli habet aliquid de potentia permixtum. Ergo quandoque intelligit in potentia.

(3) Id ost, quasdam circumstantias aut rationes, ut adnotabimus.

(4) Hæc non didicerunt ab apostolis ipsis, sed per modum expletionis rerum, et futura contingentia cognoverunt quando actu complentur. Ita interpretatur verba Apostoli D. Thomas (in Ep. ad Ephes. cap. III, lect. 3). Nec angeli, inquit, hoc didicerunt ab apostolis, sed in eis.

(5) Ephes. III, 4. (6) Psal. cxviii, 100.

(7) Hom. XVI in Ezech.

(8) Ita per incrementa temporum crevit scientia non solum Patrum, sed etiam angelorum.

(9) Intellectus potest esse in potentia ad species intelligibiles quando illas non habet, sed eas potest duntaxat habere; tum dicitur in potentia ad actum primum. Aut potest esse in potentia ad intellectionem, scilicet quando, speciebus consignatis, non intelligit actu, sed solum potest intelligere, et tunc dicitur in potentia ad actum secundum.

(10) Phys. I, III, text. 6. (11) De div. nom. c. 4.

(12) I. Pet. I, 12. (13) Propos. 8.



Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>1</sup> quod " angeli ex quo creati sunt, in ipsa Verbi æternitate, sancta et pia contemplatione perfruuntur. „ Sed intellectus contemplans non est in potentia, sed in actu. Ergo intellectus angeli non est in potentia.

CONCLUSIO. — Angeli quæ naturaliter cognoscunt, non semper sunt in actu considerantes; sed quoad cognitionem in Verbo, semper sunt actu considerantes.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit <sup>2</sup>, intellectus dupliciter est in potentia: uno modo sicut ante addiscere vel invenire; scilicet antequam habeat habitum scientiæ. Alio modo dicitur esse in potentia, sicut cum jam habet habitum scientiæ, sed non considerat. Primo igitur modo intellectus angeli nunquam est in potentia, respectu eorum ad quæ ejus cognitio naturalis se extendere potest. Sicut enim corpora superiora, scilicet cælestia, non habent potentiam ad esse quæ non sit completa per actum; ita cælestes intellectus, scilicet angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam quæ non sit totaliter completa per species intelligibiles eis connaturales <sup>3</sup>. Sed quantum ad ea quæ eis divinitus revelantur, nihil prohibet intellectum eorum esse in potentia, quia sic etiam corpora cælestia sunt in potentia quandoque ut illuminentur a sole. — Secundo vero modo <sup>4</sup> intellectus angeli potest esse in potentia ad ea quæ cognoscit naturali cognitione. Non enim omnia quæ naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat. Sed quantum ad cognitionem Verbi, et eorum <sup>5</sup> quæ in Verbo videt, nunquam hoc modo est in potentia; quia semper actu intuetur Verbum, et ea quæ in Verbo videt. In hac enim visione eorum

beatitudo consistit. Beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu; ut dicit Philosophus <sup>6</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod motus ibi non sumitur secundum quod est actus imperfecti, id est, existentis in potentia, sed secundum quod est actus perfecti, id est existentis in actu. Sic enim intelligere et sentire dicuntur motus, ut dicitur <sup>7</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod desiderium illud angelorum non excludit rem desideratam, sed ejus fastidium. Vel dicuntur desiderare Dei visionem quantum ad novas revelationes, quas pro opportunitate negotiorum a Deo recipiunt <sup>8</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod in substantia angeli non est aliqua potentia denudata ab actu. Et similiter nec intellectus angeli sic est in potentia quod sit absque actu <sup>9</sup>.

## ART. II. — UTRUM ANGELUS

SIMUL POSSIT MULTA INTELLIGERE <sup>10</sup>.

De his etiam infra, quæst. LXXXV, art. 4, et Sent. II, dist. 3, quæst. II, art. 4, et Sent. III, dist. 14, art. 2, quæst. c, art. 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 55, et De verit. quæst. VIII, art. 14, et quodl. VII, quæst. I, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non possit simul multa intelligere. Dicit enim Philosophus <sup>11</sup> quod " contingit multa scire, sed unum tantum intelligere. "

2. Præterea, nihil intelligitur, nisi secundum quod intellectus formatur per speciem intelligibilem, sicut corpus formatur per figuram. Sed unum corpus non potest formari diversis figuris. Ergo unus intellectus non potest simul intelligere diversa intelligibilia.

3. Præterea, intelligere est motus quidam. Nullus autem motus terminatur

visionem Dei, sed humanæ redemptionis mysteriorum plene adimpletorum inspectionem desiderant.

(9) Angelus quantum ad cognitionem suiipsius semper est in actu et nunquam in potentia, ut tradit S. Doctor (De verit. q. VII, art. 6 ad 1). Intellectus angeli, inquit, non est in potentia respectu essentiae ejus, respectu cujus semper est in actu: respectu autem aliorum intelligibilium potest esse in potentia. Cf. ibid. art. 14 ad 6, et Cont. gent. lib. II, cap. 97.

(10) In hoc articulo docet D. Thomas angelum non posse multa simul intelligere per modum plurium, id est per diversas species ejusdem generis et ordinis, nullum habentes ordinem ad invicem, neque ad aliquid tertium.

(11) Topic. lib. I, cap. 4, loc. 33.

(1) Sup. Gen. ad litt. lib. II, cap. 8.

(2) De anima, lib. III, text. 8; et in Physic. lib. VIII, text. 32.

(3) Hinc angeli intellectus non est in potentia ad actum primum, respectu eorum quæ naturaliter cognoscere potest.

(4) Scilicet est in potentia ad actum secundum.

(5) Nempe eorum quæ angeli vident in Verbo formaliter, hoc est, illa ipsa visione qua vident Verbum; nam quantum ad cognitionem eorum mysteriorum quæ in Verbo vident causaliter, quandoque sunt in potentia ad actum secundum, quandoque in actu. (6) Ethic. lib. I, cap. 8.

(7) De anima, lib. III text. 28.

(8) Aut, ut ex græco textu notatum est, non

ad diversos terminos. Ergo non contingit simul multa intelligere.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus<sup>1</sup>: "Potentia spiritualis mentis angelicæ cuncta quæ voluerit, facillime simul comprehendit."

**CONCLUSIO.** — Cognoscunt angeli omnia simul in Verbo, et quæcumque per unam speciem repræsentari possunt. Non possunt autem simul omnia cognoscere quæ per diversas species innatas repræsentantur.

Respondeo dicendum quod sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas objecti. Contingit autem aliqua accipi ut plura, et ut unum, sicut partes alicujus continui. Si enim unaquæque per se accipiat, plures sunt; unde et non una operatione, nec simul accipiuntur per sensum et intellectum. Alio modo accipiuntur secundum quod sunt unum in toto: et sic simul et una operatione cognoscuntur, tam per sensum quam per intellectum, dum totum continuum consideratur, ut dicitur<sup>2</sup>. — Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subjectum et prædicatum, prout sunt partes unius propositionis; et duo comparata, secundum quod conveniunt in una comparatione. Ex quo patet quod multa secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi; sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur. Unumquodque autem est intelligibile in actu secundum quod ejus similitudo est in intellectu. Quæcumque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile; et ideo simul cognoscuntur. Quæ vero per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur. Angeli igitur ea cognitione qua cognoscunt res per Verbum, omnia cognoscunt una intelligibili specie, quæ est essentia divina. Et ideo quantum ad talem cognitionem omnia simul cognoscunt; sicut et in patria "non erunt volubiles nostræ cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes; sed omnem scientiam

nostram simul uno conspectu videbimus, ut Augustinus dicit<sup>3</sup>. Ea vero cognitione qua cognoscunt res per species innatas, omnia illa simul possunt intelligere quæ una specie cognoscuntur, non autem illa quæ diversis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod intelligere multa ut unum, est quodammodo unum intelligere.

Ad *secundum* dicendum, quod intellectus formatur per intelligibilem speciem quam apud se habet. Et ideo sic potest una specie intelligibili multa simul intelligibilia intueri, sicut unum corpus per unam figuram potest simul multis corporibus assimilari.

Ad *tertium* dicendum, sicut ad *primum*<sup>4</sup>.

**ART. III. — UTRUM ANGELUS  
COGNOSCAT DISCURRENDO<sup>5</sup>.**

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 44 et 91, et De verit. quæst. VIII, art. 15, et quæst. XXIV, art. 3.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod angelus cognoscat discurrendo. Discursus enim intellectus attenditur secundum hoc quod unum per aliud cognoscitur. Sed angeli cognoscunt unum per aliud; cognoscunt enim creaturas per Verbum. Ergo intellectus angeli cognoscit discurrendo.

2. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest et virtus superior. Sed intellectus humanus potest syllogizare, et in effectibus causas cognoscere; secundum quæ discursus attenditur. Ergo intellectus angeli, qui superior est ordine naturæ, multo magis hoc potest.

3. Præterea, Isidorus dicit<sup>6</sup> quod "dæmones per experientiam multa cognoscunt." Sed experimentalis cognitio est discursiva: ex multis enim memoriis fit unum experimentum, et ex multis experimentis fit unum universale; ut dicitur in fine Posteriorum<sup>7</sup> et in principio Metaphys.<sup>8</sup> Ergo cognitio angelorum est discursiva.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit<sup>9</sup> quod "angeli non congregant divinam cognitionem a sermonibus diffusis, neque ab aliquo communi ad ista specialia simul aguntur."

(1) Super Genes. ad litt. lib. IV, cap. 32.

(2) De anima, lib. III, text. 23.

(3) De Trin. lib. XV, cap. 16.

(4) Nimirum non per inodum multorum, sed unius.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas quod rationale sit differentia hominis propria. (6) De summo bono, l. I, c. 10.

(7) Lib. II, text. ult. (8) Cap. I.

(9) De div. nom. cap. 7.

CONCLUSIO. — Angeli quaecumque cognoscunt, sine discursu apprehendunt.

Respondeo dicendum quod, sicut sæpius dictum est (art. 1 huj. quæst., et quæst. LV, art. 1), angeli illum gradum tenent in substantiis spiritualibus, quem corpora cælestia in substantiis corporeis. Nam et *cælestes mentes* a Dionysio dicuntur<sup>1</sup>. Est autem hæc differentia inter cælestia et terrena corpora, quod corpora terrena per mutationem et motum adipiscuntur suam ultimam perfectionem; corpora vero cælestia statim ex ipsa sua natura suam ultimam perfectionem habent. Sic igitur et inferiores intellectus, scilicet hominum, per quemdam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur; dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum<sup>2</sup> procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti inspicerent, quasi notas, omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in angelis; quia statim in illis quæ primo naturaliter cognoscunt, inspicunt omnia quaecumque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur *intellectuales*; quia etiam apud nos ea quæ statim naturaliter apprehenduntur, *intelligi* dicuntur, unde intellectus dicitur habitus primorum principiorum. Animæ vero humanæ, quæ veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt, *rationales* vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quicquid ex eis syllogizari posset.

Ad primum ergo dicendum, quod discursus quemdam motum nominat. Omnis autem motus est de uno priori in aliud posterius. Unde discursiva cognitio attenditur secundum quod ex aliquo prius noto devenitur in cognitionem

alterius posterius noti, quod prius erat ignotum. Si autem uno inspecto simul aliud inspicatur, sicut in speculo inspicitur simul imago rei et res, non est propter hoc cognitio discursiva. Et hoc modo cognoscunt angeli res in Verbo.

Ad secundum dicendum, quod angeli syllogizare possunt tanquam syllogismum cognoscentes; et in causis effectus vident, et in effectibus causas: non tamen ita quod cognitionem veritatis ignotæ acquirant syllogizando ex causis in causata, et ex causatis in causas.

Ad tertium dicendum, quod experientia in angelis et dæmonibus dicitur secundum quamdam similitudinem<sup>3</sup>, prout scilicet cognoscunt sensibilia præsentia, tamen absque omni discursu.

#### ART. IV. — UTRUM ANGELI INTELLIGANT COMPONENDO ET DIVIDENDO<sup>4</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. 3, quæst. 1, art. 2, et De malo quæst. XVI, art. 6 ad 16.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli intelligant componendo et dividendo. Ubi enim est multitudo intellectuum, ibi est compositio intellectuum, ut dicitur<sup>5</sup>. Sed in intellectu angeli est multitudo intellectuum; cum per diversas species diversa intelligat, et non omnia simul. Ergo in intellectu angeli est compositio et divisio.

2. Præterea, plus distat negatio ab affirmatione, quam quaecumque duæ naturæ oppositæ: quia prima distinctio est per affirmationem et negationem. Sed aliquas naturas distantes angelus non cognoscit per unum, sed per diversas species, ut ex dictis patet (art. 2 huj. quæst.). Ergo oportet quod affirmationem et negationem cognoscat per diversa; et ita videtur quod angelus intelligat componendo et dividendo.

3. Præterea, locutio est signum intellectus. Sed angeli hominibus loquentes proferunt affirmativas et negativas enuntiationes, quæ sunt signa compositionis et divisionis in intellectu, ut ex multis locis sacre Scripturæ apparet<sup>6</sup>.

alterum, sed secundum quod vident effectus in causis, vel causas in effectibus, ut ait ipse D. Thomas (De verit. quæst. VIII, art. 15 ad 7, et inferius, quæst. LXIV, art. 1 ad 5).

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas idem quod supra (art. præc.). Nam ex eadem radice, a qua procedit ratiocinium, procedit etiam compositio atque divisio, ut patet in corpore hujus articuli.

(5) De anima, lib. III, text. 21.

(6) Gen. XVI, 9; XXI, 17; XXII, 15; XXXI, 11;

(1) Loc. cit.

(2) Non negat S. Doctor angelos cognoscere unum post aliud, vel unum in alio sicut effectum in causa; sed negat discursum qui in ratiocinatione consistit, ita ut ex cognitione illius ad cognitionem alterius deveniamus.

(3) Cognitio experimentalis apud angelos secundum similitudinem existit in eo sensu quod notitiam singularium accipiant, quando in natura rerum ponuntur. Sed cognitio illa non fit in eis, sicut in homine, conferendo unum ad



Ergo videtur quod angelus intelligat componendo et dividendo.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit <sup>1</sup> quod "virtus intellectualis angelorum resplendet perspicaci divinorum intellectuum simplicitate." Sed simplex intelligentia est sine compositione et divisione; ut dicitur <sup>2</sup>. Ergo angelus intelligit sine compositione et divisione.

CONCLUSIO. — Angeli non cognoscunt componendo et dividendo.

Respondeo dicendum quod sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur prædicatum ad subjectum <sup>3</sup>. Si enim intellectus noster statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subjecti haberet notitiam de omnibus quæ possunt attribui subjecto, vel removeri ab eo; nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo *quod quid* est. Sic igitur patet quod ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo, et dividendo; ex hoc scilicet quod non statim in prima apprehensione alicujus primi apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur: quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictum est (art. præc.). Unde cum in angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit "speculum purum et clarissimum," ut dicit Dionysius <sup>4</sup>, relinquitur quod angelus, sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo. Nihilominus tamen compositionem et divisionem enuntiationum intelligit, sicut et ratiocinationem syllogismorum. Intelligit enim composita simpliciter, et mobilia immobiliter, et materialia immaterialiter.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non qualiscunque multitudo intellectuum

compositionem causat, sed multitudo illorum intellectuum quorum unum attribuitur alteri, vel removetur ab altero; angelus autem intelligendo quidditatem alicujus rei, simul intelligit quidquid ei attribui potest, vel removeri ab ea. Unde intelligendo *quod quid* est, intelligit quidquid nos intelligere possumus componendo et dividendo, per unum suum simplex intellectum.

Ad *secundum* dicendum, quod diversæ quidditates rerum minus differunt quantum ad rationem existendi, quam affirmatio et negatio; tamen quantum ad rationem cognoscendi, affirmatio et negatio, magis conveniunt: quia statim per hoc quod cognoscitur veritas affirmationis, cognoscitur falsitas negationis oppositæ.

Ad *tertium* dicendum, quod hoc quod angeli loquuntur enuntiationes affirmativas et negativas, manifestat quod angeli cognoscunt compositionem et divisionem; non autem quod cognoscant componendo et dividendo, sed simpliciter cognoscendo *quod quid* est.

#### ART. V. — UTRUM IN INTELLECTU ANGELI POSSIT ESSE FALSITAS <sup>5</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. 11, quæst. II, art. 5 ad 4, et De verit. quæst. VIII, art. 14 ad 6, et De malo quæst. XVI, art. 5 in corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in intellectu angeli possit esse falsitas. Protervitas enim ad falsitatem pertinet. Sed in dæmonibus est "phantasia proterva," ut dicit Dionysius <sup>6</sup>. Ergo videtur quod in angelorum intellectu possit esse falsitas.

2. Præterea, nescientia est causa falsæ æstimationis. Sed "in angelis potest esse nescientia" <sup>7</sup>, ut Dionysius dicit <sup>8</sup>. Ergo videtur quod in eis possit esse falsitas.

3. Præterea, omne quod cadit a veritate sapientiæ, et habet rationem depravatam, habet falsitatem vel errorem in suo intellectu. Sed hoc Dionysius dicit

nem ostendas recte dictum a Scripturis de diabolo (Ps. CIII): *Draco iste quem formasti ad illudendum ei*, et ab Ecclesia in hymno Dominicæ passionis: *Hoc opus nostræ salutis ordo depoposcerat, multiformis proditoris ars ut artem falleret*.

(6) De div. nom. cap. 4.

(7) Nec tantum potest esse, sed revera est, propter quam de quibusdam illuminantur ab aliis, ut ea discant quæ nesciebant prius vel etiam a Deo ipso immediate accipiant.

(8) Ecclesiast. hierar. cap. 6.

Num. XXII, 32; Jud. II, 4; vi, 12; xv, 13; Tob. v, 15; Dan. XIV; Zach. I, Luc. I, Matth. I.

(1) De div. nom. cap. 7 int. princ. et med. lect. 2. (2) De anima, lib. III, text. 22.

(3) Compositio aut divisio plures conceptus simplices includit, scilicet subjectum et prædicatum, deinde requirit ut unum alteri componatur et consequenter unum de altero affirmetur vel negetur; quod angeli non faciunt.

(4) De div. nom. cap. 4.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo per ratio-

de dæmonibus <sup>1</sup>. Ergo videtur quod in intellectu angelorum possit esse falsitas.

Sed *contra*, Philosophus dicit <sup>2</sup>, quod "intellectus semper verus est." Augustinus etiam dicit <sup>3</sup> quod "nihil intelligitur nisi verum." Sed angeli non cognoscunt aliquid nisi intelligendo. Ergo in angeli cognitione non potest esse deceptio et falsitas.

CONCLUSIO. — Non est aliqua in intellectu angelico falsitas per se, sed per accidens; cum quidquid attingant, prima operatione intellectus cognoscant.

Respondeo dicendum quod hujus quæstionis veritas aliquatenus ex præmissa dependet. Dictum est enim (art. præc.) quod angelus non intelligit componendo et dividendo, sed intelligendo quod quid est. Intellectus autem circa quod quid est, semper verus est; sicut et sensus circa proprium objectum; ut dicitur <sup>4</sup>. Sed per accidens in nobis accidit deceptio et falsitas intelligendo quod quid est, scilicet secundum rationem alicujus compositionis; vel cum definitionem unius rei accipimus ut definitionem alterius; vel cum partes definitionis sibi non cohærent, sicut si accipiatur pro definitione alicujus rei, *animal quadrupes volatile*; nullum enim animal tale est. Et hoc quidem accidit in compositionis, quorum definitiones ex diversis sumuntur, quorum unum est materiale ad aliud. Sed intelligendo quidditates simplices, ut dicitur <sup>5</sup>, non est falsitas; quia vel totaliter non attinguntur, et nihil intelligimus de eis, vel cognoscuntur ut sunt. Sic igitur per se non potest esse falsitas, aut error, aut deceptio in intellectu alicujus angeli; sed per accidens contingit, alio tamen modo quam in nobis. Nam nos componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus; sicut cum dividendo, et demonstrando, definitionem investigamus. Quod quidem in angelis non contingit; sed per quod quid est rei, cognoscunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes. Manifestum est autem quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi, respectu eorum quæ naturaliter conveniunt rei,

vel ab ea removentur; non autem eorum quæ a supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni habentes rectam voluntatem, per cognitionem quidditatis rei non judicant de his quæ supernaturaliter ad rem pertinent, nisi salva ordinatione divina; unde in eis non potest esse falsitas aut error. Dæmones vero per voluntatem perversam subducentes intellectum a divina sapientia, absolute interdum de rebus judicant secundum naturalem conditionem. Et in his quæ naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur; sed decipi possunt quantum ad ea quæ supernaturalia sunt. Sicut si considerans hominem mortuum, judicet eum non resurrecturum: et si videns hominem Christum, judicet eum non esse Deum.

Et per hoc patet responsio ad ea quæ utrinque obijciuntur. Nam protervitas dæmonum est secundum quod non subduntur divinæ sapientiæ. Nescientia autem est in angelis <sup>6</sup> non respectu naturalium cognoscibilium, sed supernaturalium. Patet etiam quod intellectus ejus quod quid est semper est verus, nisi per accidens, secundum quod indebite ordinatur ad aliquam compositionem, vel divisionem.

#### ART. VI. — UTRUM IN ANGELIS

##### SIT COGNITIO MATUTINA ET VESPERTINA <sup>7</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. 12, art. 3, et De verit. quæst. VIII, art. 16 et 17, et Opusc. III, c. 224, et ad Ephes. III, lect. 3, et ad Hebr. I, lect. 3

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non sit vespertina, neque matutina cognitio. Vespere enim et mane admixtionem tenebrarum habent. Sed in cognitione angeli non est aliqua tenebrositas; cum non sit ibi error vel falsitas. Ergo cognitio angeli non debet dici matutina vel vespertina.

2. Præterea, inter vespere et mane cadit nox; et inter mane et vespere cadit meridies. Si igitur in angelis cadit cognitio matutina et vespertina, par ratione videtur quod in eis debeat esse meridiana et nocturna cognitio.

3. Præterea, cognitio distinguitur secundum differentiam cognitorum; unde <sup>8</sup> dicit Philosophus, quod "scientiæ se-

(1) De div. nom. cap. 7. (2) De anima, lib. III, text. 41. (3) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 32. (4) De anima, I, III, text. 26. (5) Met. I, IX, text. 22.

(6) Nescientia illa non est privativa, siquidem cognoscunt omnia quæ statui ipsorum scire convenit.

(7) S. Augustinus hanc distinctionem primus excogitavit; B. Thomas in hoc articulo et in sequenti quoniam sensu hæc verba intelligenda sint exponit.

(8) De anima, lib. III, text. 38.



cantur, quemadmodum et res. „Triplex autem est esse rerum; scilicet in Verbo, in propria natura, et in intelligentia angelica; ut Augustinus dicit <sup>1</sup>. Ergo si ponatur cognitio matutina in angelis et vespertina, propter esse rerum in Verbo et in propria natura; debet etiam in eis poni tertia cognitio, propter esse rerum in intelligentia angelica.

Sed *contra* est, quod Augustinus <sup>2</sup> distinguit cognitionem angelorum per matutinam et vespertinam.

**CONCLUSIO.** — Distinguitur in angelis cognitio matutina, qua res cognoscunt in prima causa, a vespertina, qua cognoscunt res ut sunt in seipsis.

Respondeo dicendum quod hoc quod dicitur de cognitione matutina et vespertina in angelis, introductum est ab Augustino qui sex dies, in quibus Deus legitur fecisse cuncta <sup>3</sup>, intelligi vult non hos usitatos, qui solis circuitu peraguntur, cum sol quarto die factus legatur, sed unum diem, scilicet cognitionem angelicam sex rerum generibus præsentatam <sup>4</sup>. Sicut autem in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus; ita cognitio ipsius primordialis esse rerum dicitur cognitio matutina; et hæc est secundum quod res sunt in Verbo. Cognitio autem ipsius esse rei creatæ, secundum quod in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina. Nam esse rerum fluit a Verbo sicut a quodam primordiali principio; et hic effluxus terminatur ad esse rerum quod in propria natura habent.

Ad *primum* ergo dicendum, quod vespere et mane non accipiuntur in cognitione angelica secundum similitudinem ad admixtionem tenebrarum; sed secundum similitudinem principii et termini. Vel dicendum quod nihil prohibet, ut dicit Augustinus <sup>5</sup>, aliquid in comparatione ad unum, dici lux, et in comparatione ad aliud, dici tenebra; sicut vita fidelium et iustorum in comparatione ad impios dicitur lux, secundum illud <sup>6</sup>: *Fuistis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino*; quæ tamen vita fidelium in comparatione ad vitam gloriæ, tenebrosa dicitur, secundum il-

lud <sup>7</sup>: *Habetis propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco*. Sic igitur cognitio angeli, qua cognoscit res in propria natura, dies est per comparisonem ad ignorantiam vel errorem, sed obscura est per comparisonem ad visionem Verbi.

Ad *secundum* dicendum, quod matutina et vespertina cognitio ad idem pertinet; id est, ad angelos illuminatos, qui sunt distincti a tenebris, id est, a malis angelis. Angeli autem boni cognoscentes creaturam, non in ea figurantur, quod esset tenebrescere et noctem fieri; sed hoc ipsum referunt ad laudem Dei, in quo sicut in principio omnia cognoscunt. Et ideo post vesperam non ponitur nox, sed mane; ita quod mane sit finis præcedentis diei, et principium sequentis, inquantum angeli cognitionem præcedentis operis ad laudem Dei referunt. Meridies autem sub nomine diei comprehenditur, quasi medium inter duo extrema; vel potest meridies referri ad cognitionem ipsius Dei, quæ non habet principium nec finem.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam ipsi angeli creaturæ sunt. Unde esse rerum in intelligentia angelica comprehenditur sub vespertina cognitione; sicut et esse rerum in propria natura.

#### ART. VII. — UTRUM UNA

SIT COGNITIO MATUTINA ET VESPERTINA.

Locis sup. art. 6 inductis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod una sit cognitio vespertina et matutina. Dicitur enim <sup>8</sup>: *Factum est vespere et mane dies unus*. Sed per diem intelligitur cognitio angelica, ut Augustinus dicit <sup>9</sup>. Ergo una et eadem est cognitio in angelis matutina et vespertina.

2. Præterea, impossibile est unam potentiam simul duas operationes habere. Sed angeli semper sunt in actu cognitionis matutinæ; quia semper vident Deum et res in Deo; secundum illud <sup>10</sup>: *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei*, etc. Ergo si cognitio vespertina esset alia a matutina, nullo modo angelus posset esse in actu cognitionis vespertinæ.

(1) Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 8.

(2) Super Genes. ad litt. lib. IV, cap. 22 et 31; De civit. Dei, lib. XII, cap. 7 et 20. (3) Gen. I.

(4) Sic Genesios textum S. Augustinus sensu mystico interpretatur.

(5) Super Gen. ad litt. lib. IV, cap. 23.

(6) Ephes. V, 8

(7) II. Pet. I, 19.

(8) Genes. I, 5.

(9) Loc. sup. cit.

(10) Matth. XVIII, 10.



3. Præterea, Apostolus dicit <sup>1</sup>: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed si cognitio vespertina sit aliud a matutina, comparatur ad ipsam sicut imperfectum ad perfectum. Ergo non poterit simul vespertina cognitio esse cum matutina.

In contrarium est, quod dicit Augustinus <sup>2</sup> quod " multum interest inter cognitionem rei eujuscumque in Verbo Dei, et cognitionem ejus in natura ejus; ut illud merito pertineat ad diem, hoc ad vesperam. „

CONCLUSIO. — Cognitio vespertina ut terminatur ad creaturas non videndo Verbum, essentialiter a matutina diversa est: ut autem simul ad creaturas et ad Verbum terminatur, idem est cum illa; distincta tantum ex cognitorum distinctione.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præe.), cognitio vespertina dicitur qua angeli cognoscunt res in propria natura. Quod non potest ita intelligi quasi ex propria rerum natura cognitionem accipiant, ut hæc præpositio *in* indicet habitudinem principii; quia angeli non accipiunt cognitionem a rebus, ut supra habitum est (qu. lv, art. 2). Relinquitur igitur quod hoc quod dicitur, in *propria natura*, accipiat secundum rationem cogniti secundum quod subest cognitioni; ut scilicet cognitio vespertina in angelis dicatur secundum quod cognoscunt esse rerum quod habent res in propria natura. Quod quidem per duplex medium cognoscunt; scilicet per species innatas, et per rationes rerum in Verbo existentes. Non enim videndo Verbum, cognoscunt solum <sup>3</sup> illud esse rerum quod habent in Verbo, sed illud esse quod habent in propria natura; sicut Deus per hoc quod videt se, cognoscit esse rerum quod habent in propria natura. Si ergo dicatur cognitio vespertina secundum quod cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura, videndo Verbum <sup>4</sup>; sic

una et eadem secundum essentiam est cognitio vespertina et matutina, differens solum secundum cognita. Si vero cognitio vespertina dicatur secundum quod angeli cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura per formas innatas, sic alia est cognitio vespertina et matutina <sup>5</sup>. Et ita videtur intelligere Augustinus cum unam ponit imperfectam respectu alterius.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut numerus sex dierum, secundum intellectum Augustini <sup>6</sup>, accipitur secundum sex genera rerum quæ cognoscuntur ab angelis; ita unitas diei accipitur secundum unitatem rei cognitæ, quæ tamen diversis cognitionibus cognosci potest.

Ad *secundum* dicendum, quod duæ operationes possunt simul esse unius potentiae, quarum una ad aliam refertur; ut patet, cum voluntas simul vult et finem et ea quæ sunt ad finem; et intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia, quando jam scientiam acquisivit. Cognitio autem vespertina in angelis refertur ad matutinam, ut Augustinus dicit <sup>7</sup>. Unde nihil prohibet utramque simul esse in angelis.

Ad *tertium* dicendum, quod, veniente perfecto, evacuatur imperfectum, quod seilicet ei opponitur: sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur, evacuatur, visione veniente. Sed imperfectio vespertinae cognitionis non opponitur perfectioni matutinae. Quod enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quod cognoscatur in sua causa. Nec iterum quod aliquid cognoscatur per duo media, quorum unum est perfectius, et aliud imperfectius, aliquid repugnans habet: sicut ad eandem conclusionem habere possumus et medium demonstrativum et dialecticum <sup>8</sup>. Et similiter eadem res potest seiri ab angelo per Verbum increatum, et per speciem innatam.

(1) 1. Cor. xiii, 10.

(2) Super Gen. ad litt. lib. iv, cap. 24.

(3) Nempe videndo Verbum, non solum cognoscunt illud esso.

(4) Vel transposita constructione: « Secundum quod videndo Verbum cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura » (res ipsæ). Ut et mox in alia sequenti appendice: « Cognoscunt per formas innatas esse rerum quod habent, etc. »

(5) Cognitio matutina et cognitio vespertina sunt duæ cognitiones a se invicem distinctæ, quarum una est per unum medium, alia vero per aliud; scilicet matutina per Verbum divinum; vespertina per proprias rerum species.

(6) Loc. cit. in princ. corp. art. præc.

(7) Sup. Gen. lib. iv, cap. 24.

(8) Juxta peripateticos medium dialecticum est tantum probabile.

# QUÆSTIO LIX.

## DE VOLUNTATE ANGELORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem angelorum. Et primo considerabimus de ipsa voluntate; secundo, de motu ejus, qui est amor, sive dilectio. — Circa primum quærantur quatuor: 1. Utrum in angelis sit voluntas. — 2. Utrum voluntas in angelis sit ipsa natura eorum, vel etiam ipse intellectus eorum. — 3. Utrum in angelis sit liberum arbitrium. — 4. Utrum in eis sit irascibilis et concupiscibilis.

### ART. I. -- UTRUM IN ANGELIS SIT VOLUNTAS <sup>1</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 46,  
et Opusc. II, cap. 76.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non sit voluntas. Quia, ut dicit Philosophus <sup>2</sup>, "voluntas in ratione est." Sed in angelis non est ratio, sed aliquid superius ratione. Ergo in angelis non est voluntas, sed aliquid superius voluntate.

2. Præterea, voluntas sub appetitu continetur, ut patet per Philosophum <sup>3</sup>. Sed appetitus est imperfecti; est enim ejus quod nondum habetur. Cum igitur in angelis, maxime in beatis, non sit aliqua imperfectio, videtur quod non sit in eis voluntas.

3. Præterea, Philosophus dicit <sup>4</sup> quod voluntas est movens motum; movetur enim ab appetibili intellectu. Sed angeli sunt immobiles, cum sint incorporei. Ergo in angelis non est voluntas.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>5</sup> quod "imago Trinitatis invenitur in mente, secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem." Imago autem Dei invenitur non solum in mente humana, sed etiam in mente angelica; cum etiam mens angelica sit capax Dei. Ergo in angelis est voluntas.

CONCLUSIO. — Cum angeli per intellectum universalem boni rationem attingant, est in eis voluntas.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere in angelis voluntatem. Ad cujus

evidentiam considerandum est, quod cum omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode. Quædam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantæ et corpora inanimata: et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus *naturalis*. Quædam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare; sicut sensus cognoscit dulce et album, et aliquid hujusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur appetitus *sensitivus*. Quædam vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectus. Et hæc perfectissime inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quæ cognitione carent; neque in bonum particulare tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio, sed quasi inclinata in ipsum universale bonum <sup>6</sup>; et hæc inclinatio dicitur *voluntas*. Unde cum angeli per intellectum cognoscant ipsam universalem rationem boni, manifestum est quod in eis sit voluntas.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliter ratio transcendit sensum, et aliter intellectus rationem. Ratio enim transcendit sensum secundum diversitatem cognitorum: nam sensus est particulare, ratio vero universalium. Et ideo oportet quod sit alius appetitus tendens in bonum universale, qui debetur rationi; et alius tendens in bonum particulare, qui debetur sensui. Sed intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit; scilicet universale. Idem est ergo objectum quod appetitui proponitur et ex parte rationis et ex parte intellectus. Unde in angelis,

(3) De anima, lib. III, text. 42.

(4) De anima, lib. III, text. 54.

(5) De Trin. lib. X, cap. 11 et 12.

(6) Id est in bonum ita generaliter et sine restrictione sumptum, ut sub eo comprehendantur omnia bona, tam illud quod est per essentiam bonum, quam quod est tale per participationem.

(1) Scriptura sacra angelis ea tribuit quæ omnino convincunt eos agere voluntarie, ut quod Deus in quibusdam pravitate reperit (Job IV), quod diabolus in veritate non stetit (Joan. VIII), quod Deus angelis peccantibus non pepercit (11. Pet. II), etc. Ex quibus facile concludi potest hanc doctrinam ad fidem pertinere.

(2) De anima, lib. III, text. 42.

qui sunt intellectuales tantum, non est appetitus superior voluntate.

Ad *secundum* dicendum, quod licet nomen appetitivæ partis sit sumptum ab appetendo ea quæ non habentur; tamen appetitiva pars non solum ad hæc se extendit, sed etiam ad multa alia: sicut et nomen lapidis sumptum est a læsione pedis<sup>1</sup>, cum tamen lapidi non hoc solum conveniat. Similiter irascibilis potentia denominatur ab ira; cum tamen in ea sint plures aliæ passionēs, ut spes et audacia et hujusmodi.

Ad *tertium* dicendum, quod voluntas dicitur movens motum, secundum quod velle est motus quidam, et intelligere; cujusmodi motum nihil prohibet in angelis esse; quia talis motus est actus perfecti, ut dicitur<sup>2</sup>.

#### ART. II. — UTRUM IN ANGELIS

##### VOLUNTAS DIFFERAT AB INTELLECTU<sup>3</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 42, quæst. II, art. 2 ad 3, et De verit. quæst. XII, art. 10.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non differat voluntas ab intellectu et natura. Angelus enim est simplicior quam corpus naturale. Sed corpus naturale per suam formam inclinatur in suum finem, qui est ejus bonum. Ergo multo magis angelus. Forma autem angeli est vel natura ipsa in qua subsistit, vel species quæ est in intellectu ejus<sup>4</sup>. Ergo angelus inclinatur in bonum per naturam suam, vel per speciem intelligibilem. Hæc autem inclinatio ad bonum pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur angeli non est aliud quam ejus natura vel intellectus.

2. Præterea, objectum intellectus est verum; voluntatis autem, bonum. Bonum autem et verum non differunt realiter, sed secundum rationem tantum<sup>5</sup>. Ergo voluntas et intellectus non differunt realiter.

3. Præterea, distinctio communis et proprii non diversificat potentias, eadem enim potentia visiva est coloris et albedinis. Sed bonum et verum videntur

se habere sicut commune et proprium. Nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo voluntas, cujus objectum est bonum, non differt ab intellectu, cujus objectum est verum.

Sed *contra*. Voluntas in angelis est bonorum tantum<sup>6</sup>, intellectus autem est bonorum et malorum: cognoscunt enim utrumque. Ergo voluntas in angelis est aliud quam ejus intellectus.

CONCLUSIO. — Voluntas angelorum neque est intellectus, neque eorum natura.

Respondeo dicendum quod voluntas in angelis est quædam virtus, vel potentia; quæ nec est ipsa eorum natura, nec eorum intellectus. Et quod non sit eorum natura, apparet ex hoc quod natura vel essentia alicujus rei intra ipsam rem comprehenditur<sup>7</sup>. Quidquid ergo se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia. Unde videmus in corporibus naturalibus quod inclinatio quæ est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiæ; sed per materiam, quæ appetit esse antequam illud habeat, et per formam quæ tenet rem in esse postquam fuerit. Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum est per aliquid essentiæ superadditum; sicut inclinatio ad locum est per gravitatem vel levitatem. Inclinatio autem ad faciendum sibi simile, est per qualitates activas. Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter: unde ibi solum est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis; scilicet in Deo, qui nihil vult extra se, nisi ratione suæ bonitatis: quod de nulla creatura potest dici, cum bonum infinitum sit extra essentiam cujuslibet causati. Unde nec voluntas angeli, nec alterius creaturæ, potest esse idem quod ejus essentia. — Similiter nec potest esse idem quod intellectus angeli vel hominis. Nam cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente<sup>8</sup>. Unde ea ratione se extendit ejus intellectus in id quod est extra se, secundum quod

(1) Ita derivat Isidorus (lib. XVI Etymolog. vel Originum cap. 3).

(2) De anima, lib. III, text. 23.

(3) In hoc articulo docet B. Doctor voluntatem in angelis neque esse idem quod ipsorum essentia, neque quod eorum intellectus.

(4) Id est vel forma ipsa substantialis per quam in suo esse constituitur; vel forma tantum accidentalis per quam constituitur actu intelligens.

(5) Ut qu. XVI, art. 4, ex professo dictum est.

(6) Objective scilicet, quia non volunt nisi bona (puta boni angeli), etsi bona et mala intelligent.

(7) Sive aliquid absolutum et intrinsecum debet esse quod non habeat relationem ad aliud, sed ad se solum terminetur.

(8) Cod. Alcan. addit: Voluntas vero se extendit in rem exteriorem; quod in editis omnibus deest.



illud quod extra ipsum est per essentiam, natum est aliquo modo in eo esse. Voluntas vero se extendit in id quod extra est, secundum quod quadam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorem. Alterius autem virtutis est quod aliquid habeat in se quod est extra se, et quod ipsum tendat in rem exteriorem. Et ideo oportet quod in qualibet creatura sit aliud intellectus et voluntas; non autem in Deo, qui habet et ens universale et bonum universale in seipso. Unde tam voluntas quam intellectus est ejus essentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod corpus naturale per formam substantialem inclinatur in esse suum; sed in exteriori inclinatur per aliud additum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod potentia non diversificantur secundum materialem distinctionem objectorum, sed secundum formalem distinctionem, quæ attenditur secundum rationem objecti. Et ideo diversitas secundum rationem boni et veri sufficit ad diversitatem intellectus et voluntatis.

Ad *tertium* dicendum, quod quia bonum et verum convertuntur secundum rem, inde est quod et bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri, et verum a voluntate appetitur sub ratione boni. Sed tamen diversitas rationum ad diversificandum potentias sufficit, ut dictum est (quæst. xvi, art. 3 et 4, et in corp. art.).

### ART. III. — UTRUM IN ANGELIS SIT LIBERUM ARBITRIUM<sup>1</sup>.

De his etiam in Sent. i, dist. 7, quæst. i, art. 1 ad 1, et Cont. gent. lib. ii, cap. 47, et De verit. quæst. xxiii, art. 1, et quæst. xxiv, art. 2 et 3, et De malo quæst. xvi, art. 5, et Opusc. ii, cap. 76.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non sit liberum arbitrium. Actus enim liberi arbitrii est eligere. Sed electio non potest esse in angelis; cum electio sit appetitus præcon-siliati; consilium autem est inquisitio quædam; ut dicitur<sup>2</sup>. Angeli autem non cognoscunt inquirendo, quia hoc perti-

net ad discursum rationis. Ergo videtur quod in angelis non sit liberum arbitrium.

2. Præterea, liberum arbitrium se habet ad utrumlibet<sup>3</sup>. Sed ex parte intellectus non est aliquid se habens ad utrumlibet in angelis; quia intellectus eorum non fallitur in naturalibus intelligibilibus, ut dictum est (quæst. lviii, art. 5). Ergo nec ex parte appetitus liberum arbitrium in eis esse potest.

3. Præterea, ea quæ sunt naturalia in angelis, conveniunt eis secundum magis et minus; quia in superioribus angelis natura intellectualis est perfectior quam in inferioribus. Liberum autem arbitrium non recipit magis et minus. Ergo in angelis non est liberum arbitrium.

Sed *contra*, libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet. Sed angeli digniores sunt hominibus. Ergo libertas arbitrii, cum sit in hominibus, multo magis est in angelis.

CONCLUSIO — Cum angeli sint naturæ intellectualis, in eis est liberum arbitrium.

Respondeo dicendum quod quædam sunt quæ non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota; sicut sagitta a sagittante movetur ad finem. Quædam vero agunt quodam arbitrio, sed non libero; sicut animalia irrationalia. Ovis enim fugit lupum ex quodam iudicio, quo existimat eum sibi noxium; sed hoc iudicium non est ipsi liberum, sed a natura inditum. Sed solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero; inquantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest judicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium. Et sic patet liberum arbitrium esse in angelis, etiam excellentius quam in hominibus, sicut et intellectum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus<sup>4</sup> loquitur de electione secundum quod est hominis. Sicut autem æstimatio hominis in speculativis differt ab æstimatione angeli, in hoc quod una est absque inquisitione, alia vero per inquisitionem; ita et in operativis. Unde in angelis est electio, non tamen cum

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte a conc. Lateran. sub Innocent. iii definitum esse, angelos esse liberi arbitrii, dicendo: *Dæmones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali*, id est libera voluntate seu libero arbitrio.

(2) Ethic. lib. iii, cap. 3.

(3) Id est ad alterutram partem contradictionis est indifferens, ut hanc vel illam eligere seu relinquere, et hanc vel illam actionem elicere sive non elicere possit. (4) Loc. cit. in arg.

inquisitiva deliberatione consilii, sed per subitam acceptationem veritatis.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc., et qu. XII, art. 4), cognitio fit per hoc quod cognita sunt in cognoscente. Ad imperfectionem autem alicujus rei pertinet, si non sit in ea id quod natum est in ea esse. Unde angelus non esset perfectus in sua natura, si intellectus ejus non esset determinatus ad omnem veritatem<sup>1</sup> quam naturaliter cognoscere potest. Sed actus appetitivæ virtutis est per hoc quod affectus inclinatur ad rem exteriorem. Non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, sed solum ex superiori. Et ideo non pertinet ad imperfectionem angeli, si non habet voluntatem determinatam respectu eorum quæ infra ipsum sunt; pertineret autem ad imperfectionem ejus, si indeterminate se haberet ad illud quod supra ipsum est<sup>2</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod liberum arbitrium nobiliori modo est in superioribus angelis quam in inferioribus: sicut et iudicium intellectus. Tamen verum est quod ipsa libertas, secundum quod in ea consideratur quædam remotio coactionis, non suscipit magis et minus; quia privationes et negationes non remittuntur, nec intenduntur per se, sed solum per suam causam, vel secundum aliquam affirmationem adjunctam.

**ART. IV. — UTRUM IN ANGELIS SIT IRASCIBILIS ET CONUPISCIBILIS<sup>3</sup>.**

De his etiam De verit. quæst. XXIV, art. 10.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis sit irascibilis et concupiscibilis. Dicit enim Dionysius<sup>4</sup> quod "in dæmonibus est furor irrationabilis, et concupiscentia amens." Sed dæmones ejusdem naturæ sunt cum angelis, quia peccatum non mutavit in eis naturam. Ergo in angelis est irascibilis et concupiscibilis.

2. Præterea, amor et gaudium in concupiscibili sunt; ira vero, spes, et timor

in irascibili. Sed hæc attribuuntur angelis bonis et malis, in Scripturis. Ergo in angelis est irascibilis et concupiscibilis.

3. Præterea, virtutes quædam dicuntur esse in irascibili et concupiscibili; sicut charitas et temperantia videntur esse in concupiscibili; spes autem et fortitudo in irascibili. Sed virtutes hæ sunt in angelis. Ergo in angelis est concupiscibilis et irascibilis.

Sed *contra* est, quod Philosophus dicit<sup>5</sup> quod "irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva, quæ non est in angelis. Ergo in eis non est irascibilis et concupiscibilis.

**CONCLUSIO.** — Cum in angelis sit solus appetitus intellectivus, non distinguitur in eis aliqua virtus irascibilis, vel concupiscibilis; sed indivisus in eis appetitus, qui dicitur voluntas, manet.

Respondeo dicendum quod intellectivus appetitus non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, sed solum appetitus sensitivus. Cujus ratio est, quia cum potentiæ non distinguantur secundum distinctionem materialem objectorum, sed solum secundum rationem formalem objecti; si alicui potentiæ respondeat aliquod objectum secundum rationem communem, non erit distinctio potentialium secundum diversitatem propriorum objectorum quæ sub illo communi continentur. Sicut si proprium objectum potentiæ visivæ est color, secundum rationem coloris, non distinguuntur plures potentiæ visivæ secundum differentiam albi et nigri. Sed si proprium objectum alicujus potentiæ esset album, inquantum album, distingueretur potentia visiva albi a potentia visiva nigri. Manifestum est autem ex dictis (art. 1 huj. quæst. et quæst. XVI, art. 1), quod objectum appetitus intellectivi, qui voluntas dicitur, est bonum secundum communem boni rationem; nec potest esse aliquis appetitus nisi boni. Unde in parte intellectiva appetitus non dividitur secundum distinctio-

(1) Saltem quoad actum primum, ut dictum est (quæst. præc., art. 1).

(2) Juxta mentem D. Thomæ intellectus speculativus angeli est determinatus ad omnem veritatem naturalem; sed non ita de intellectu practico. Intellectus practicus ad hoc vel illud eligendum aut operandum est indifferens, ita ut possit iudicare nunc unum esse conveniens et postea aliud; modo esse operandum, modo ab

opere cessandum; ac per consequens eorum etiam voluntas est libera.

(3) In angelis non reperiuntur illi appetitus quorum unus dicitur irascibilis eo quod versetur circa bonum arduum; alter concupiscibilis, quia versatur circa bonum delectabile. Hæc B. Thomæ sententia communis est.

(4) De divin. nom. cap. 4.

(5) De anima, lib. III, text. 42.



nem aliquorum particularium bonorum, sicut dividitur appetitus sensitivus, qui non respicit bonum secundum communem rationem, sed quoddam particulare bonum. Unde cum in angelis non sit nisi appetitus intellectivus, eorum appetitus non distinguitur per irascibilem et concupiscibilem; sed remanet indivisus, et vocatur voluntas.

Ad *primum* ergo dicendum, quod furor et concupiscentia metaphorice dicuntur esse in dæmonibus; sicut et ira quandoque Deo attribuitur, propter similitudinem effectus.

Ad *secundum* dicendum, quod amor et gaudium, secundum quod sunt passionnes, sunt in concupiscibili, sed secundum quod nominant simplicem voluntatis actum, sic sunt in intellectiva parte; prout amare est velle bonum alicui, et gaudere est quiescere voluntatem in aliquo bono habito. Et universaliter nihil horum dicitur de angelis secundum passionem, ut Augustinus dicit <sup>1</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod charitas, secundum quod est virtus, non est in concupiscibili, sed in voluntate. Nam objectum concupiscibilis est bonum delectabile secundum sensum; huiusmodi autem non est bonum divinum, quod est objectum charitatis. Et eadem ratione dicendum est quod spes non est in irascibili; quia objectum irascibilis est quoddam arduum quod est sensibile, circa quod non est spes quæ est virtus, sed circa arduum divinum. Temperantia autem, secundum quod est virtus humana, est circa concupiscentias delectabilem sensibilem, quæ pertinent ad vim concupiscibilem: et similiter, fortitudo est circa audacias et timores, quæ sunt in irascibili. Et ideo temperantia, secundum quod est virtus humana, est in concupiscibili, et fortitudo in irascibili. Sed hoc modo non sunt in angelis. Non enim in eis sunt passionnes concupiscentiarum, vel timoris et audaciæ, quas oporteat per temperantiam et fortitudinem regulari: sed temperantia

in eis dicitur secundum quod moderate suam voluntatem exhibent, secundum regulam divinæ voluntatis: et fortitudo in eis dicitur, secundum quod voluntatem divinam firmiter exequuntur; quod totum fit per voluntatem <sup>2</sup>, non per irascibilem et concupiscibilem.

## QUÆSTIO LX.

### DE AMORE

#### SEU DILECTIONE ANGELORUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actu voluntatis qui est amor, sive dilectio. Nam omnis actus appetitiva virtutis ex amore seu dilectione derivatur. — Et circa hoc quaeruntur quinque: 1. Utrum in angelis sit dilectio naturalis. — 2. Utrum in eis sit dilectio electiva. — 3. Utrum angelus diligat seipsum dilectione naturali aut electiva. — 4. Utrum unus angelus diligat alium dilectione naturali, sicut seipsum. — 5. Utrum angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum.

#### ART. I. — UTRUM IN ANGELIS

##### SIT AMOR SEU DILECTIO NATURALIS <sup>3</sup>.

De his etiam 1 2, quæst. xvi, art. 1 2, ut Sent. iii, dist. 27, q. 1, art. 2, et quodl. i, q. iv, art. 3.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non sit amor vel dilectio naturalis. Amor enim naturalis dividitur contra intellectualem; ut patet per Dionysium <sup>4</sup>. Sed amor angeli est intellectualis. Ergo non est naturalis.

2. Præterea, ea quæ amant amore naturali, magis aguntur quam agunt. Nihil enim habet dominium suæ naturæ <sup>5</sup>. Sed angeli non aguntur, sed agunt; cum sint liberi arbitrii, ut ostensum est (quæst. præc., art. 3). Ergo in angelis non est amor, seu dilectio naturalis.

3. Præterea, omnis dilectio aut est recta, aut non recta. Dilectio autem recta pertinet ad charitatem, dilectio autem non recta pertinet ad iniquitatem. Neutrum autem horum pertinet ad naturam; quia charitas est supra naturam, iniquitas autem est contra naturam. Ergo nulla dilectio naturalis est in angelis.

Sed *contra* est, quod dilectio sequitur cognitionem. Nihil enim amatur nisi cognitum, ut Augustinus dicit <sup>6</sup>. Sed in an-

(1) De civit. Dei, lib. ix, cap. 5.

(2) Attamen admitti potest in angelis irascibilis et concupiscibilis, non quidem proprie, eo scilicet modo quo alius ab alio secundum rem distinguatur; sed generaliter, ita ut unus demque appetitus intellectivus seu voluntas, quatenus pro objecto habet bonum arduum, dicatur irascibilis, et quatenus ad bonum quod est solummodò delectabile sese refert, dicatur concupiscibilis.

(3) Amor naturalis de quo hic agitur est ille qui elicitur a voluntate, ut est natura, ad unum scilicet ex inclinatione naturæ determinata, ac proinde actus ille necessarius est, et amori libero directe opponitur. (4) De div. nom. cap. 4.

(5) Id est, nihil habet in potestate illud quod est omnino naturale; quia hoc absolute a causa producente dependet, quæ naturam sub hoc aut illo modo fecit.

(6) De Trin. lib. x, cap. 1 et 2



gelis est cognitio naturalis. Ergo et dilectio naturalis.

CONCLUSIO. — In angelis est naturalis dilectio, cum sint naturæ intellectuales.

Respondeo dicendum quod necesse est in angelis ponere dilectionem naturalem. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod semper prius salvatur in posteriori. Natura autem prior est quam intellectus; quia natura cujuscumque rei est essentia ejus. Unde id quod est naturæ, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturæ ut habeat aliquam inclinationem, quæ est appetitus naturalis vel amor; quæ tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum ejus. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis, secundum voluntatem; in natura autem sensitiva, secundum appetitum sensitivum; in natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturæ in aliquid. Unde cum angelus sit natura intellectualis, oportet quod in voluntate ejus sit naturalis dilectio.

Ad *primum* ergo dicendum, quod intellectualis amor dividitur contra naturalem qui est solum naturalis, inquantum est naturæ quæ non addit supra rationem naturæ, perfectionem sensus aut intellectus <sup>1</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod omnia quæ sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo <sup>2</sup>; præter primum agens, quod ita agit quod nullo modo ab alio agitur: in quo est idem natura et voluntas. Et ideo non est inconveniens, si angelus agatur, inquantum inclinatio naturalis est sibi indita ab auctore suæ naturæ. Non tamen sic agitur quod non agat, cum habeat liberam voluntatem.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta; cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturæ indita ab auctore na-

turæ. Dicere ergo quod inclinatio naturæ non sit recta, est derogare auctori naturæ. Alia tamen est rectitudo naturalis dilectionis, et alia est rectitudo charitatis et virtutis; quia una rectitudo est perfectiva alterius: sicut etiam alia est veritas naturalis cognitionis, et alia est veritas cognitionis infusæ <sup>3</sup> vel acquisitæ.

#### ART. II. — UTRUM IN ANGELIS SIT DILECTIO ELECTIVA <sup>4</sup>.

De his etiam infra, quæst. LXXII, art. 2 tum in corp. tum ad 1, ut et 1 2, quæst. x, art. 1, et 2 2, quæst. CLIV, art. 12, et De verit. q. XXII, art. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non sit dilectio electiva. Dilectio enim electiva videtur esse amor rationalis; cum electio sequatur consilium, quod in inquisitione consistit, ut dicitur <sup>5</sup>. Sed rationalis amor dividitur contra intellectualem, qui est proprius angelorum; ut dicitur <sup>6</sup>. Ergo in angelis non est dilectio electiva.

2. Præterea, in angelis non est nisi cognitio naturalis præter cognitionem infusam; quia non discurrent de principiis ad acquirendum conclusiones: et sic ad omnia quæ naturaliter cognoscere possunt, sic se habent sicut intellectus noster ad prima principia, quæ naturaliter cognoscere potest. Sed dilectio sequitur cognitionem, ut dictum est (art. præc. et quæst. XIX, art. 1). Ergo in angelis præter dilectionem gratuitam non est nisi dilectio naturalis. Non ergo electiva.

Sed *contra*: naturalibus <sup>7</sup> neque mere-mur, neque demeremur. Sed angeli sua dilectione aliqua merentur, vel demerentur. Ergo in eis est aliqua dilectio electiva.

CONCLUSIO. — Distinguitur in angelis duplex dilectio, naturalis et electiva; naturalis autem dilectio electivæ principium est.

Respondeo dicendum quod in angelis est quædam dilectio naturalis, et quædam electiva <sup>8</sup>; et naturalis dilectio in

producent angeli, et quæ idcirco vocari potest dilectio libera.

(5) Ethic. lib. III, cap. 3. (6) De div. nom. c. 4.

(7) Id est actibus naturæ qui necessario eliciuntur, ut notatum est (art. præc.).

(8) Scilicet per quam ea diligunt in quæ libere sine ulla necessitate naturali feruntur, sive quantum ad supernaturalem et gratuitam dilectionem, sive quantum ad illam quam in puris naturalibus considerati et respectu naturalium rerum habent.

(1) Ut reperitur in rebus inanimatis, ac etiam in vegetabilibus. Si enim amor naturalis sumitur inquantum est natura sensitiva vel intellectiva, non verum est quod distinguatur contra amorem intellectualem.

(2) Aguntur angeli quatenus sunt creaturæ; agunt vero inquantum sunt liberi arbitrii.

(3) Per quam Deus supernaturaliter cognoscitur.

(4) Dilectio electiva ea est quam ex electione

eis est principium electivæ: quia semper id quod pertinet ad prius, habet rationem principii. Unde cum natura sit primum quod est in unoquoque, oportet quod id quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet. Et hoc apparet in homine quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter; et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quæ non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem vel doctrinam. Similiter autem in voluntate, finis hoc modo se habet sicut principium in intellectu; ut dicitur <sup>1</sup>. Sicut enim intellectus cognoscit principia naturaliter, sic voluntas vult finem naturaliter. Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum. Omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem; et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliæ voluntates, cum quidquid homo vult, velit propter finem <sup>2</sup>. Dilectio igitur boni quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis. Dilectio autem ab hac derivata, quæ est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva. Hoc tamen differenter se habet ex parte intellectus et voluntatis; quia, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 2), cognitio intellectus fit secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturæ in homine, quod non statim ejus intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quædam a quibus in alia quodammodo movetur. Sed actus appetitivæ virtutis est e converso secundum ordinem appetentis ad res: quarum quædam sunt secundum se bona, et ideo secundum se appetibilia; quædam vero habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, et sunt appetibilia propter aliud. Unde non est ex imperfectione appetentis, quod aliquid appetat naturaliter, ut finem; et aliquid per electionem, ut ordinatur in finem. Quia igitur natura intellectualis in angelis perfecta est, invenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinativa; sed invenitur in eis dilectio et naturalis et electiva. Hæc autem dicta

sunt prætermis his quæ supra naturam sunt; horum enim natura non est principium sufficiens <sup>3</sup>. De his autem infra dicetur (quæst. LXII).

Ad *primum* ergo dicendum, quod non omnis dilectio electiva est amor rationalis, secundum quod rationalis amor dividitur contra intellectualem. Dicitur enim sic amor rationalis, qui sequitur cognitionem ratiocinativam. Non omnis autem electio consequitur <sup>4</sup> discursum rationis, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 3 ad 1), cum de libero arbitrio ageretur, sed solum electio hominis. Unde ratio non sequitur.

Ad *secundum* patet responsio ex dictis.

### ART. III. — UTRUM ANGELUS

#### DILIGAT SEIPSUM

#### DILECTIONE NATURALI ET ELECTIVA.

De his etiam 1 2, quæst. x, art. 1, et quæst. xvii, art. 4, et 2 2, qu. LXVII, art. 5 ad 1, et qu. CXXVI, art. 1, et Cont. gent. lib. i, cap. 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non diligat seipsum dilectione naturali et electiva. Dilectio enim naturalis est ipsius finis, sicut dictum est (art. præc.). Dilectio autem electiva est eorum quæ sunt ad finem. Sed idem non potest esse finis, et ad finem, respectu ejusdem. Ergo non potest esse ejusdem dilectio naturalis et electiva.

2. Præterea, amor est virtus unitiva et concretiva, ut Dionysius dicit <sup>5</sup>. Sed unio et concretio est diversorum in unum reductorum. Ergo non potest angelus diligere seipsum.

3. Præterea, dilectio est quidam motus. Sed omnis motus in alterum tendit. Ergo videtur quod angelus non possit amare seipsum dilectione naturali, nec electiva.

Sed *contra* est, quod Philosophus dicit <sup>6</sup> quod "amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum."

CONCLUSIO. — Diligit angelus seipsum naturali et electiva dilectione.

Respondeo dicendum quod cum amor sit boni, bonum autem sit in substantia et accidente, ut patet <sup>7</sup>, dupliciter aliquid amatur: uno modo ut bonum subsistens; alio modo ut bonum accidentale,

tem ad gratiam, quæ naturam perficit et non destruit; sed non proxime per seipsam.

(4) Nam in angelis electio consequitur simplicem intellectus intuitum. (5) De div. nom. c. 4.

(6) Ethic. lib. ix, c. 8. (7) Ethic. lib. i, c. 6.

(1) Phys. lib. ii, text. 89.

(2) Ut ex professo 1 2, quæst. i, art. 1 et sequentibus ostendetur.

(3) Etsi aliquo modo principium eorum dici possit, remote tamen tantum propter capacita-



sive inhærens. Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum; ut bonum vero accidentale seu inhærens, amatur id quod desideratur alteri: sicut amatur scientia, non ut ipsi sit bonum, sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt *concupiscentiam*; primum vero *amicitiam*. Manifestum est autem quod in rebus cognitione carentibus unumquodque naturaliter appetit consequi id quod est sibi bonum; sicut ignis locum sursum. Unde et angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum, et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam angelus quam homo diligit seipsum, inquantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. Inquantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, intantum amat seipsum dilectione electiva.

Ad *primum* ergo dicendum, quod angelus aut homo non diligit se dilectione naturali et electiva secundum idem, sed secundum diversa, ut dictum est (in corp. art. et art. præc.).

Ad *secundum* dicendum, quod sicut plus est esse unum quam uniri, ita amor magis est unus ad seipsum, quam ad diversa quæ ei uniuntur. Sed ideo Dionysius usus fuit nomine unionis et concretionis, ut ostenderet derivationem amoris a se in alia, sicut ab uno derivatur unio.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in amante, non autem tendens in aliquid aliud ex necessitate; sed potest reflecti super amantem, ut amet seipsum; sicut cognitio reflectitur in cognoscentem, ut cognoscat seipsum.

**ART. IV. — UTRUM UNUS ANGELUS  
NATURALI DILECTIONE  
DILIGAT ALIUM SICUT SEIPSUM.**

De his etiam De verit. quæst. II, art. 7 ad 6,  
et in Joan. XVII, lect. 5.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod unus angelus non diligat naturali dilectione alium sicut seipsum. Dilectio enim sequitur cognitionem. Sed unus angelus non cognoscit alium sicut seipsum: quia seipsum cognoscit per suam

essentiam, alium vero per ejus similitudinem; ut supra dictum est (quæst. LVI, art. 1 et 2). Ergo videtur quod unus angelus non diligat alium sicut seipsum.

2. Præterea, causa est potior causato, et principium eo quod ex principio derivatur. Sed dilectio quæ est ad alium, derivatur ab ea quæ est ad seipsum, sicut dicit Philosophus <sup>1</sup>. Ergo angelus non diligit alium sicut seipsum, sed seipsum magis.

3. Præterea, dilectio naturalis est aliqujus tanquam finis, et non potest removeri. Sed unus angelus non est finis alterius; et iterum hæc dilectio potest removeri, ut patet in dæmonibus qui non diligunt bonos angelos <sup>2</sup>. Ergo unus angelus non diligit alium naturali dilectione sicut seipsum.

Sed *contra* est, quia illud quod invenitur in omnibus etiam ratione carentibus, videtur esse naturale. Sed sicut dicitur <sup>3</sup>: *Omne animal diligit sibi simile*. Ergo angelus diligit naturaliter alium sicut seipsum.

**CONCLUSIO.** — Cum omnes angeli convenient in natura, unus alium sicut seipsum diligit naturali dilectione; quoad aliquid vero non diligit dilectione naturali.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), angelus et homo naturaliter seipsum diligit. Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet: unde unumquodque diligit id quod est unum sibi. Et si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali; si vero sit unum secum unione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali. Sicut homo diligit civem suum dilectione politicæ virtutis; consanguineum autem suum dilectione naturali, inquantum est unum cum eo in principio generationis naturalis. Manifestum est autem quod id quod est unum cum aliquo genere, vel specie est unum per naturam <sup>4</sup>. Et ideo dilectione naturali quælibet res diligit id quod est secum unum secundum speciem, inquantum diligit speciem suam. Et hoc etiam apparet in his quæ cognitione carent. Nam ignis naturalem inclinationem ha-

sed odio habere inceperunt. (3) Eccli. XIII, 19.

(4) Dicitur autem *unum per naturam* diversimode; quia *unum genere* per naturam communem tantum et remotam intelligitur unum. Sed quod est unum specie, per naturam proximam et formaliter constitutivam unum intelligitur.

(1) Ethic. lib. IX, cap. 8.

(2) Quos tamen ante casum præsumi debent dilexisse, sicut et ipsum Deum dilexerunt, cum non in primo suæ creationis instanti peccaverint. Et sic dilectionem illam removeri ab illis oportuit, quando post casum non diligere,



bet ut communicet alteri suam formam, quod est bonum ejus; sicut naturaliter inclinatur ad hoc quod quærat bonum suum, ut esse sursum. Sic ergo dicendum est quod unus angelus diligit alium naturali dilectione, inquantum convenit cum eo in natura. Sed inquantum convenit cum eo in aliquibus aliis, vel etiam inquantum differt ab eo secundum quædam alia, non diligit eum naturali dilectione <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc quod dico, *sicut seipsum*, potest uno modo determinare cognitionem, seu dilectionem ex parte cogniti et dilecti. Et sic cognoscit alium sicut seipsum; quia cognoscit alium esse, sicut cognoscit seipsum esse. Alio modo potest determinare cognitionem et dilectionem ex parte diligentis et cognoscentis; et sic non cognoscit alium sicut seipsum: quia se cognoscit per suam essentiam, alium autem non per ejus essentiam. Et similiter non diligit alium sicut seipsum; quia seipsum diligit per suam voluntatem, alium autem non diligit per ejus voluntatem.

Ad *secundum* dicendum, quod *ly sicut* non designat æqualitatem, sed similitudinem. Cum enim dilectio naturalis super unitatem naturalem fundetur, illud quod est minus unum cum eo, naturaliter minus diligit. Unde naturaliter plus diligit quod est unum numero, quam quod est unum specie vel genere. Sed naturale est quod similem dilectionem habeat ad alium sicut ad seipsum, quantum ad hoc quod sicut seipsum diligit inquantum vult sibi bonum, ita alium diligit inquantum vult bonum ejus.

Ad *tertium* dicendum, quod dilectio naturalis dicitur esse ipsius finis, non tamquam cui aliquis velit bonum, sed tamquam boni quod quis vult sibi; et per consequens alii, inquantum est unum sibi. Nec ista dilectio naturalis removeri potest etiam ab angelis malis, quin dilectionem naturalem habeant ad alios angelos, inquantum cum eis communicant in natura; sed odiunt eos, inquantum diversificantur secundum justitiam et injustitiam.

(1) Tum dilectio est libera et in odium convertitur, nam angeli inter se omnino differunt, ut angeli mali qui alios angelos odio habent, inquantum secundum justitiam et injustitiam diversificantur.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per ratio-

ART. V. — UTRUM ANGELUS  
NATURALI DILECTIONE

DILIGAT DEUM PLUS QUAM SEIPSUM <sup>2</sup>.

De his etiam 1 2, quæst. cix, art. 3, et 2 2, quæst. xxxvi, art. 3, et quodl. i, art. 8.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus naturali dilectione non diligit Deum plus quam seipsum. Quia, ut dictum est (art. præc.), dilectio naturalis fundatur super unionem naturalem. Sed natura divina maxime distat a natura angeli. Ergo naturali dilectione angelus minus diligit Deum quam se, vel etiam alium angelum.

2. Præterea, propter quod unumquodque, et illud magis <sup>3</sup>. Sed naturali dilectione quilibet diligit alium propter se; unumquodque enim diligit aliquid inquantum est bonum sibi. Ergo dilectione naturali angelus non diligit Deum plus quam seipsum.

3. Præterea, natura reflectitur in seipsam. Videmus enim quod omne agens naturaliter agit ad conservationem sui. Non autem reflecteretur in seipsam naturam, si tenderet in aliud plus quam in seipsam. Non ergo naturali dilectione diligit angelus Deum plus quam se.

4. Præterea, hoc videtur esse proprium charitatis, ut aliquis Deum plus quam seipsum diligit. Sed dilectio charitatis non est naturalis in angelis, sed "diffunditur in cordibus eorum per Spiritum sanctum qui datus est eis; „ ut dicit Augustinus <sup>4</sup>. Ergo angeli non diligunt Deum dilectione naturali plus quam seipsos.

5. Præterea, dilectio naturalis semper manet, manente natura. Sed diligere Deum plus quam seipsum non manet in peccante angelo, vel homine; quia, ut Augustinus dicit <sup>5</sup>, "Fecerunt civitates duas amores duo; terrenam scilicet, amor sui usque ad Dei contemptum; cælestem vero, amor Dei usque ad contemptum sui. „ Ergo diligere Deum supra seipsum non est naturale.

Sed *contra*. Omnia moralia legis præcepta sunt de lege naturæ. Sed præceptum de diligendo Deum supra seipsum

nem demonstrat quod Deus nihil impossibile nobis ad observandum in lege mandavit, immo quod observare illius mandata est suave, utpote radicaliter connaturale homini.

(3) Ex libro i Posteriorum, text. 5, ubi et exemplum affertur ejus quem quis propter alium amat. (4) De civit. Dei, lib. xii, cap. 9.

(5) Ibid., lib. xiv, cap. ult.

est præceptum morale legis. Ergo est de lege naturæ: ergo dilectione naturali angelus diligit Deum supra seipsum.

CONCLUSIO. — Cum Deus sit universale bonum omnis creaturæ, angelus ipsum plus quam se diligit naturali dilectione, non autem amore concupiscentiæ.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod angelus naturali dilectione diligit Deum plus quam se amore *concupiscentiæ*; quia scilicet plus appetit sibi bonum divinum quam bonum suum; et etiam amore *amicitiæ*, inquantum scilicet angelus vult naturaliter Deo majus bonum quam sibi: vult enim naturaliter Deum esse Deum; se autem vult habere naturam propriam. Sed simpliciter loquendo, naturali dilectione plus diligit se quam Deum; quia intensius et principalius naturaliter diligit se quam Deum. Sed falsitas hujus opinionis manifeste apparet, si quis in rebus naturalibus consideret ad quid res naturaliter moveatur. Inclinatio enim naturalis in his quæ sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturæ. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id cuius est, quam in seipsum. Et hæc inclinatio naturalis demonstratur ex his quæ naturaliter aguntur; quia "unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi, ut dicitur<sup>1</sup>. Videmus enim quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius; sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, hujusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis. Est enim virtuosus civis ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicæ conservatione. Et si homo esset naturalis pars hujus civitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus, et homo, et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secun-

dum id quod est, Dei est; sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum<sup>2</sup>. Alioquin si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa; et quod non perficeretur per charitatem, sed destrueretur.

Ad *primum* ergo dicendum quod ratio illa procedit in his quæ ex æquo dividuntur; quorum unum non est alteri ratio existendi et bonitatis. In talibus enim unumquodque diligit naturaliter magis seipsum quam alterum; inquantum est magis sibi ipsi unum quam alteri. Sed in illis quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis aliis, magis diligitur naturaliter tale alterum quam ipsum, sicut dictum est (in corp. art.), quod unaquæque pars diligit naturaliter totum plus quam se, et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suæ speciei, quam bonum suum singulare. Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter<sup>3</sup> diligit Deum plus quam seipsum.

Ad *secundum* dicendum, quod cum dicitur quod Deus diligitur ab angelo inquantum est ei bonus; si *inquantum* dicat finem, sic falsum est. Non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum<sup>4</sup>, sed propter ipsum Deum. Si vero dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est. Non enim esset in natura alicujus quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est Deus.

Ad *tertium* dicendum, quod natura reflectitur in seipsam, non solum quantum ad id quod est ei singulare, sed multo magis quantum ad commune. Inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem. Et multo magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est bonum universale simpliciter.

eum etiam ethnici, et ita intelligendum est quod dicitur quod omnes naturaliter diligunt Deum plus quam se.

(3) *Naturaliter* hoc loco non valet idem quod solis naturæ viribus, sed perinde est ac si diceretur, ex naturali inclinatione et necessitate, ut jam diximus (art. 1).

(4) Id est creatura non est finis propter quem Deum diligit, sed diligit Deum propter ipsum,

(1) Phys. lib. II, text. 78.

(2) Observat Sylvius quod dupliciter diligitur Deus super omnia; uno modo ut trinus et unus, infinitus, omnipotens, tamquam summum bonum a cæteris separatum, alio modo ut quoddam bonum commune non separatum ab aliis. Primo modo diligunt eum christiani per fidem et gratiam; posteriori modo diligunt



Ad *quartum* dicendum, quod Deus, secundum quod est universale bonum, a quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque. Inquantum vero est bonum beatificans universaliter omnes <sup>1</sup> supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione charitatis.

Ad *quintum* dicendum, quod cum in Deo sit unum et idem ejus substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam, prout est ab aliis distincta, et secundum quod est quoddam bonum commune. Et quia inquantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus, quicumque videt eum per essentiam, impossibile est quin diligat ipsum. Sed illi qui non vident essentiam ejus, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus; qui interdum eorum voluntati contrariantur. Et sic, hoc modo dicuntur odio habere Deum; cura tamen, inquantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligat plus Deum quam seipsum.

## QUESTIO LXI.

### DE PRODUCTIONE ANGELORUM

#### IN ESSE NATURÆ,

#### IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post ea quæ præmissa sunt de natura angelorum, et cognitione et voluntate eorum, restat considerandum de eorum creatione, sive universaliter de eorum exordio. Et hæc consideratio est tripartita. Nam 1. Considerabimus quomodo producti sunt in esse naturæ. — 2. Quomodo perfecti sunt in gratia vel gloria. — 3. Quomodo aliqui ex eis facti sunt mali. — Circa primum querantur quatuor: 1. Utrum angelus habeat causam sui esse. — 2. Utrum angelus sit ab æterno. — 3. Utrum angelus sit creatus ante corporalem creaturam. — 4. Utrum angeli fuerint creati in cælo empyreo.

#### ART. I. — UTRUM ANGELI

##### HABEANT CAUSAM SUI ESSE <sup>2</sup>.

De his etiam quodl. iii, art. 6, et Opusc. i, c. 35, et Opusc. ii, cap. 74, et Opusc. xv, cc. 3, 9, 17.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non habeant causam sui

(1) Vel de omnibus intelligendo accommodate tantum quoad eos quos efficaciter actu beatificat. Vel de omnibus quos non ita beatificat quidem, sed sufficientia illis media in communi providet ad hunc finem quantum est de se consequendum.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem demonstras angelos fuisse a Deo creatos; quod ad fidem pertinet, siquidem hanc doctrinam in multis locis proclamant Scriptura sacra (Job iii, iv, Ps. ciii et cxlviii, Dan. iii,

esse. De his enim quæ sunt a Deo creata, agitur Genes. i. Sed nulla mentio fit ibi de angelis. Ergo angeli non sunt creati a Deo.

2. Præterea, Philosophus dicit <sup>3</sup> quod si " aliqua substantia sit forma sine materia, statim per seipsam est ens et unum, et non habet causam quæ faciat eam ens et unum. " Sed angeli sunt formæ immateriales, ut supra ostensum est (quæst. i, art. 2). Ergo non habent causam sui esse.

3. Præterea, omne quod fit ab aliquo agente, per hoc quod fit, accipit formam ab eo. Sed angeli, cum sint formæ, non accipiunt formam ab aliquo agente. Ergo angeli non habent causam agentem.

Sed contra est, quod dicitur <sup>4</sup>: *Laudate eum omnes angeli ejus*. Et postea subdit: *Quoniam ipse dixit et facta sunt*.

CONCLUSIO. — Cum solus Deus sit ipsum esse subsistens; non solum angelos, sed omnia ab ipso creata esse necessarium est.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere et angelos et omne id quod præter Deum est, a Deo factum esse. Solus enim Deus est suum *esse*; in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse ejus, ut ex superioribus patet (quæst. iii, art. 4). Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam; omnia vero alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam; sicut omne ignitum causatur ab igne. Unde necesse est angelos a Deo creatos esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus dicit <sup>5</sup> quod angeli non sunt prætermissi in illa prima rerum creatione, sed significantur nomine cæli <sup>6</sup>, aut etiam lucis <sup>7</sup>. Ideo autem vel præ-

Esth. xiii, Coloss. i, Joan. i) et concilia generalia eam definiunt. *Credimus, ajunt Patres Nicæni, in unum Deum Patrem, omnipotentem, et omnium visibilium invisibiliumque factorem*. Innocentius iii in concilio Lateranensi definivit quoque Deum *utramque de nihilo condidisse creaturam, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam*.

(3) Metaph. lib. viii, text. 16. (4) Ps. cxlviii, 2.

(5) De civit. Dei, lib. xi, cap. 30.

(6) Cæli scilicet vocabulo per metonymiam qua continens ponitur pro contento, ut (De potent. quæst. iii, art. 18 ad 4) B. Thomas scribit, et ante ipsum S. Gregorius (Moral. lib. xxxii, cap. 10) indicavit.

(7) Hanc sancti Augustini sententiam Origenes, Beda, Strabus, Magister Sent. et multi alij amplectuntur.



termis sunt, vel nominibus rerum corporalium significati, quia Moyses rudi populo loquebatur, qui nondum capere poterat incorpoream uaturam. Et si eis fuisset expressum aliquas res esse super omnem naturam corpoream, fuisset eis occasio idololatriæ, ad quam pronerant, et a qua Moyses eos præcipue revocare intendebat.

Ad *secundum* dicendum, quod substantiæ quæ sunt formæ subsistentes, non habent causam aliquam formalem sui esse et suæ unitatis; nec causam agentem per transmutationem materiæ de potentia in actum; sed habent causam producentem totam substantiam.

Et per hoc patet solutio ad *tertium*

#### ART. II. — UTRUM ANGELUS

SIT PRODUCTUS A DEO AB ÆTERNO <sup>1</sup>.

De pot. quæst. III, art. 18 et 19.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod angelus sit productus a Deo ab æterno. Deus enim est causa angeli per suum esse. Non enim agit per aliquid additum suæ essentiae. Sed esse ejus est æternum. Ergo ab æterno angelos produxit.

2. Præterea omne quod quandoque est, et quandoque non est, subjacet tempori. Sed angelus est supra tempus, ut dicitur in libro De causis <sup>2</sup>. Ergo angelus non quandoque est, et quandoque non est, sed semper.

3. Præterea, Augustinus <sup>3</sup> probat incorruptibilitatem animæ per hoc quod per intellectum est capax veritatis. Sed sicut veritas est incorruptibilis, ita est æterna. Ergo natura intellectualis et animæ et angeli non solum est incorruptibilis, sed etiam æterna.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>4</sup> ex persona Sapientiæ genitæ: *Dominus posedit me ab initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio*. Sed angeli sunt facti a Deo, ut ostensum est (art. præc.). Ergo angeli aliquando non fuerunt.

CONCLUSIO. — Solus Deus Pater, Filius et Spiritus sanctus ab æterno

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem declares illam opinionem origenistarum qua dicunt creaturas esso Deo coæternas, esse hæreticam. Licet enim hoc per rationem simpliciter demonstrativam declarare non possis, attamen per veritatem fidei in corpore articuli præsuppositam idipsum de hæresi convincere potes.

(2) Prop. 2.

(3) De Trin. lib. XIII, cap. 8. (4) Prov. VIII, 22.

(5) Ut patet ex illa Innocent. III in concilio

fuerunt, cætera vero ex nihilo facta sunt, id est, postquam nihil fuerant.

Respondeo dicendum quod solus Deus Pater, et Filius, et Spiritus sanctus est ab æterno. Hoc enim fides catholica indubitanter tenet <sup>5</sup>; et omne contrarium est, sicut hæreticum, refutandum. Sic enim Deus creaturas produxit, quod eas ex nihilo fecit; id est, postquam nihil fuerant.

Ad *primum* ergo dicendum, quod esse Dei est ipsum ejus velle. Per hoc ergo quod Deus produxit et angelos et alias creaturas per suum esse, non excluditur quin eas produxerit per suam voluntatem. Voluntas autem Dei non de necessitate se habet ad productionem creaturarum; ut supra dictum est (q. XIX, art. 4, et quæst. XLVI, art. 1). Et ideo produxit et quæ voluit, et quando voluit.

Ad *secundum* dicendum, quod angelus est supra tempus quod est numerus motus cæli, quia est supra omnem motum corporalis naturæ. Non tamen est supra tempus quod est numerus successionis esse ejus post non esse, et etiam quod est numerus successionis quæ est in operationibus ejus. Unde Augustinus dicit <sup>6</sup> quod "Deus movet creaturam spiritualem per tempus."

Ad *tertium* dicendum, quod angeli et animæ intellectivæ, ex hoc ipso quod habent naturam per quam sunt capaces veritatis, sunt incorruptibiles. Sed hanc uaturam non habuerunt ab æterno, sed data fuit eis a Deo quando ipse voluit. Unde non sequitur quod angeli sint ab æterno.

#### ART. III. — UTRUM ANGELI

SINT CREATI ANTEMUNDUM CORPOREUM <sup>7</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. 32, quæst. I, art. 3, et De potent. quæst. III, art. 18 et 19.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod angeli fuerint creati ante mundum corporeum. Dicit enim Hieronymus <sup>8</sup>: "Sex millia nondum nostri temporis complentur annorum; et quanta

Lateranensi profess.: *Firmiter credimus et simpliciter confitemur quod unus solus est verus Deus æternus*.

(6) Super Genes. ad litt. lib. VIII, cap. 20 et 21.

(7) Circa tempus creationis angelorum invenitur duplex sanctorum doctorum sententia. Alii, ut doctores græci communiter loquendo, eos ante mundum corporeum; alii, ut D. Thomas et generatim doctores latini, cum ipso mundo creatos fuisse asserunt.

(8) Super epistolam ad Titum, cap. I.

tempora, quantasque sæculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus angeli, throni, dominationes, cæterique ordines Deo servierunt! „ Damascenus etiam dicit <sup>1</sup>: „ Quidam dicunt quod ante omnem creationem geniti sunt angeli; ut theologus dicit Gregorius. Et primum quidem Deus excogitavit angelicas virtutes et cælestes, et excogitatio opus ejus fuit. „

2. Præterea, angelica natura est mediâ inter naturam divinam, et naturam corpoream. Sed natura divina est ab æterno; natura autem corporea ex tempore. Ergo natura angelica facta est ante creationem temporis, et post æternitatem.

3. Præterea, plus distat natura angelica a natura corporali, quam una natura corporalis ab alia. Sed una natura corporalis fuit facta ante aliam. Unde et sex dies productionis rerum in principio Genes. describuntur. Ergo multo magis natura angelica facta est ante omnem naturam corporalem.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>2</sup>: *In principio creavit Deus cælum et terram.* Non autem hoc esset verum, si aliquid creasset ante ea. Ergo angeli non sunt ante naturam corpoream creati.

CONCLUSIO. — Cum angeli ad universi perfectionem creati fuerint, probabilius est illos fuisse a Deo creatos cum ipso universo, quam ante.

Respondeo dicendum quod circa hoc invenitur duplex sanctorum doctorum sententia. Illa tamen probabilior <sup>3</sup> videtur, quod angeli simul cum creatura corporea sunt creati. Angeli enim sunt quædam pars universi; non enim constituunt per se unum universum, sed tam ipsi quam creatura corporea in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturæ ad aliam. Ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla

autem pars perfecta est a suo toto separata. Non est igitur probabile quod Deus, *cujus perfecta sunt opera*, ut dicitur <sup>4</sup>, creaturam angelicam seorsum ante alias omnes creaturas creaverit. Quamvis contrarium non sit reputandum erroneum, præcipue propter sententiam Gregorii Nazianzeni, „ *cujus tanta est doctrina christiana auctoritas, ut nullus unquam ejus dictis calumniam inferre præsumperit*, sicut nec Athanasii documentis; „ ut Hieronymus dicit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Hieronymus loquitur secundum sententiam doctorum græcorum <sup>5</sup>, qui omnes hoc concorditer sentiunt, quod angeli sunt ante mundum corporeum creati.

Ad *secundum* dicendum, quod Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, præhabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem; angelus autem est pars universi. Unde non est eadem ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod creaturæ corporeæ omnes sunt unum in materia. Sed angeli non conveniunt in materia cum creatura corporea. Unde creata materia corporalis creaturæ, omnia quodammodo sunt creata; non autem, creatis angelis, esset ipsum universum creatum. — Si vero contrarium teneatur, quod dicitur <sup>6</sup>: *In principio creavit Deus cælum et terram*, exponendum est, *in principio*, id est, in Filio; vel in principio temporis; non autem *in principio*, id est, antequam nihil fieret: nisi dicatur, antequam nihil in genere corporali fieret creaturarum.

#### ART. IV. — UTRUM ANGELI SINT CREATI IN CÆLO EMPYREO <sup>7</sup>.

De his etiam infra, quæst. cxi, art. 2 ad l. et art. 4 ad l. et Sent. ii, dist. 6, art. 3, et Opusc. xxv, cap. 17.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non sint creati in cælo

(4) Deuter. xxxii, 4.

(5) Inter Græcos reperiuntur nonnulli doctores qui sententiam contrariam amplexi sunt; videlicet Theodor. Mopsuest. (lib. i in Gen.), Epiphani. (Hæres. c. 5), Theodoret., Basil., Saluc. Ex Latinis S. Ambrosius, S. Hilarius et forsitan S. Hieronymus idem sentiunt ac Græci. Nihilominus prinia opinio græcis doctoribus, posterior vero latinis generatim attribuenda est.

(6) Gen. i.

(7) Quamvis hæc D. Thomæ doctrina non sit omnino certa, ait Sylvius, communiter tamen recipitur, eamque significant Strabus verbis hic ab auctore nostro allegatis, et venerabilis Bedæ

(1) De fid. orth. lib. ii, cap. 3. (2) Gen. i, 1.

(3) Soto, Major, Melchior Cano hanc sententiam ad fidem pertinere et a concilio Lateranensi IV fuisse definitam contendunt. Sed D. Thomas hanc decretalem exponens dicit concilium intendisse tantum proscribere duos errores: alterum Aristotelis ponentis animas esse ab æterno; alterum Origenis dicentis quod Deus intenderit per se tantum creare spirituales creaturas, his autem peccantibus postea per accidens et secundario corpora creaverit. Cum D. Thoma ab errore excusant Patres græcos Cajetanus, Sixtus senens. Vasquez, Petavius et alii contra Molinam, Suarez. etc.

empyreum. Angeli enim sunt substantiæ incorporeæ. Sed substantia incorporea non dependet a corpore secundum suum esse; et per consequens neque secundum suum fieri. Ergo angeli non sunt creati in loco corporeo.

2. Præterea, Augustinus dicit<sup>1</sup> quod angeli fuerunt creati in superiori parte aeris. Non ergo in cælo empyreo.

3. Præterea, cælum empyreum, dicitur esse cælum supremum. Si igitur angeli creati fuissent in cælo empyreo, non convenisset eis in superius cælum ascendere. Quod est contra id quod ex persona angeli peccantis dicitur<sup>2</sup>: *Ascendam in cælum*<sup>3</sup>.

Sed contra est, quod super illud: *In principio creavit Deus cælum et terram*, dicit Strabus: "Cælum non visibile firmamentum hic appellat, sed empyreum (id est, igneum vel intellectuale), quod non ab ardore, sed a splendore dicitur; quod statim factum angelis est repletum."

CONCLUSIO. — Angelos, velut nobiliores universi partes, decuit in supremo loco et cælo empyreo creari.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), ex creaturis corporalibus et spiritualibus unum universum constituitur. Unde sic creatæ sunt spirituales creaturæ, quod ad creaturam corporalem aliquem ordinem habent, et toti creaturæ corporali præsidet. Unde conveniens fuit quod angeli in supremo corpore crearentur, tamquam toti naturæ corporeæ præsidentes; sive id dicatur cælum empyreum, sive qualitercumque nominetur. Unde Isidorus<sup>4</sup> dicit quod "supremum cælum est cælum angelorum; " super illud<sup>5</sup>: *Domini Dei tui est cælum et cælum cæli*<sup>6</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod angeli non sunt creati in loco corporeo, quasi dependentes a corpore secundum suum esse, vel secundum suum fieri; potuisset enim Deus angelos ante totam creaturam corporalem creasse, ut

multi sancti doctores tenent. Sed facti sunt in loco corporeo ad ostendendum ordinem eorum ad naturam corpoream, et quod sua virtute corpora contingunt.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus forte per supremam partem aeris intelligit supremam partem cæli, cum quo aer quamdam convenientiam habet propter suam subtilitatem et diaphaneitatem. Unde loquitur non de omnibus angelis, sed de illis qui peccaverunt, qui secundum quosdam fuerunt de inferioribus ordinibus. Nihil autem prohibet dicere quod superiores angeli habentes virtutem elevatam et universalem supra omnia corpora sint in supremo creaturæ corporeæ creati; alii vero, habentes virtutes magis particulares, sint creati in inferioribus corporibus.

Ad tertium dicendum, quod loquitur ibi non de cælo aliquo corporeo, sed de cælo sanctæ Trinitatis; in quod angelus peccans ascendere voluit, dum voluit aliquo modo Deo æquiparari; ut infra patebit (quæst. LXIII, art. 3).

## QUÆSTIO LXII.

### DE PERFECTIONE ANGELORUM IN ESSE GRATIÆ ET GLORIÆ, IN NOVEM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter investigandum est quomodo angeli facti sunt in esse gratiæ, vel gloriæ. — Et circa hoc queruntur novem: 1. Utrum angeli fuerint in sua creatione beati. — 2. Utrum indigerint gratia ad hoc quod ad Deum convertereantur. — 3. Utrum fuerint creati in gratia. — 4. Utrum suam beatitudinem meruerint. — 5. Utrum statim post meritum beatitudinem adepti fuerint. — 6. Utrum gratiam et gloriam secundum capacitatem suorum naturalium receperint. — 7. Utrum post consecutionem gloriæ remanserint in eis dilectio et cognitio naturalis. — 8. Utrum postmodum potuerint peccare. — 9. Utrum post adaptionem gloriæ potuerint proficere.

#### ART. I. — UTRUM ANGELI FUERINT IN SUA CREATIONE BEATI<sup>7</sup>.

De his etiam in Sentent. II, dist. 4, art. 1, et quodl. IX, quæst. IV, art. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli fuerint creati beati. Dicitur enim<sup>8</sup> quod "angeli qui in illa in qua

tertium, olympium; quartum, igneum; quintum, firmamentum; sextum, aqueum; septimum, angelorum. (5) Deuteron. x, 14.

(6) Refert. ex glos. ord. sup. hunc text.

(7) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem confundas hæresim beguardorum dicentium quod omnis intellectualis natura est in seipsa naturaliter beata.

(8) De eccl. dogm. cap. 59.

Initio Hexameron et Magist. Sentent. et omnes scholastici. (1) Super Gen. ad litt. lib. III, cap. 10.

(2) Is. XIV, 13.

(3) Ut Ecclesia solet usurpare. Quamvis alio item sensu de rege Babylonis explicet Hieronymus.

(4) Quidam, ait Isidorus, dicunt tres esse cælos, aereum, æthereum et sidereum. Nonnulli septem: primum, aereum; secundum, æthereum;



creati sunt beatitudine perseverant, non natura possident bonum quod habent. „Sunt ergo angeli creati in beatitudine.

2. Præterea, natura angelica est nobilior quam corporalis. Sed creatura corporalis statim in principio suæ creationis fuit creata, formata, et perfecta<sup>1</sup>; nec infirmitas præcessit in ea formationem tempore, sed natura tantum; ut Augustinus dicit<sup>2</sup>. Ergo nec naturam angelicam creavit Deus informem et imperfectam. Sed ejus formatio et perfectio est per beatitudinem, secundum quod fruitur Deo. Ergo fuit creata beata.

3. Præterea, secundum Augustinum<sup>3</sup>, ea quæ leguntur facta in operibus sex dierum, simul facta fuerunt; et sic oportet quod statim a principio creationis rerum fuerint omnes illi sex dies. Sed in illis sex diebus secundum ejus expositionem, mane fuit cognitio angelica secundum quam cognoverunt Verbum, et res in Verbo. Sed angeli sunt beati per hoc quod Verbum vident. Ergo statim a principio suæ creationis angeli fuerunt beati.

Sed *contra*. De ratione beatitudinis est stabilitas sive confirmatio in bono. Sed angeli non statim ut creati sunt, fuerunt confirmati in bono; quod casus quorumdam ostendit. Non ergo angeli in sua creatione fuerunt beati.

CONCLUSIO. — Angeli fuerunt a Deo creati beati beatitudine naturali; non autem beatitudine supernaturali, quæ in visione divinæ essentiæ consistit.

Respondeo dicendum quod nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturæ; et inde est quod naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem. Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturæ est duplex. Una quidem quam potest assequi virtute suæ naturæ<sup>4</sup>; et hæc quodammodo beatitudo vel felicitas dicitur. Unde et Aristoteles perfectissimam hominis con-

templationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed supra hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua *videbimus Deum sicuti est*. Quod quidem est supra cujuslibet intellectus creati naturam, ut supra ostensum est (quæst. xii, art. 4, et q. xiii, art. 1). Sic igitur dicendum est quod quantum ad primam beatitudinem, quam angelus assequi virtute suæ naturæ potuit, fuit creatus beatus: quia perfectionem hujusmodi angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo; sed statim ei adest, propter suæ naturæ dignitatem, ut supra dictum est (quæst. lviii, art. 3 et 4). Sed ultimam beatitudinem<sup>5</sup>, quæ facultatem naturæ excedit, angeli non statim in principio suæ creationis habuerunt; quia hæc beatitudo non est aliquid naturæ, sed naturæ finis. Et ideo non statim eam a principio debuerunt habere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod beatitudo ibi accipitur pro illa perfectione naturali, quam angelus habuit in statu innocentie.

Ad *secundum* dicendum, quod creatura corporalis statim in principio suæ creationis habere non potuit perfectionem, ad quam per suam operationem perducitur. Unde, secundum Augustinum<sup>6</sup>, germinatio plantarum ex terra non statim fuit in primis operibus, in quibus virtus sola germinativa plantarum data est terræ. Et similiter creatura angelica in principio suæ creationis habuit perfectionem suæ naturæ; non autem perfectionem<sup>7</sup> ad quam per suam operationem pervenire debebat.

Ad *tertium* dicendum, quod angelus duplicem habet Verbi cognitionem; unam naturalem et aliam gloriæ: naturalem quidem, qua cognoscit Verbum per ejus similitudinem in sua natura relucens: cognitionem vero gloriæ, qua cognoscit Verbum per suam essentiam. Et utraque cognoscit angelus res

nes theologi angelos in hac beatitudine fuisse creatos.

(5) Illa beatitudo est supernaturalis et in hac non fuerunt creati angeli, quia hæc eis non inest ex natura, sed est naturæ finis.

(6) De Gen. ad litt. lib. v, cap. 4 et 23, et lib. viii, cap. 3.

(7) Id est perfectionem supernaturalem.

(1) Id est accepit esse, quod per creationem intelligitur; distinctionem ab aliis, quod per formationem; et propriæ conditionis ornatum ac dispositionem, quod significat perfectio.

(2) Super Genes. ad litt. lib. i, cap. 15.

(3) Sup. Gen. ad litt. lib. iv, cap. 34, et lib. v, cap. 5.

(4) Beatitudo illa est, naturalis, et fatentur om-

in Verbo; sed naturali quidem cognitione, imperfecte; cognitione vero gloriæ, perfecte. Prima ergo cognitio rerum in Verbo adfuit angelo a principio suæ creationis: secunda vero non, sed quando facti sunt beati per conversionem ad bonum. Et hæc proprie dicitur cognitio matutina<sup>1</sup>.

**ART. II. — UTRUM ANGELUS INDIGUERIT GRATIA AD HOC QUOD CONVERTERETUR IN DEUM<sup>2</sup>.**

De his etiam in Sent. II, dist. 5, quæst. II, art. 2, et dist. 28, art. 4, et Cont. gent. lib. IV, cap. 72, ut et I 2, quæst. CIX, art. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non indiguerit gratia ad hoc quod converteretur in Deum. Ad ea enim quæ naturaliter possumus, gratia non indigemus. Sed naturaliter angelus convertitur in Deum; quia naturaliter Deum diligit, ut ex supra dictis patet (quæst. LX, art. 4). Ergo angelus non indiguit gratia ad hoc quod converteretur in Deum.

2. Præterea, ad ea tantum videmur indigere auxilio quæ sunt difficilia. Sed converti ad Deum non erat difficile angelo; cum nihil esset in eo quod huic conversioni repugnaret. Ergo angelus non indiguit auxilio gratiæ ad hoc quod converteretur in Deum.

3. Præterea, converti ad Deum est se ad gratiam præparare. Unde<sup>3</sup> dicitur: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*. Sed nos non indigemus gratia ad hoc quod nos ad gratiam præparemus: quia sic esset abire in infinitum. Ergo non indiguit gratia angelus ad hoc quod converteretur in Deum.

Sed *contra*. Per conversionem ad Deum angelus pervenit ad beatitudinem. Si igitur non indiguisset gratia ad hoc quod converteretur in Deum, sequeretur quod non indigeret gratia ad habendam vitam æternam. Quod est contra illud Apostoli<sup>4</sup>: *Gratia Dei, vita æterna*.

**CONCLUSIO.** — Non potuit angelus

(1) Minus proprie illa vocatur matutina quia cognoscit Verbum per ejus similitudinem in sua natura relucentem. Ilæc enim tantum differt ab errore vel ignorantia, ut in ejus comparatione, dies dicatur, teste Augustino (De Gen. lib. IV, cap. 23).

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem intermixta hæresim pelagianorum dicentium gratiam non esse necessariam, sed tantum utilem ut quis salutem facilius operari possit; quod his verbis Apostoli contrarium est (11.

in Deum converti nisi divinæ gratiæ auxilio.

Respondeo dicendum quod angeli indiguerunt gratia<sup>5</sup> ad hoc quod converterentur in Deum, prout est objectum beatitudinis. Sicut enim superius dictum est (quæst. LX, art. 2), naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quæ volumus. Naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundum naturam. Et ideo si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adjuta. Sicut patet quod ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum, et ad generandum ignem; sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis: unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundum quod movetur, ut instrumentum, ab anima nutritiva. Ostensum est autem supra (quæst. XII, art. 4 et 5), cum de Dei cognitione ageretur, quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturæ consistit, est supra naturam cujuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente; et hoc dicimus auxilium gratiæ. Et ideo dicendum est quod angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit, nisi per auxilium gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod angelus naturaliter diligit Deum, inquantum est principium naturalis esse. Hic autem loquimur de conversione ad Deum, inquantum est beatificans per suæ essentiæ visionem<sup>6</sup>.

Ad secundum dicendum, quod difficile est quod transcendit potentiam. Sed hoc contingit esse dupliciter. Uno modo, quia transcendit potentiam secundum suum naturalem ordinem; et tunc si ad hoc possit pervenire aliquo auxilio, dicitur difficile. Si autem nullo modo, dicitur impossibile; sicut impossibile est homi-

Cor. III): *Non sumus sufficientes a nobis quasi ex nobis cogitare aliquid*. Hæresis illa fuit profligata a concilio Arausicano (can. III et VI) et Milevitano (can. IV) et Tridentino (sess. VI, can. I).

(3) Zach. I, 3. (4) Rom. VI, 23.

(5) Gratia hic sumitur communiter pro gratuito dono Dei; gratuitum autem dicitur, quod non debetur naturæ, sed gratis datur.

(6) Id est inquantum est objectum supernaturalis beatitudinis.



nem volare. Alio modo transcendit aliquid potentiam, non secundum ordinem naturalem potentiae, sed propter aliquod impedimentum potentiae adjunctum: sicut ascendere non est contra naturalem ordinem potentiae animae motivae; quia anima, quantum est de se, nata est movere in quamlibet partem, sed impeditur ab hac operatione propter corporis gravitatem. Unde difficile est homini ascendere. Converti autem ad beatitudinem ultimam, homini quidem est difficile, et quia est supra naturam<sup>1</sup>, et quia habet impedimentum ex corruptione corporis et infectione peccati. Sed angelo est difficile propter hoc solum quod est supernaturale.

Ad tertium dicendum, quod quilibet motus voluntatis in Deum potest dici conversio in ipsum. Et ideo triplex est conversio in Deum. Una quidem per dilectionem perfectam<sup>2</sup>, quæ est creaturæ jam Deo fruentis; et ad hanc conversionem requiritur gratia consummata. Alia conversio est, quæ est meritum beatitudinis: et ad hanc requiritur habitualis gratia, quæ est merendi principium. Tertia conversio est per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam; et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis; secundum illud<sup>3</sup>: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur*<sup>4</sup>. Unde patet quod non est procedere in infinitum.

**ART. III. — UTRUM ANGELI SINT CREATI IN GRATIA**<sup>5</sup>.

De his etiam in 2<sup>2</sup>, quæst. v, art. 1, et Sent. II, dist. 4, art. 3, et dist. 5, quæst. II, art. 2, et quodl. IX, quæst. IV, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non sint creati in gratia. Dicit enim Augustinus<sup>6</sup> quod "angelica natura primo erat informiter creata,

et cælum dicta. Postmodum vero formata est, et lux appellata. Sed hæc formatio est per gratiam. Ergo non sunt creati in gratia.

2. Præterea, gratia inclinat creaturam rationalem in Deum. Si igitur angelus in gratia creatus fuisset, nullus angelus fuisset a Deo aversus.

3. Præterea, gratia medium est inter naturam et gloriam<sup>7</sup>. Sed angeli non fuerunt beati in sua creatione. Ergo videtur quod nec etiam creati sunt in gratia; sed primo in natura tantum, postea autem adepti sunt gratiam, et ultimo facti sunt beati.

Sed contra est, quod Augustinus dicit<sup>8</sup>: "Bonam voluntatem quis fecit in angelis, nisi ille qui eos cum sua voluntate, id est, cum amore casto, quo illi adhærent, creavit, simul in eis condens naturam, et largiens gratiam?"

**CONCLUSIO.** — Probabilius est angelos in gratia fuisse creatos quam sine gratia.

Respondeo dicendum quod quamvis super hoc sint diversæ opiniones; quibusdam dicentibus quod creati sunt angeli in naturalibus tantum; aliis vero quod sunt creati in gratia; hoc tamen probabilius videtur tenendum, et magis dictis sanctorum consonum est<sup>9</sup>, quod fuerunt creati in gratia gratum faciente. Sic enim videmus quod omnia quæ processu temporis per opus divinæ providentiæ creata a Deo operante sunt producta, in prima rerum conditione producta sunt secundum quasdam seminales rationes, ut Augustinus dicit<sup>10</sup>; sicut arbores, et animalia, et alia hujusmodi. Manifestum est autem quod gratia gratum faciens, hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem; unde<sup>11</sup> gratia semen Dei nominatur. Sicut igitur

(1) Natura humana, ait concilium Arausicanum, etiamsi in illa integritate maneret, in qua condita est, nullo modo seipsam, creatore suo non adjuvante, servaret.

(2) Perfectione absoluta, non sicut nunc haberi potest quoad id quod est nihil omnino velle dilectioni Dei contrarium, sed quoad actuale et nunquam interruptam adhæSIONem, etc. (3) Thren. ult. 21.

(4) Ut etiam in concilio Tridentino usurpatur ad eum sensum, ubi supra.

(5) Certum est omnes angelos habuisse gratiam justificantem priusquam perveniant ad terminum beatitudinis vel supplicii. Sed controversum est utrum in hoc statu gratiæ ac proinde in iustitia et sanctitate fuerint creati. Affirmat

B. Thomas et cum eo Durandus, Major, Cajetanus, Baunesius, Vasquez, Tannerus, Granadus et communiter alii theologi.

(6) Super Genes. ad litt. lib. II, c. 8.

(7) Non in eodem genere tamen; quia gratia est aliquid supernaturale sicut gloria, et ad eundem cum gloria ordinem sicut quoddam illius initium pertinet.

(8) De civit. Dei, lib. XII, cap. 9.

(9) Ita sentiunt Basilii (Ps. XXXII et Ep. 141), Gregorius Nazianzenus (Orat. XXXVIII), Augustinus (De civ. Dei, lib. XII, cap. 9), Hieronymus (sup. cap. 3), Theodoret. (Lib. de Dei cultu), Prosper. (De vit. contempl. lib. I, cap. 3), Damascenus (De orth. fid. lib. II, cap. 3).

(10) Sup. Gen. ad litt. I. VIII, c. 3. (11) I. Jo. III.



secundum opinionem Augustini ponitur quod statim in prima creatione corporalis creaturæ, inditæ sunt ei seminales rationes omnium naturalium effectuum; ita statim a principio sunt angeli creati in gratia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod informitas illa angeli potest intelligi vel per comparisonem ad formationem gloriæ, et sic præcessit tempore informitas formationem; vel per comparisonem ad formationem gratiæ; et sic non præcessit ordine temporis, sed ordine naturæ; sicut etiam de formatione corporali Augustinus ponit <sup>1</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod omnis forma inclinatur suum subjectum secundum modum naturæ ejus. Modus autem naturalis intellectualis naturæ est ut libere feratur in ea quæ vult. Et ideo inclinatio gratiæ non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest ea non uti, et peccare.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis gratia sit medium inter naturam et gloriam ordine naturæ, tamen ordine temporis in natura creata non debuit simul esse gloria cum natura; quia est finis operationis ipsius naturæ per gratiam adjunctæ. Gratia autem non se habet ut finis operationis, quia *non est ex operibus*, sed ut principium bene operandi. Et ideo statim cum natura gratiam dare conveniens fuit.

#### ART. IV. — UTRUM ANGELUS BEATUS SUAM BEATITUDINEM MERUERIT <sup>2</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. 5, quæst. II, art. 2, et quodl. IX, quæst. IV, art. 3

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus beatus suam beatitudinem non meruerit. Meritum enim est ex difficultate actus meritorii. Sed nullam difficultatem angelus habuit ad bene operandum. Ergo bona operatio non fuit ei meritoria.

2. Præterea, naturalibus non meremur. Sed naturale fuit angelo quod converteretur ad Deum. Ergo per hoc non meruit beatitudinem.

3. Præterea, si angelus beatus beatitudinem suam meruit, aut ergo antequam eam haberet, aut post. Sed non

ante; quia, ut multis videtur, ante non habuit gratiam, sine qua nullum est meritum: nec etiam post; quia sic etiam modo mereretur. Quod videtur esse falsum; quia sic minor angelus merendo ad superioris angeli gradum posset pertinere, et non essent stabiles distinctiones graduum gloriæ; quod est inconveniens. Non ergo angelus beatus suam beatitudinem meruit.

Sed *contra*. Apoc. XXI, 17 dicitur, quod mensura angeli in illa cælesti Jerusalem est mensura hominis. Sed homo ad beatitudinem pertinere non potest, nisi per meritum. Ergo neque angelus.

CONCLUSIO. — Cum solus Deus sit naturaliter ab æterno beatus, oportuit angelos fuisse a Deo in gratia creatos, ut suam supernaturalem beatitudinem mererentur.

Respondeo dicendum quod soli Deo beatitudo perfecta est naturalis; quia idem est ei esse et beatum esse. Cujuslibet autem creaturæ esse beatum non est naturale, sed ultimus finis. Quælibet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit. Quæ quidem operatio in finem ducens, vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem ejus quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiva sanitatis; vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem ultima excedit et naturam angelicam et humanam, ut ex dictis patet (art. 1 et 2, et quæst. XII, art. 4 et 5). Unde relinquitur quod tam homo quam angelus suam beatitudinem meruerint. Et si quidem angelus in gratia creatus fuit, sine qua nullum est meritum, absque difficultate dicere possumus quod suam beatitudinem meruerit; et similiter si quis diceret quod qualitercumque gratiam habuerit antequam gloriam. Si vero gratiam non habuit antequam esset beatus, sic oportet dicere quod beatitudinem absque merito habuit, sicut nos gratiam. Quod tamen est contra rationem beatitudinis, quæ habet rationem finis, et est præmium virtutis <sup>3</sup>, ut etiam Philosophus dicit <sup>4</sup>. Vel oportet dicere quod angeli merentur beatitudinem per ea quæ jam beati operantur in divinis mi-

(1) Sup. Gen. ad litt. lib. I, cap. 15.

(2) Theologi communiter sentiunt angelos suam beatitudinem supernaturalem meruisse, sed de modo quo illam meruerunt inter se disputant.

(3) Hinc rejicitur error eorum qui volunt angelos beatitudinem non meruisse.

(4) Ethic. lib. I, cap. 9.

nisteriis, ut alii dixerunt: quod tamen est contra rationem meriti. Nam meritum habet rationem viæ ad finem. Ei autem qui jam est in termino, non convenit moveri ad terminum: et sic nullus meretur quod jam habet<sup>1</sup>. Vel oportet dicere quod unus et idem actus conversionis in Deum, inquantum est ex libero arbitrio, est meritorius; et inquantum pertingit ad finem, est fruitio beata. Sed nec hoc etiam videtur esse conveniens: quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti. Unde actus non potest esse meritorius secundum quod est ex libero arbitrio, nisi inquantum est gratia informatus. Non autem simul potest informari gratia imperfecta, quæ est principium merendi; et gratia perfecta, quæ est principium fruendi. Unde non videtur esse possibile quod simul fruatur, et suam fructualem mereatur<sup>2</sup>. Et ideo melius dicendum est quod gratiam habuit angelus antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit.

Ad primum ergo dicendum, quod difficultas bene operandi non est in angelis ex aliqua contrarietate, vel impedimento naturalis virtutis, sed ex hoc quod opus aliquod bonum est supra virtutem naturæ.

Ad secundum dicendum, quod conversione naturali angelus non meruit beatitudinem: sed conversione charitatis, quæ est per gratiam.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

**ART. V. — UTRUM ANGELUS  
STATIM POST UNUM ACTUM MERITI  
BEATITUDINEM HABUERIT<sup>3</sup>.**

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non statim post unum actum meritorium beatitudinem habuerit. Difficilius enim est homini bene operari quam angelo. Sed homo non præmiatur statim post unum actum. Ergo neque angelus.

2. Præterea, angelus statim in principio suæ creationis et in instanti actum aliquem habere potuit; cum etiam cor-

pore naturalia in ipso instanti suæ creationis moveri incipiant. Et si motus corporis in instanti esse posset, sicut operatio intellectus et voluntatis, in primo instanti suæ generationis motum haberent. Si ergo angelus per unum motum suæ voluntatis beatitudinem meruit, in primo instanti suæ creationis meruit beatitudinem. Si ergo eorum beatitudo non retardatur, statim in primo instanti fuerunt beati.

3. Præterea, inter multum distantia oportet esse multa media. Sed status beatitudinis angelorum multum distat a statu naturæ eorum. Medium autem inter utrumque est meritum. Oportuit igitur quod per multa merita angelus ad beatitudinem perveniret.

Sed contra. Anima hominis et angelus similiter ad beatitudinem ordinantur; unde sanctis promittitur æqualitas angelorum. Sed anima a corpore separata, si habeat meritum beatitudinis, statim beatitudinem consequitur, nisi aliud sit impedimentum. Ergo pari ratione et angelus. Sed statim in primo actu charitatis habuit meritum beatitudinis. Ergo cum in eo non esset aliquod impedimentum, statim ad beatitudinem pervenit per solum unum actum meritorium.

CONCLUSIO. — Angelus post primum charitatis actum, beatitudinem consecutus est.

Respondeo dicendum quod angelus post primum actum charitatis, quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit. Cujus ratio est, quia gratia perficit naturam secundum modum naturæ; sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum ejus. Est autem hoc proprium naturæ angelicæ, quod naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat; sicut supra ostensum est (art. 1 huj. quæst. et quæst. LVIII, art. 3 et 4). Sicut autem ex sua natura angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem; ita ex merito habet ordinem ad gloriam. Et ita statim post meritum in angelo fuit beatitudo consecuta<sup>4</sup>. Meritum au-

(1) Hinc excluditur opinio eorum qui continent eos per actus subsequentes meruisse.

(2) Non meruerunt ergo per actus beatitudinem ipsam simul tempore concomitantes, ac proinde meruerunt per opera tempore beatitudinem præcedentia.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas ex abundanti hæresim Niscela cujusdam dicentis quod angeli ante Christi

resurrectionem non fuerunt stabiles in gratia, neque divinam essentiam viderunt.

(4) Illa nimirum plena et perfecta beatitudo quæ in aperta, immobili et perpetua Dei visione consistit, quamvis alia imperfecta et instabilis et inchoata tantum propter gratiam quam in creatione acceperant, in eis prius ac in ipsis etiam dæmonibus pariter extitisse dicatur.



tem beatitudinis non solum in angelo, sed etiam in homine, esse potest per unicum actum; quia quolibet actu charitate informato homo beatitudinem meretur. Unde relinquitur quod statim post unum actum charitate informatum angelus beatus fuit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homo secundum suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut angelus. Et ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem quam angelo.

Ad *secundum* dicendum, quod angelus est supra tempus rerum corporalium. Unde instantia diversa in his quæ ad angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundum successionem in ipsorum actibus. Non autem potuit simul in eis esse actus meritorius beatitudinis, et actus beatitudinis, qui est fructio; cum unus sit gratiæ imperfectæ, et alius gratiæ consummatæ. Unde relinquitur quod oportet diversa instantia accipi, in quorum uno meruerit beatitudinem, et in alio fuerit beatus.

Ad *tertium* dicendum, quod de natura angeli est quod statim suam perfectionem consequatur, ad quam ordinatur. Et ideo non requiritur nisi unus actus meritorius; qui ea ratione medium dici potest, quia secundum ipsum angelus ad beatitudinem ordinatur.

**ART. VI. — UTRUM ANGELI SINT CONSECTI GRATIAM ET GLORIAM SECUNDUM QUANTITATEM SUORUM NATURALIUM <sup>1</sup>.**

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium. Gratia enim ex mera Dei voluntate datur. Ergo et quantitas gratiæ dependet ex voluntate Dei, et non ex quantitate naturalium.

2. Præterea, magis propinquum videtur ad gratiam actus humanus quam natura; quia actus humanus preparatorius est ad gratiam. Sed gratia non est ex operibus, ut dicitur <sup>2</sup>. Multo igitur minus quantitas gratiæ in angelis est secundum quantitatem naturalium.

(1) In hoc articulo docet B. Thomas quod in distributione donorum gratiæ Deus servare voluerit (gratuito tamen) proportionem inter dona naturalia et supernaturalia, ita ut perfectioribus gratiam uberiorem, minus perfectis minorem dederit. Sed illa doctrina non sic est accipienda,

3. Præterea, homo et angelus pariter ordinantur ad beatitudinem vel gratiam. Sed homini non datur plus de gratia secundum gradum naturalium. Ergo nec angelo.

Sed *contra* est, quod Magister sentent. dicit <sup>3</sup> quod "angeli qui natura magis subtiles, et sapientia amplius perspicaces creati sunt, hi etiam majoribus gratiæ muneribus præditi sunt."

**CONCLUSIO.** — Consecuti sunt angeli gratiam et gloriam secundum naturalium virium quantitatem; ita quod meliores et excellentiores majorem gratiam et gloriam consequerentur.

Respondeo dicendum quod rationabile est quod secundum gradum naturalium angelis data sint dona gratiarum, et perfectio beatitudinis. Cujus quidem ratio ex duobus accipi potest. Primo quidem, ex parte ipsius Dei, qui per ordinem suæ sapientiæ diversos gradus in angelica natura constituit. Sicut autem natura angelica facta est a Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam; ita etiam gradus naturæ angelicæ ad diversos gradus gratiæ et gloriæ ordinari videntur: ut puta si ædificator lapides polit ad construendam domum, ex hoc ipso quod aliquos pulchrius et decentius aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domus ordinare. Sic igitur videtur quod Deus angelos, quos altioris naturæ fecit, ad majora gratiarum dona et ampliorem beatitudinem ordinaverit. Secundo, apparet idem ex parte ipsius angeli. Non enim angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturæ impetum alterius impediatur, aut retardetur, sicut in homine accidit, in quo motus intellectivæ partis aut retardatur aut impeditur ex inclinatione partis sensitivæ. Quando autem non est aliquid quod retardet, aut impediatur, natura secundum totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est quod angeli qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi. Hoc autem etiam in hominibus contingit; quia secundum intensionem conversionis in Deum datur major gratia et gloria. Unde videtur quod angeli qui habuerunt me-

quasi naturalis angelorum perfectio fuerit dispositio ad gratiam; aut quod gratiam vel gloriam aliquo modo meruerint per vires naturæ; utraque enim ad Pelagii hæresim pertinent.

(2) Rom. xi. (3) Lib. ii, dist. 3, part. 2.



liora naturalia, habuerunt plus de gratia et gloria <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut gratia est ex mera Dei voluntate, ita etiam et natura angeli. Et sicut naturam Dei voluntas ordinavit ad gratiam, ita et gradus naturæ ad gradus gratiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod actus rationalis creaturæ sunt ab ipsa; sed natura est immediate a Deo. Unde magis videtur quod gratia detur secundum gradum naturæ quam ex operibus.

Ad *tertium* dicendum, quod diversitas naturalium aliter est in angelis, qui differunt specie <sup>2</sup>, et aliter in hominibus, qui differunt solo numero. Differentia enim secundum speciem est propter formam. Sed differentia secundum numerum est propter materiam. In homine etiam est aliquid quod potest impedire vel retardare motum intellectivæ naturæ, non autem in angelis. Unde non est eadem ratio de utroque.

**ART. VII. — UTRUM IN ANGELIS BEATIS REMANEAT COGNITIO ET DILECTIO NATURALIS <sup>3</sup>.**

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis beatis non remaneat cognitio et dilectio naturalis. Quia, ut dicitur <sup>4</sup>: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Sed dilectio et cognitio naturalis est imperfecta respectu cognitionis et dilectionis beatæ. Ergo adveniente beatitudine, naturalis cognitio et dilectio cessat.

2. Præterea, ubi unum sufficit, aliud superflue existit. Sed sufficit in angelis beatis cognitio et dilectio gloriæ. Superfluum ergo esset quod remaneret in eis cognitio et dilectio naturalis.

3. Præterea, eadem potentia non habet simul duos actus, sicut nec una linea terminatur ex eadem parte ad duo puncta. Sed angeli beati sunt semper in actu cognitionis et dilectionis beatæ. Felicitas enim non est secundum habitum, sed secundum actum; ut dicitur <sup>5</sup>. Ergo nunquam in angelis potest esse cognitio et dilectio naturalis.

Sed *contra*. Quamdiu manet natura aliqua, manet operatio ejus. Sed beatitudo non tollit naturam, cum sit perfectio ejus. Ergo non tollit naturalem cognitionem et dilectionem.

**CONCLUSIO.** — Remanet in angelis beatis naturalis cognitio et dilectio.

Respondeo dicendum quod in angelis beatis remanet cognitio et dilectio naturalis. Sicut enim se habent principia operationum adinvicem, ita se habent et operationes ipsæ. Manifestum est autem quod natura ad beatitudinem comparatur, sicut primum ad secundum; quia beatitudo naturæ additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo. Unde oportet quod natura salvetur in beatitudine; et similiter oportet quod in actu beatitudinis salvetur actus naturæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod perfectio adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturæ non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei; sicut imperfectio potentiæ substernitur perfectioni formæ, et non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio, quæ opponitur formæ. Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriæ. Nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diversa media; sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile et demonstrativum <sup>6</sup>. Et similiter potest angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei, quod pertinet ad cognitionem gloriæ, et per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturæ.

Ad *secundum* dicendum, quod ea quæ sunt beatitudinis, per se sufficiunt. Sed ad hoc quod sint, præexigunt ea quæ sunt naturæ; quia nulla beatitudo est per se subsistens, nisi beatitudo increata.

Ad *tertium* dicendum, quod duæ operationes non possunt esse simul unius potentiæ, nisi una ad aliam ordinetur.

(1) Hæc sententia D. Thomæ non est certa, sed quoniam cæteri doctores scholastici fere unanimiter idem sentiunt, valde probabilis habenda est. (2) Ut dictum est (quæst. I, art. 4).

(3) In hoc articulo D. Thomas docet in angelis beatis simul cum beatitudine cognitionem et dilectionem remanere ex illo generali principio quod gratia non tollat naturam, sed eam perficiat. (4) I. Cor. XIII, 10.

(5) Ethic. lib. I, cap. 8.

(6) Non sic tamen ut opinio quæ per medium probabile acquiritur solet, simul cum scientia stare possit quæ per medium demonstrativum acquiritur; quia non tantum diversitas medii opinionem et scientiam constituit, sed præcipue incertitudo et certitudo tam ex parte subjecti quam ex parte objecti, ut ex professo I 2, quæst. LXVII, art. 3.

Cognitio autem et dilectio naturalis ordinantur ad cognitionem et dilectionem gloriæ. Unde nihil prohibet in angelo esse et cognitionem et dilectionem naturalem, et cognitionem et dilectionem gloriæ.

#### ART. VIII. — UTRUM

##### ANGELUS BEATUS PECCARE POSSIT<sup>1</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. 7, quæst. 1, art. 1 et 2, ut et dist. 23, quæst. 1, art. 1 : 11, et art. 2 ad 2, et Job IV.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus beatus peccare possit. Beatitudo enim non tollit naturam, ut dictum est (art. præc.). Sed de ratione naturæ creatæ est quod possit deficere. Ergo angelus beatus potest peccare.

2. Præterea, potestates rationales sunt ad opposita, ut Philosophus dicit<sup>2</sup>. Sed voluntas angeli beati non desinit esse rationalis. Ergo se habet ad bonum et malum.

3. Præterea, ad libertatem arbitrii pertinet quod homo possit eligere bonum et malum. Sed libertas arbitrii non minuitur in angelis beatis. Ergo possunt peccare.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit<sup>3</sup>, quod illa natura quæ peccare non potest, in sanctis angelis est. Ergo sancti angeli peccare non possunt.

CONCLUSIO. — Cum non possit angelus beatus quidquam velle vel agere, nisi Deum attendens, qui est ipsa bonitas, non potest aliquo pacto peccare.

Respondeo dicendum quod angeli beati peccare non possunt. Cujus ratio est, quia eorum beatitudo in hoc consistit quod per essentiam Deum vident. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Unde hoc modo se habet angelus videns Deum ad ipsum, sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quod aliquis quidquam velit vel operetur, nisi attendens ad bonum; vel quod velit divertere a bono, inquantum hujusmodi. Angelus igitur beatus

non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum; sic autem volens, vel agens, non potest peccare. Unde angelus beatus nullo modo peccare potest<sup>4</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod bonum creatum in se consideratum deficere potest<sup>5</sup>. Sed ex conjunctione perfecta ad bonum increatum, qualis est conjunctio beatitudinis, adipiscitur quod peccare non possit, ratione jam dicta (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod virtutes rationales se habent ad opposita in illis ad quæ non ordinantur naturaliter; sed quantum ad illa ad quæ naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita. Intellectus enim non potest non assentire principiis naturaliter notis; et similiter voluntas non potest non adhærere bono inquantum est bonum, quia in bonum naturaliter ordinatur sicut in suum objectum. Voluntas igitur angeli se habet ad opposita, quantum ad multa facienda vel non facienda; sed quantum ad ipsum Deum, quem vident esse ipsam essentiam bonitatis, non se habent ad opposita; sed secundum ipsum ad omnia diriguntur, quodcumque oppositorum eligant, quod sine peccato est.

Ad *tertium* dicendum, quod liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quæ sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quod ad virtutem intellectus pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit, secundum principia data. Sed quod in aliquam conclusionem procedat prætermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus. Sed quod eligat aliquid, divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major libertas arbitrii est in angelis qui peccare non possunt, quam in nobis qui peccare possumus.

(1) Origenos graviter erravit beatitudinis æternitatem negando. Inter recentiores hunc errorem renovavit Calvinus dicens quod angeli beati possunt peccare, sive illi peccato beatitudinem amittant, sive non; quod damnat Scriptura sacra in multis locis Vid. Apoc. XIII : *Non intrabit, etc.* Psal. c : *Non habitabit.* Ps. cxi : *In memoria æterna.* Sap. III : *Iustorum animæ, etc.*

(2) Met. lib. IV, text. 3.

(3) Super Genes. ad litt. lib. XI, cap. 7.

(4) Juxta mentem D. Thomæ, angelorum beatorum impeccabilitas non est tantum ab extrin-

seco, ut quidam existimaverunt, scilicet vel a divina assistentia, vel a Dei decreto quo statuit non cooperari cum illis ad actum peccati, sed ab intrinseco, ex natura nimirum ipsius beatitudinis quæ in divina visione consistit.

(5) Angeli ex natura sua sunt peccabiles, et ita fuerunt in statu priori antequam beatitudinem adepti essent: et ita intelligenda sunt ea quæ ex Patribus contra nostram doctrinam objici possunt.



**ART. IX. — UTRUM ANGELI BEATI  
IN BEATITUDINE POSSINT PROFICERE <sup>1</sup>.**

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli beati in beatitudine proficere possint. Caritas enim est principium merendi. Sed in angelis est perfecta caritas. Ergo angeli beati possunt mereri. Crescente autem merito, crescit et præmium beatitudinis. Ergo angeli beati in beatitudine proficere possunt.

2. Præterea, Augustinus dicit <sup>2</sup>: "Deus utitur nobis ad nostram utilitatem et ad suam bonitatem, „et similiter angelis, quibus utitur in ministeriis spiritalibus; cum sint *administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis*, ut dicitur <sup>3</sup>. Non autem hoc esset ad eorum utilitatem, si per hoc non mererentur, nec in beatitudine proficerent. Relinquitur ergo quod angeli beati et mereri et in beatitudine proficere possunt.

3. Præterea, ad imperfectionem pertinet, quod ille qui non est in summo, non possit proficere. Sed angeli non sunt in summo. Si ergo ad majus proficere non possunt, videtur quod in eis sit imperfectio et defectus; quod est inconveniens.

Sed *contra* est, quod mereri et proficere pertinent ad statum viæ. Sed angeli non sunt viatores, sed comprehensores. Ergo angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere <sup>4</sup>.

**CONCLUSIO.** — Cum angeli moveantur a Deo in beatitudinem, non valent amplius in ea proficere.

Respondeo dicendum quod, in unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod intendit perducere mobile. Intentio enim est de fine, cui repugnat processus in infinitum. Manifestum est autem quod, cum creatura rationalis per suam virtutem consequi non possit suam beatitudinem, quæ in visione Dei consistit, ut ex superioribus patet (art. 1 huj. quæst.), indiget ut ad beatitudinem a Deo moveatur. Oportet igitur quod sit aliquid determinatum ad quod quæli-

bet creatura rationalis dirigatur, sicut in ultimum finem. Et hoc quidem determinatum non potest esse in divina visione quantum ad ipsum quod videtur; quia summa veritas ab omnibus beatis secundum diversos gradus conspicitur. Sed quantum ad modum visionis præfigitur diversimode terminus ex intentione dirigentis in finem. Non enim possibile est quod sicut rationalis creatura perducitur ad videndum summam essentiam, ita perducatur ad summum modum visionis, qui est comprehensio. Hic enim modus soli Deo competere potest; ut ex supra dictis patet (quæst. xii, art. 7, et quæst. xiv, art. 3). Sed cum infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturæ vero efficacia in videndo non possit esse nisi finita; ab infinito autem finitum quodlibet infinitis gradibus distet; multis modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum, vel clarius, vel minus clare. Et sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis. Sic igitur unaquæque creatura rationalis a Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex prædestinatione Dei. Unde, consecuto illo gradu, ad altiorem transire non potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quod mereri, est ejus quod movetur ad finem. Movetur autem ad finem creatura rationalis, non solum patiendo, sed etiam operando. Et si quidem finis ille subsit virtuti rationalis creaturæ, operatio illa dicitur acquisitiva illius finis; sicut homo meditando acquirit scientiam. Si vero finis non sit in potestate ejus, sed ab alio expectetur, operatio erit meritoria finis. Ei autem quod est in ultimo termino, non convenit moveri, sed mutatum esse. Unde caritatis imperfectæ, quæ est viæ, est mereri; caritatis autem perfectæ non est mereri, sed potius præmio frui. Sicut et in habitibus acquisitis operatio præcedens habitum est acquisitiva habitus; quæ vero est ex habitu jam acquisito, est operatio jam perfecta cum delectatione.

(2) Do doctrin. christ. lib. 1, cap. 32.

(3) Hebr. 1, 14.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte gradus beatitudinis vocari mansiones (Joan. xiv): *In domo Patris mei mansiones multe sunt*; mansio enim dicitur a manendo, et consequenter per hoc innuitur quod in patria habent gradus beatitudinis sic determinatos ut perpetuo maneant in ipsis.

(4) Hæc sententia communiter accipitur contra Magistrum Sententiarum, qui sicut angeli proficiunt in cognitione quorundam mysteriorum, ita existimavit in beatitudine proficere.



Et similiter actus charitatis perfectæ non habet rationem meriti, sed magis est de perfectione præmii.

Ad *secundum* dicendum, quod aliquid dicitur utile dupliciter. Uno modo sicut quod est via ad finem; et sic utile est meritum beatitudinis. Alio modo sicut pars est utilis ad totum, ut paries ad domum; et hoc modo ministeria angelorum sunt utilia angelis beatis, inquantum sunt quædam pars beatitudinis ipsorum <sup>1</sup>. Diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti, inquantum est perfectum.

Ad *tertium* dicendum, quod licet angelus beatus non sit in summo gradu beatitudinis simpliciter, est tamen in ultimo quantum ad seipsum secundum prædestinationem divinam. Potest tamen augeri angelorum gaudium de salute eorum qui per ipsorum ministerium salvantur; secundum illud <sup>2</sup>: *Gaudium est angelis Dei super uno peccatore penitentiam agente*. Sed hoc gaudium ad præmium accidentale pertinet <sup>3</sup>; quod quidem augeri potest usque ad diem iudicii. Unde quidam dicunt quod quantum ad præmium accidentale etiam mereri possunt. Sed melius est ut dicatur quod nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator et comprehensor; ut Christus, qui solus fuit viator et comprehensor. Prædictum enim gaudium magis acquirunt ex virtute beatitudinis quam illud mereantur.

## QUESTIO LXIII.

### DE ANGELORUM MALITIA QUOAD CULPAM, IN NOVE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est quomodo angeli facti sunt mali. Et primo quantum ad malum culpæ. Secundo, quantum ad malum pænæ. — Circa primum queruntur novem: 1. Utrum malum culpæ in angelis esse possit. — 2. Cujusmodi peccata in eis esse possunt. — 3. Quid appetendo angelus peccavit. — 4. Supposito quod aliqui peccato propriæ voluntatis facti sunt

mali, utrum aliqui naturaliter sint mali. — 5. Supposito quod non, utrum aliquis eorum in primo instanti suæ creationis potuerit esse malus per actum propriæ voluntatis. — 6. Supposito quod non, utrum aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum. — 7. Utrum supremus inter cadentes, fuerit simpliciter inter omnes angelos summus. — 8. Utrum peccatum primi angeli fuerit aliis aliqua causa peccandi. — 9. Utrum tot ceciderint quot remanserunt.

#### ART. I. — UTRUM MALUM CULPÆ POSSIT ESSE IN ANGELIS <sup>4</sup>.

De his etiam 1 2, qu. LXXXIX, art. 4, et Sent. II, dist. 3, quæst. 1, art. 1, et Cont. gent. lib. III, cc. 108, 109, 110, et Opusc. xv, cc. 18 et 19.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod malum culpæ in angelis esse non possit. Quia malum culpæ non potest esse nisi in his quæ sunt in potentia; ut dicitur <sup>5</sup>. Subjectum enim privationis est ens in potentia. Sed angeli, cum sint formæ subsistentes, non habent esse in potentia. Ergo in eis non potest esse malum culpæ.

2. Præterea, angeli sunt digniores quam corpora cælestia. Sed in corporibus cælestibus non potest esse malum, ut philosophi dicunt. Ergo neque in angelis.

3. Præterea, id quod est naturale, semper inest. Sed naturale est angelis quod moveantur motu dilectionis in Deum. Ergo hoc ab eis removeri non potest. Sed diligendo Deum non peccant. Ergo angeli peccare non possunt.

4. Præterea, appetitus non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed angelis non potest esse apparens bonum quod non sit verum bonum; quia in eis vel omnino error esse non potest, vel saltem non potest præcedere culpam. Ergo angeli non possunt appetere nisi id quod est vere bonum. Sed nullus appetendo id quod est vere bonum, peccat. Ergo angelus appetendo non peccat.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>6</sup>: *In angelis suis reperit pravitatem*.

CONCLUSIO. — Quævis creatura rationalis in puris naturalibus constituta errare ac peccare potest. Deus vero nec

*tionis eorum optare*. Distinctio illa gloriæ essentialis et accidentalis utilis est, ut Scriptura sacra et Patrum varia loca recte interpretentur.

(4) Fide certum est malum culpæ posse esse in angelis, si in sua natura considerantur, ut patet ex Scriptura sacra (Job IV): *In angelis suis reperit pravitatem*. (Jo. VIII) *Diabolus est mendax et pater ejus*. (II. Pet. II) *Deus angelis peccantibus non peperit*. (Matth. XXV) *Ite, maledicti, in ignem æternum qui paratus est diabolo et angelis ejus*.

(5) Met. lib. IX, text. 19. (6) Job IV, 18.

(1) Non primariæ tamen, essentialis, et intrinsicæ quæ in beatifica Dei visione consistit, sed solummodo secundariæ, accidentalis, extrinsecæ. Unde non simpliciter vocat partem, sed *quamdam partem*. (2) Luc. XV, 10.

(3) Juxta maximam partem theologorum gloria accidentalis beatorum augetur. Hinc Innocentius III (De celebr. miss. cap. Cum Martha) dicit: *Licet plerique repetant non indignum sanctorum gloriam usque ad iudicium augmentari et ideo Ecclesiam interim sane posse augmentum glorifica-*

errare, neque peccare potest; cum solus sui actus regula sit.

Respondeo dicendum quod tam angelus quam quæcumque creatura rationalis, si in sua natura consideretur, potest peccare. Et cuicumque creaturæ hoc convenit ut peccare non possit<sup>1</sup>, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ. Cujus ratio est, quia peccare nihil est aliud quam declinare a rectitudine actus, quam debet habere; sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit, cujus regula est virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi recte lignum incidere. Sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam, et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ordinatur ad superiorem finem. Omnis autem voluntas cujuslibet creaturæ rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis; sicut quælibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest; in qualibet autem voluntate creaturæ potest esse peccatum secundum ordinem suæ naturæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in angelis non est potentia ad esse naturale; est tamen in eis potentia secundum intellectivam partem, ad hoc quod convertantur in hoc, vel in illud. Et quantum ad hoc potest in eis esse malum.

Ad *secundum* dicendum, quod corpora cælestia non habent operationem nisi naturalem. Et ideo sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum; ita nec in actione naturali eorum potest esse malum inordinationis. Sed

supra actionem naturalem in angelis est actio liberi arbitrii, secundum quam contingit in eis esse malum.

Ad *tertium* dicendum, quod naturale est angelo quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse. Sed quod convertatur in ipsum, secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, a quo averti potuit peccando.

Ad *quartum* dicendum, quod peccatum mortale in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquod malum eligitur; sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundum se est malum. Et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore; alioquin id quod est malum, non eligeretur ut bonum. Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actus, quasi aliquod bonum ad nunc agendum propter inclinationem passionis, aut habitus, etiamsi in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat<sup>2</sup>. Hoc autem modo, in angelo peccatum esse non potuit; quia nec in angelis sunt passionis, quibus ratio aut intellectus ligetur, ut ex supra dictis patet (quæst. LIX, art. 4); nec iterum primum peccatum habitus præcedere potuit ad peccatum inclinans. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitæ mensuræ, aut regulæ; ita quod defectus inducens peccatum, sit solum ex parte electionis, quæ non habet debitum ordinem, non ex parte rei electæ; sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum. Et hujusmodi peccatum non præexigit ignorantiam<sup>3</sup>, sed absentiam solum considerationis eorum quæ considerari debent. Et hoc modo angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinæ voluntatis<sup>4</sup>.

(1) Ita sentiunt Bannesius, Cumel, Nazarius, Suarez, Vasquez, Scotus, et hæc est sententia communis sanctorum Patrum.

(2) Sic peccator cognoscit adulterium esse peccatum et tamen illud committit.

(3) Non præexigit ignorantiam qua malum æstimetur bonum, sed præexigit illam ignorantiam qua quis non actu considerat ea quæ posset

ac deberet considerare, et illa ignorantia est intelligentiæ defectus.

(4) Sic voluntas angeli appetit aliquid quod secundum se erat bonum, scilicet suam excellentiam perfectionemque, sed non appetit cum debito ordine ad regulam divinam, quia non sic, ut se suamque excellentiam divinæ voluntati subiceret, ac in Deum, tanquam in auctorem et finem, referret.



**ART. II. — UTRUM IN ANGELIS  
POSSIT ESSE TANTUM PECCATUM SUPERBIAE  
ET INVIDIAE <sup>1</sup>.**

De his etiam in Sent. II, dist. 5, quæst. 1, art. 3, et dist. 22, quæst. 1, art. 1, et Cont. gent. lib. III, cap. 109, et De malo, quæst. XVI, art. 2 et 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non possit esse solum peccatum superbiam et invidiam. In quemcumque enim cadit delectatio alicujus peccati, potest cadere peccatum illud. Sed demones delectantur etiam in obscœnitatibus carnalium peccatorum; ut Augustinus dicit <sup>2</sup>. Ergo in demonibus etiam peccata carnalia possunt esse.

2. Præterea, sicut superbia et invidia sunt peccata spiritualia, ita acedia, et avaritia, et ira. Sed spiritui conveniunt peccata spiritualia, sicut et carni peccata carnalia. Ergo non solum superbia et invidia in angelis esse potest, sed etiam acedia et avaritia.

3. Præterea, secundum Gregorium <sup>3</sup>, ex superbia nascuntur plura vitia, et similiter ex invidia. Posita autem causa, ponitur effectus. Si ergo superbia et invidia in angelis esse possunt, pari ratione et alia vitia in eis esse possunt.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>4</sup>, quod "diabolus non est fornicator, aut ebriosus, neque aliquid hujusmodi; est tamen superbus et invidus."

**CONCLUSIO.** — Quævis peccata in angelis esse possunt secundum reatum; secundum affectum autem primum peccatum aliud esse non potuit quam superbia; quod consequi potuit in illis aliquod invidiam peccatum.

Respondeo dicendum quod peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter. Uno modo secundum reatum; alio modo secundum affectum <sup>5</sup>. 1<sup>o</sup> Secundum reatum quidem omnia peccata in demonibus esse contingit; quia, dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt. 2<sup>o</sup> Secundum affectum vero, illa solum peccata in malis angelis esse possunt, ad quæ contingit affici spiritualem naturam.

Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quæ sunt propria corpori; sed ad ea quæ in rebus spiritualibus inveniri possunt. Nihil enim afficitur nisi ad id quod suæ naturæ potest esse quodammodo conveniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum, dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non servatur. Et hoc est peccatum superbiam, non subdi superiori in eo in quo debet. Unde peccatum primum angeli non potest esse aliud quam superbia <sup>6</sup>. Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia. Ejusdem enim rationis est quod affectus tendat in aliquid appetendum, et quod renitatur opposito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, inquantum bonum alterius æstimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat æstimari impedimentum boni affectati per angelum malum, nisi inquantum affectavit excellentiam singularem; quæ quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbiam consecutum est in angelo peccante malum invidiam; secundum quod de bono hominis doluit, et etiam de excellentia divina, secundum quod ea Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod demones non delectantur in obscœnitatibus carnalium peccatorum, quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales. Sed hoc totum ex invidia procedit, quod in peccatis hominum quibuscumque delectantur, inquantum sunt impedimenta humani boni.

Ad *secundum* dicendum, quod avaritia, secundum quod est speciale peccatum, est immoderatus appetitus rerum temporalium, quæ veniunt in usum vitæ humanæ, quæcumque pecunia æstimari possunt. Et ad ista non afficiuntur demones, sicut nec ad delectationes carnales. Unde avaritia proprie sumpta in eis esse non potest. Sed si avaritia dicatur omnis immoderata cupiditas ha-

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas de diabolo recte esso dictum (Job xli): *Ipse est rex super omnes filios superbiam*. (Sap. II) *Invidia diaboli mors introiit in orbem terrarum*.

(2) De civit. Dei, lib. XIV, cap. 3 a med.

(3) Moral. lib. XXXI, cap. 17.

(4) De civit. Dei, lib. XIV, cap. 2.

(5) Peccata sunt in aliquo secundum affectum, cum peccatis ita afficitur ut actu proprio illa committat. Sunt in eo secundum reatum, quando illi imputantur, veluti dum quispiam malum alteri suadet.

(6) Communiter accipitur primum diaboli peccatum fuisse superbiam; id enim Scripturæ et Patres affirmant.



bendi quodcumque bonum creatum, sic avaritia continetur in superbia quæ est in dæmonibus. Ira vero cum quadam passione est, sicut et concupiscentia; unde ipsa in dæmonibus esse non potest, nisi metaphorice. Acedia vero est quædam tristitia qua homo redditur tardus ad spirituales actus propter corporalem laborem, qui dæmonibus non competit. Et sic patet quod sola superbia et invidia sunt pure spiritualia peccata quæ dæmonibus competere possunt; ita tamen quod invidia non sumatur pro passione; sed pro voluntate renitente bono alterius.

Ad tertium dicendum, quod sub superbia et invidia, prout in dæmonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata quæ ab illis derivantur <sup>1</sup>.

**ART. III. — UTRUM DIABOLUS APPETIERIT ESSE UT DEUS <sup>2</sup>.**

De his etiam in Sent. II, dist. 4, quæst. 1, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus non appetierit esse ut Deus. Illud enim quod non cadit in apprehensione, non cadit in appetitu: cum bonum apprehensum moveat appetitum vel sensibilem, vel rationalem, vel intellectualem. In solo autem hujusmodi appetitu contingit esse peccatum. Sed creaturam aliquam esse æqualem Deo non cadit in apprehensione. Implicat enim contradictionem; quia necesse est finitum esse infinitum, si æquatur infinito. Ergo angelus non potuit appetere esse ut Deus.

2. Præterea, illud quod est finis naturæ, absque peccato appeti potest. Sed assimilari Deo est finis in quem tendit naturaliter quælibet creatura. Si ergo angelus appetiit esse ut Deus non per æqualitatem, sed per similitudinem, videtur quod in hoc non peccaverit.

3. Præterea, angelus in majori plenitudine sapientiæ conditus est quam homo. Sed nullus homo, nisi omnino amens, eligit esse æqualis angelo, uedum Deo; quia "electio non est nisi possi-

bilium, " de quibus est consilium. Ergo multo minus peccavit angelus appetendo esse ut Deus.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>3</sup> ex persona diaboli: *Ascendam in cælum, et ero similis Altissimo*. Et Augustinus dicit <sup>4</sup>: quod "elatione inflatus voluit dici Deus."

**CONCLUSIO.** — Peccavit angelus appetendo esse ut Deus, non quidem per æqualitatem, sed appetendo ut ultimum finem, quod virtute suæ naturæ consequi poterat; aut appetendo assequi beatitudinem propriis viribus absque divinæ gratiæ auxilio.

Respondeo dicendum quod angelus absque omni dubio peccavit appetendo esse ut Deus. Sed hoc potest intelligi dupliciter: uno modo, per æquiparantiam; alio modo per similitudinem. Primo quidem modo non potuit appetere esse ut Deus; quia scivit hoc esse impossibile, naturali cognitione; nec primum actum peccandi in ipso præcessit vel habitus, vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligeret impossibile; sicut in nobis interdum accidit <sup>5</sup>. Et dato quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium. Inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse; quod non conservaretur si transmutaretur in alteram naturam. Udenulla res quæ est in inferiori gradu naturæ, potest appetere superioris naturæ gradum; sicut asinus non appetit esse equus; quia si transferretur in gradum superioris naturæ, jam ipsa non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur; quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalialia quæ possunt crescere absque corruptione subjecti; æstimatur quod possit appetere altiore gradum naturæ, in quem pervenire non posset, uisi esse desinere. Manifestum est autem quod Deus excedit angelum, non secundum aliqua accidentalialia, sed secundum gradum naturæ; et etiam unus angelus alium.

(1) Propterea possunt etiam in dæmonibus esse

peccata idololatriæ, infidelitatis, blasphemiar, inobedientiæ, idque non modo secundum reatum, sed etiam formaliter et secundum affectum.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo intelligenda sint hæc verba quæ dicit (Is. XIV) ex persona diaboli: *Ascendam in cælum, et ero similis Altissimo*. Item illud Ezech. XXVIII exprobrantis peccatum diabolo: *Elevatum est cor tuum et dixisti: Deus ego sum*.

(3) Is. XIV, 13.

(4) De Quæstion. Veter. Testam. quæst. cxiii.

(5) Augustinus (in Ps. LXXVIII et tract. XVII); Gregorius (Mor. lib. XXXIV, cap. 13); Isidorus (De summo bono, lib. I, cap. 12); Bernardus (Serm. I sup. cap. 6): ita, alique sancti Patres tradunt diabolum appetisse absolutam Dei æqualitatem. Ut eorum sententia cum doctrina B. Thomæ conciliet, Sylvius observat B. Thomam loqui tantum de primo peccati ejus principio, dum Patres de peccato ipsius consummato id affirmant.

Unde impossibile est quod unus angelus inferior appetat esse æqualis superiori, nedum quod appetat esse æqualis Deo. — Appetere autem esse ut Deus per similitudinem, contingit dupliciter. Uno modo quantum ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari; et sic, si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat; dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam a Deo habeat. Si quis autem appeteret secundum iustitiam esse similis Deo, quasi propria virtute, et non ex virtute Dei, peccaret. Alio vero modo potest aliquis appetere similis esse Deo, quantum ad hoc in quo non natus est assimilari; sicut si quis appeteret creare cælum et terram, quod est proprium Dei, in quo appetitu esset peccatum. Et hoc modo diabolus appetiit esse ut Deus, non ut ei assimilaretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter; quia sic suum non esse appeteret, cum nulla creatura esse possit, nisi per hoc quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetiit indebite esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suæ naturæ poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei. — Vel si appetiit <sup>1</sup> ut ultimum finem illam Dei similitudinem quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi qui dicit <sup>2</sup> quod “ appetiit illud ad quod pervenisset, si stetisset. „ Et hæc duo quodammodo in idem redeunt; quia secundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere; quod est proprium Dei. Quia vero quod est per se, est principium et causa ejus quod est per aliud; ex hoc etiam consecutum est quod appetiit aliquem principatum super alia habere. In quo etiam perverse voluit Deo assimilari <sup>3</sup>.

Et per hoc patet responsio ad omnia objecta.

(1) Prior modus magis videtur divi Thomæ menti consentaneus, quia in hoc modo posteriori assignando S. Doctor conditionaliter loquitur. (2) Lib. de casu diaboli, cap. 4.

(3) Sunt qui superbiam angeli dicunt fuisse, vel quod appetierit unionem hypostaticam, vel quod Christo homini inviderit eumque sibi in revelatione manifestatum adorare noluerit. Sed, ut ait Sylvius, hæc sententia neque in Scriptura, neque in Patribus fundamentum habet.

#### ART. IV. — UTRUM ALIQUI DÆMONES SINT NATURALITER MALI <sup>4</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. 7, quest. 1, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 107 usque ad III, et De malo, quest. XVI, art. 2

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqui dæmones sint naturaliter mali. Dicit enim Porphyrius, ut Augustinus introducit <sup>5</sup>, quod “ est quoddam genus dæmonum natura fallax, simulans deos, et animas defunctorum. „ Sed esse fallacem est esse malum. Ergo aliqui dæmones sunt naturaliter mali.

2. Præterea, sicut angeli sunt creati a Deo, ita et homines. Sed aliqui homines sunt naturaliter mali; de quibus dicitur <sup>6</sup>: *Erat eorum malitia naturalis*. Ergo et angeli aliqui possunt esse naturaliter mali.

3. Præterea, aliqua animalia irrationalia habent quasdam naturales malitias; sicut vulpes naturaliter est subdola, et lupo naturaliter est rapax. Et tamen sunt creaturæ Dei. Ergo et dæmones, licet sint creaturæ Dei, possunt esse naturaliter mali.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit <sup>7</sup>: quod “ dæmones non sunt naturaliter mali. „

CONCLUSIO. — Dæmones aliqui, cum ad universale bonum inclinentur, non sunt naturaliter mali.

Respondeo dicendum quod omne quod est, inquantum est et naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit; utpote ex principio bono existens: quia semper effectus convertitur in suum principium. Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum esse adjunctum, sicut igni conjungitur hoc malum, quod est esse consumptivum aliorum. Sed bono universali nullum malum potest esse adjunctum. Si ergo aliquid sit, cujus natura ordinatur in aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum; non inquantum malum, sed per accidens, inquantum est conjunctum cuidam bono. Si vero aliquid sit cujus natura ordine-

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim manichæorum et priscillianistarum dicentium diabolum ex natura sua esse malum, nec posse esse bonum; quod his verbis damnatum est a papa Innocentio III (De sum. Trin. et fid. cath.): *Diabolus et alii dæmones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali*.

(5) De civit. Dei, lib. x, cap. 11.

(6) Sap. XII, 10. (7) De div. nom. cap. 4.



tur in bonum secundum communem boni rationem, hoc secundum suam naturam non potest tendere in aliquod malum. Manifestum est autem quod quælibet natura intellectualis habet ordinem in bonum universale, quod potest apprehendere, et quod est objectum voluntatis. Unde cum dæmones sint substantiæ intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcumque malum. Et ideo non possunt esse naturaliter mali.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus <sup>1</sup> reprehendit Porphyrium de hoc quod dixit, quod "dæmones erant naturaliter fallaces, "dicens eos non esse naturaliter fallaces, sed propria voluntate. Porphyrius autem hac ratione posuit dæmones esse natura fallaces; quia ponebat dæmones esse animalia habentia naturam sensitivam. Natura autem sensitiva ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui potest esse conjunctum malum. Et secundum hoc aliquam inclinationem naturalem habere potest ad malum; per accidens tamen, in quantum malum est conjunctum bono.

Ad *secundum* dicendum, quod malitia aliquorum hominum potest dici naturalis; vel propter consuetudinem, quæ est altera natura; vel propter naturalem inclinationem ex parte naturæ sensitivæ ad aliquam inordinatam passionem, sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi, vel concupiscentes: non autem ex parte naturæ intellectualis.

Ad *tertium* dicendum, quod animalia bruta secundum naturam sensitivam habent naturalem inclinationem ad quædam particularia bona, quibus conjuncta sunt aliqua mala; sicut vulpes, ad quærendum victum sagaciter, cui adjungitur dolositas. Unde esse dolosum non est malum vulpi, cum sit ei naturale; sicut nec esse furiosum est malum cani; sicut Dionysius dicit <sup>2</sup>.

**ART. V. — UTRUM DIABOLUS FUERIT MALUS IN PRIMO INSTANTI SUÆ CREATIONIS PER CULPAM PROPRIÆ VOLUNTATIS <sup>3</sup>.**

De his etiam in Sent. II, dist. 3, quæst. II, et De malo qu. XVI, art. 4, et Joan. VII, lect. 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus in primo instanti suæ

creationis fuerit malus per culpam propriæ voluntatis. Dicitur enim <sup>4</sup> de diabolo: *Ille homicida erat ab initio*.

2. Præterea, secundum Augustinum <sup>5</sup>, infirmitas creaturæ non præcessit formationem tempore, sed origine tantum. Per cælum autem, quod legitur primo creatum, ut ipse dicit <sup>6</sup>, intelligitur natura angelica informis. Per hoc autem quod dicitur quod Deus dixit: *Fiat lux, et facta est lux*, intelligitur formatio ejus per conversionem ad Verbum. Simul ergo natura angeli creata est, et facta est lux. Sed simul dum facta est lux, distincta est a tenebris, per quas intelliguntur angelici peccantes. Ergo in primo instanti suæ creationis quidam angeli fuerunt beati, et quidam peccaverunt.

3. Præterea, peccatum opponitur merito <sup>7</sup>. Sed in primo instanti suæ creationis aliqua natura intellectualis potest mereri, sicut anima Christi, vel etiam ipsi boni angeli. Ergo et dæmones in primo instanti suæ creationis potuerunt peccare.

4. Præterea, natura angelica virtuosior est quam natura corporea. Sed res corporalis statim in primo instanti suæ creationis incipit habere suam operationem; sicut ignis in primo instanti quo generatus est, incipit moveri sursum. Ergo et angelus in primo instanti suæ creationis potuit operari. Aut ergo habuit operationem rectam, aut non rectam. Si rectam, cum gratiam habuerint, per eam meruerunt beatitudinem. In angelis autem statim ad meritum sequitur præmium, ut supra dictum est (quæst. LXII, art. 5). Ergo fuissent statim beati, et ita nunquam peccassent, quod est falsum. Relinquitur ergo quod in primo instanti non recte operando peccaverunt.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>8</sup>: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*. Inter ea autem erant etiam dæmones. Ergo et dæmones aliquando fuerunt boni.

**CONCLUSIO.** — Angelus cum fuerit a Deo productus, in primo instanti sui esse non peccavit, nec peccare potuit per inordinatum suæ voluntatis actum.

Respondeo dicendum quod quidam

(1) Loc. cit. (2) De div. nom. cap. 4.

(3) Circa hanc quæstionem nihil ab Ecclesia fuit definitum, ac proinde omnes opiniones sunt liberæ.

(4) Joan. VII, 44.

(5) Sup. Gen. ad litt. I, c. 15. (6) Lib. II, c. 8.

(7) Theologie consideratum, prout offensa Dei vel ejus legi contrarium, ut suo loco I 2, q. LXXI, ostenditur.

(8) Genes. I, 31.



posuerunt quod statim dæmones in primo instanti suæ creationis mali fuerint, non quidem per naturam, sed per peccatum propriæ voluntatis; quia ex quo est factus diabolus, iustitiam recusavit. Cui sententiæ, ut Augustinus dicit <sup>1</sup>, quisquis acquiescit, non cum illis hæreticis sapit, id est manichæis, qui dicunt quod diabolus habet naturam mali. Sed quia hæc opinio auctoritati Scripturæ contradicit; dicitur enim sub figura Principis Babylonis de diabolo <sup>2</sup>: *Quomodo cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris?* et <sup>3</sup>: *In deliciis paradisi Dei fuisti*, dicitur ad diabolum sub persona regis Tyrii; ideo a magistris hæc opinio tanquam erronea rationabiliter reprobata est. — Unde aliqui dixerunt quod angeli in primo instanti suæ creationis peccare potuerunt, sed non peccaverunt. Sed hæc opinio etiam a quibusdam reprobat, ea ratione; quia cum duæ operationes se consequuntur, impossibile videtur quod in eodem nunc utraque operatio terminetur. Manifestum est autem quod peccatum angeli fuit operatio creatione posterior: terminus autem creationis est ipsum esse angeli; terminus vero operationis peccati est quod sunt mali. Impossibile ergo videtur quod in primo instanti quo angelus esse cœpit, fuerit malus. Sed hæc ratio non videtur sufficiens. Habet enim solum locum in motibus temporalibus, qui successive aguntur: sicut si motus localis sequitur ad alterationem, non potest in eodem instanti terminari alteratio et localis motus. Sed si sunt mutationes instantaneæ, simul et in eodem instanti potest esse terminus primæ et secundæ mutationis; sicut in eodem instanti in quo illuminatur luna a sole, illuminatur aer a luna. Manifestum est autem quod creatio est instantanea; et similiter motus liberi arbitrii in angelis. Non enim indigent collatione et discursu rationis, ut ex supra dictis patet (qu. LVIII, art. 3). Unde nihil prohibet, simul et in

eodem instanti esse terminum creationis, et terminum liberi arbitrii. Et ideo aliter dicendum est, quod impossibile fuit angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrii. Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari; tamen illa operatio quæ simul incipit cum esse rei, est ei ab agente a quo habet esse <sup>4</sup>; sicut moveri sursum inest igni a generante. Unde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectiva actionis, poterit in primo instanti in quo incipit esse, habere defectivam operationem; sicut si tibia quæ nascitur clauda ex debilitate semivivæ, statim incipiet claudicare. Agens autem quod angelos in esse producit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati. Unde non potest dici quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus <sup>5</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit <sup>6</sup> cum dicitur quod "diabolus ab initio peccat, non ab initio ex quo creatus est, peccare putandus est, sed ab initio peccati; ", scilicet quia nunquam a peccato suo recessit <sup>7</sup>.

Ad secundum dicendum, quod illa distinctio lucis et tenebrarum, secundum quod per tenebras peccata dæmonum intelliguntur, accipienda est secundum Dei præscientiam. Unde Augustinus dicit <sup>8</sup> quod "solus lucem ac tenebras discernere potuit, qui potuit etiam priusquam caderent, præscire casuros. "

Ad tertium dicendum, quod quidquid est in merito, est a Deo. Et ideo in primo instanti suæ creationis angelus mereri potuit. Sed non est similis ratio de peccato, ut dictum est (in corp. art.).

Ad quartum dicendum, quod Deus non diserevit inter angelos ante aversionem quorundam et conversionem aliorum, ut Augustinus dicit <sup>9</sup>. Et ideo omnes in gratia creati, in primo instanti meruerunt. Sed quidam eorum statim impedimentum præstiterunt suæ beatitu-

(1) De civit. Dei, lib. XI, cap. 13.

(2) Isa. XIV, 12. (3) Ezech. XXVIII, 13.

(4) Notandum est B. Thomam hic loqui de natura integra. Nam cum natura est integra, nullam habet inclinationem nisi eam quam ab auctore naturæ accipit; quando autem natura est corrupta, habet inclinationem ad malum ab auctore naturæ non descendentem, sed ex corruptione peccati.

(5) Scotus affirmat diabolum in primo instanti creationis suæ peccato potuisse, sed B. Thomæ

sententiam tuerent Bonaventura, Durandus, Richardus, Henricus et multi alii.

(6) De civit. Dei, lib. XI, cap. 15.

(7) Aliam interpretationem affert B. Thomas (De malo, quæst. XVI, art. 4 ad 1) ut ab initio sit idem quod statim post initium, quia diabolus statim post initium, vel circa initium creationis mundi peccavit.

(8) De civit. Dei, lib. XI, cap. 19.

(9) Ibid. cap. 11 et 33.

dini, præcedens meritum mortificantes. Et ideo beatitudine, quam meruerant, sunt privati.

**ART. VI. — UTRUM ALIQUA MORA  
FUERIT INTER CREATIONEM  
ET LAPSUM ANGELI <sup>1</sup>.**

De his etiam quodl. ix, art. 8.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum angeli. Dicitur enim <sup>2</sup>: *Ambulasti perfectus in viis tuis a die conditionis tuæ, donec inventa est iniquitas in te*. Sed ambulatio, cum sit motus continuus, requirit aliquam moram. Ergo aliqua mora fuit inter creationem diaboli et ejus lapsum.

2. Præterea, Origenes <sup>3</sup> dicit quod “serpens antiquus non statim supra pectus et ventrem suum ambulavit.” Per quod intelligitur ejus peccatum. Ergo diabolus non statim post primum instans suæ creationis peccavit.

4. Præterea, posse peccare commune est homini et angelo. Fuit autem aliqua mora inter formationem hominis et ejus peccatum. Ergo pari ratione fuit aliqua mora inter formationem diaboli et ejus peccatum.

4. Præterea, aliud instans fuit in quo diabolus peccavit, ab instanti in quo creatus fuit. Sed inter quælibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo aliqua mora fuit inter creationem ejus et lapsum.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>4</sup> de diabolo, quod *in veritate non stetit*. Et sicut Augustinus dicit <sup>5</sup>, “oportet ut hoc sic accipiamus quod in veritate fuerit, sed non permanserit.”

**CONCLUSIO.** — Probabilius est et sanctorum dictis magis consonum, angelum statim post primum instans suæ creationis peccasse, præcipue si fuit in gratia creatus. Non inconvenit autem, si non fuit in gratia creatus, moram aliquam fuisse inter creationem et lapsum.

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Sed probabilior est Sanctorum dictis magis consonum est quod statim post primum instans suæ creationis diabolus peccaverit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur quod in primo instanti suæ creationis in actum

liberi arbitrii proruperit, et cum gratia fuerit creatus, ut supra diximus (quæst. lxii, art. 3). Cum enim angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniant, ut supra dictum est (quæst. lxii, art. 5), si diabolus in gratia creatus, in primo instanti meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum præstitisset peccando. Si vero ponatur quod angelus in gratia creatus non fuerit, vel quod in primo instanti actum liberi arbitrii non potuerit habere, nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem et lapsum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod per motus corporales, qui per tempus mensurantur, quandoque in sacra Scriptura intelliguntur metaphoricæ motus spirituales instantanei. Et sic per ambulationem intelligitur motus liberi arbitrii tendentis in bonum.

Ad *secundum* dicendum, quod Origenes dicit quod “serpens antiquus non a principio, nec statim supra pectus ambulavit,” propter primum instans, in quo malus non fuit <sup>6</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem. Et ideo, nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudini præstitisset, fuisset firmatus in bono. Sed non est simile de homine; et ideo ratio non sequitur.

Ad *quartum* dicendum, quod “inter quælibet duo instantia esse tempus medium,” habet veritatem, inquantum tempus est continuum; ut probatur <sup>7</sup>. Sed tamen in angelis, qui non sunt subiecti cælesti motui qui primo per tempus continuum mensuratur, tempus accipitur pro ipsa successione operationum intellectus, vel etiam affectus. Sic igitur instans primum in angelis intelligitur respondere operationi mentis angelicæ, quæ se in seipsam convertit per vespertinam cognitionem; quia in primo die commemoratur vespere, sed non mane. Et hæc quidem operatio in omnibus bona fuit. Sed ab hac operatione quidam per matutinam cognitionem ad

(1) Patres qui credunt angelos ante mundum corporalem fuisse creatos, existimant angelos bonos et malos simul per quoddam tempus vixisse, sed alii D. Thomæ sententiam amplectuntur. (2) Ezech. xxviii, 14, 15.

(3) Hom. i in Ezech. (4) Joân. viii, 44.

(5) De civ. Dei, lib. vi, cap. 15.

(6) Ita locutus est Origenes, quia putavit longe antea serpentem creatum esso quam corporeæ creaturæ fierent, sed non malum fuisse nec dæmonem, nisi postquam omnia producta sunt.

(7) Physic. lib. vi, text. 2.



laudem Verbi sunt conversi. Quidam vero in seipsis remanentes, facti sunt nox per superbiam intumescentes, ut Augustinus dicit <sup>1</sup>. Et sic prima operatio fuit omnibus communis; sed in secunda sunt distincti. Et ideo in primo instanti omnes fuerunt boni, sed in secundo fuerunt boni a malis distincti <sup>2</sup>.

**ART. VII. — UTRUM ANGELUS SUPREMUS INTER PECCANTES FUERIT SUPREMUS INTER OMNES** <sup>3</sup>.

De his etiã in Sent. II, dist. 6, art. 1, et Cont. gent. lib. III, cap. 109, et Opusc. xv, cap. 19, et ad Ephes. II, lect. et Job XL.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ille angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuerit supremus inter omnes. Dicitur enim <sup>4</sup>: *Tu Cherub, extensus et protegens, posui te in monte sancto Dei*. Sed ordo Cherubim est sub ordine Seraphim, ut Dionysius dicit <sup>5</sup>. Ergo angelus qui fuit supremus inter peccantes non fuit supremus inter omnes.

2. Præterea, Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam. Si igitur angelus qui fuit supremus inter omnes, peccavit, sequitur quod ordinatio divina fuerit frustrata in nobilissima creatura; quod est inconveniens.

3. Præterea, quanto aliquid magis inclinatur in aliquid, tanto minus potest ab illo deficere. Sed angelus quanto est superior, tanto magis inclinatur in Deum. Ergo minus potest a Deo peccando deficere. Et sic videtur quod angelus qui peccavit, non fuerit supremus inter omnes, sed de inferioribus.

Sed *contra* est, quod dicit Gregorius in homil. de centum ovibus <sup>6</sup> quod "primus angelus qui peccavit, dum cunctis agminibus angelorum prælatus eorum claritatem transcenderet, ex eorum comparatione clarior fuit."

**CONCLUSIO. — Cum peccatum angeli**

(1) Sup. Gen. ad litt. lib. IV, cap. 24.

(2) Via malorum angelorum tribus instantibus fuit completa: 1. meruerunt sicut boni angeli per conversionem ad Deum; 2. peccaverunt; 3. pœnam peccati contra voluntatem receperunt. Id communiter admittunt thomistæ, sed inter eos magna est contentio circa viam bonorum angelorum. Quidam volunt eam fuisse completam duobus tantum instantibus. Ita Bannes, Joannes a S. Thoma, Serra, Contensonus; alii trihus, ita Capreolus, Salmanticenses, Gonet. Sed res illa est parvi momenti (Cf. Billuart, Dissert. IV, art. 7).

(3) Ea de re non consentiunt Patres. Tertullianus (Cont. Marc. lib. II, cap. 10); Lactantius,

ex arbitrii libertate processerit, consensum magis est supremum angelum inter peccantes fuisse supremum inter omnes.

Respondeo dicendum quod in peccato est duo considerare; scilicet pronitatem ad peccandum, et motivum ad peccandum. Si ergo consideremus in angelis pronitatem ad peccandum, minus videtur quod peccaverint superiores angeli quam inferiores. Et propter hoc Damascenus <sup>7</sup> dicit quod "major eorum qui peccaverunt, fuit terrestri ordini prælatus." Et videtur hæc opinio consonare positioni platonicorum, quam Augustinus recitat <sup>8</sup>. Dicunt enim quod omnes dii erant boni; sed dæmonum quidam boni, quidam mali, *deos* nominantes substantias intellectuales, quæ sunt a globo lunari superius, *dæmones* vero substantias intellectuales, quæ sunt a globo lunari inferius, superiores hominibus ordine naturæ. Nec est abjicienda hæc opinio tanquam a fide aliena; quia tota creatura corporalis administratur a Deo per angelos, ut Augustinus dicit <sup>9</sup>. Unde nihil prohibet dicere inferiores angelos divinitus distributos esse ad administrandum inferiora corpora; superiores vero ad administrandum corpora superiora; supremos vero ad assistendum Deo. Et secundum hoc Damascenus <sup>10</sup> dicit quod illi qui ceciderunt, fuerunt de inferioribus <sup>11</sup>. In quorum etiam ordine aliqui boni angeli permanserunt. Si vero consideretur motivum ad peccandum, majus invenitur in superioribus quam in inferioribus. Fuit enim dæmonum peccatum superbia, ut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.), cujus motivum est excellentia, quæ fuit major in superioribus. Et ideo Gregorius dicit, quod ille qui peccavit, fuit superior inter omnes. Et hoc videtur probabilius; quia peccatum angeli non processit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio. Unde magis videtur cor-

(Inst. lib. II, cap. 3); Gregorius (Moral. lib. IV, cap. 13); Beda (Comment. Job, ad cap. XL); Hugo Victorinus (Sum. Sent. tract. II, cap. 4); Magist. Sent. (lib. II, dist. 6) et fere omnes scholastici D. Thomæ sententiam admittunt.

(4) Ezech. XXVIII, 14 (5) De cæl. hier. c. 6 et 7.

(6) Hom. 34 in Evang. (7) Lib. II, cap. 4.

(8) De civ. Dei, lib. VII, cap. 6 et 7, et lib. X, cap. 9, 10 et 11. (9) De Trin. lib. III, cap. 4 et 5.

(10) De fid. cath. lib. II, cap. 4.

(11) Ita sentiunt quoque Gregorius Nyssenus, Cassianus (Collect. VIII, cap. 8), et propter auctoritatem eorum qui hanc sententiam propugnaverunt, non rejicienda est ista opinio ut erronea.



sideranda esse ratio quæ sumitur a motivo ad peccandum. Non est tamen inde alii opinioni præjudicandum; quia etiam in principe inferiorum angelorum potuit esse aliquod motivum ad peccandum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Cherubim interpretatur plenitudo scientiæ; Seraphim autem interpretatur ardentes, sive incendentes. Et sic patet quod Cherubim denominatur a scientia, quæ potest esse cum mortali peccato: Seraphim vero denominatur ab ardore charitatis, quæ cum peccato mortali esse non potest. Et ideo primus angelus peccans non est denominatus Seraphim, sed Cherubim.

Ad *secundum* dicendum quod divina intentio non frustratur, nec in his qui peccant, nec in his qui salvantur. Utroque enim eventum Deus præcognoscit, et ex utroque habet gloriam; dum hos ex sua bonitate salvat, illos ex sua justitia punit. Ipsa vero creatura intellectualis, dum peccat, a fine debito deficit. Nec hoc est inconveniens in quacumque creatura sublimi. Sic enim creatura intellectualis instituta est a Deo, ut in ejus arbitrio positum sit agere propter finem.

Ad *tertium* dicendum, quod quantumque inclinatio ad bonum fuerit in supremo angelo, tamen ei necessitatem non inducebat. Unde potuit per liberum arbitrium eam non sequi.

#### ART. VIII. — UTRUM

##### PECCATUM PRIMI ANGELI

##### FUERIT ALIIS CAUSA PECCANDI 1.

De his etiam in Sent. II, dist. 6, art. 2, et dist. 34, in Exposit. litt. ad 2.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum primi angeli peccantis non fuit aliis causa peccandi. Causa enim prior est causato. Sed omnes simul peccaverunt, ut Damascenus dicit<sup>2</sup>. Ergo peccatum unius non fuit aliis causa peccandi.

2. Præterea, primum peccatum angeli non potest esse nisi superbia, ut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.). Sed superbia excellentiam quærit. Magis au-

tem excellentiæ repugnat, quod aliquis inferiori subdatur quam superiori. Et sic non videtur quod dæmones peccaverint per hoc quod voluerunt subesse alicui superiorum angelorum potius quam Deo. Sic autem peccatum unius angeli fuisset aliis causa peccandi, si eos ad hoc induxisset ut sibi subjicerentur. Non ergo videtur quod peccatum primi angeli fuerit causa peccandi aliis.

3. Præterea, majus peccatum est velle subesse alteri contra Deum quam contra Deum alteri velle præesse; quia minus habet de motivo ad peccandum. Si ergo peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi in hoc quod eos, ut sibi subjicerentur, induxit, gravius peccasset inferiores angeli quam supremus. Quod est contra quod super illud Psalm. ciii, 27: *Draco iste, quem formasti*, dicit glos. (ord.): " Qui cæteris in essentia erat excellentior, factus est in malitia major. „ Non ergo peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi.

Sed *contra* est, quod dicitur<sup>3</sup> quod *draco traxit secum tertiam partem stellarum*.

CONCLUSIO. — Primi angeli peccatum fuit aliis causa peccandi; non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens.

Respondeo dicendum quod peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens<sup>4</sup>. Cujus signum ex hoc apparet, quod omnes dæmones illi supremo subduntur; ut manifeste apparet per illud quod dicit Dominus<sup>5</sup>: *Ite, maledicti, in ignem æternum qui paratus est diabolo et angelis ejus*. Habet enim hoc ordo divinæ justitiæ, ut ejus suggestioni aliquis consentit in culpa, ejus potestati subdatur in pœna; secundum illud<sup>6</sup>: *A quo quis superatus est, huic servus addictus est*.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet simul dæmones peccaverint<sup>7</sup>, tamen peccatum unius potuit esse aliis causa peccandi. Angelus enim non indiget ad eligendum, vel exhortandum, vel etiam

(1) Docet B. Thomas peccatum primi angeli fuisse aliis causam peccandi, non cogentem, sed quasi exhortatione quadam et suggestionem inducentem; ita fore omnes scholastici.

(2) De fid. orth. lib. II, cap. 4.

(3) Apoc. xii, 4.

(4) Exhortationem intelligit B. Thomas, non præcise eam quæ fit per suasionem proprie

dictam, vel per suggestionem, sed etiam quæ est per propositionem signi, vel exempli, aliis quod imitentur dati, ut ex parte III, qu. viii, art. 7 ad 2 colligi potest.

(5) Matth. xxv, 41. (6) II. Pet. II, 19.

(7) Probabile est omnes dæmones simul peccasse, sed tamen id non est certum; unde sanctus Bonaventura contrarium opinatur.

consentiendum, temporis mora, sicut homo, qui deliberatione indiget ad eligendum et ad consentiendum, et locutione vocali, ad exhortandum; quorum utrumque tempore agitur. Manifestum est autem, quod etiam homo simul dum aliquid jam corde concepit, in eodem instanti incipit loqui; et in ultimo instanti locutionis, in quo aliquis sensum loquentis capit, potest assentire ei quod dicitur; ut patet maxime in primis conceptionibus, quas quisque probat auditas. Sublato ergo tempore locutionis, et deliberationis, quod in nobis requiritur, in eodem instanti, in quo primus angelus suam affectionem intelligibili locutione expressit, possibile fuit aliis in eam consentire.

Ad *secundum* dicendum, quod superbus, cæteris paribus, magis vult subesse superiori quam inferiori. Sed si aliquam excellentiam consequatur sub inferiori, quam sub superiori consequi non possit, magis eligit inferiori subesse quam superiori <sup>1</sup>. Sic igitur non fuit contra superbiam dæmonum, quod subesse inferiori voluerunt in ejus principatum consentientes; ad hoc eum principem et ducem habere volentes, ut virtute naturali suam ultimam beatitudinem consequerentur; præsertim quia supremo angelo naturæ ordine etiam tunc subjecti erant.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LXII, art. 6), angelus non habet aliquid retardans, sed secundum suam totam virtutem movetur in illud ad quod movetur; sive in bonum, sive in malum. Quia igitur supremus angelus majorem habuit naturalem virtutem quam inferiores, intensiori motu in peccatum prolapsus est. Et ideo factus est etiam in malitia major.

**ART. IX. — UTRUM TOT PECCAYERUNT, QUOT PERMANSERUNT <sup>2</sup>.**

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod plures peccaverunt de angelis quam permanserunt. Quia, ut dicit Philoso-

phus <sup>3</sup>, "malum est ut in pluribus, bonum ut in paucioribus."

2. Præterea, justitia et peccatum eadem ratione inveniuntur in angelis et hominibus. Sed in hominibus plures inveniuntur mali quam boni; secundum illud <sup>4</sup>: *Stultorum infinitus est numerus*. Ergo pari ratione in angelis.

3. Præterea, angeli distinguuntur secundum personas, et secundum ordines. Si igitur plures personæ angelicæ remanserunt, videtur etiam quod non de omnibus ordinibus aliqui peccaverunt.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>5</sup>: *Plures nobiscum sunt quam cum illis*. Quod exponitur de bonis angelis qui sunt nobiscum in auxilium, et de malis qui nobis adversantur.

**CONCLUSIO.** — Plures angeli permanserunt in gratia, quam peccaverunt.

Respondeo dicendum quod plures angeli permanserunt quam peccaverunt. Quia peccatum est contra naturalem inclinationem. Ea vero quæ contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidunt. Natura enim consequitur suum effectum, vel semper, vel ut in pluribus <sup>6</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus ibi loquitur quantum ad homines, in quibus malum contingit ex hoc quod sequuntur bona sensibilia, quæ sunt pluribus nota, deserto bono rationis, quod paucioribus notum est. In angelis autem non est nisi natura intellectualis. Unde non est similis ratio.

Et per hoc patet responsio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod secundum illos qui dicunt quod diabolus major fuit de inferiori ordine angelorum, qui præsent terrestribus, manifestum est quod non de quolibet ordine ceciderunt, sed de infimo tantum. Secundum vero illos qui ponunt majorem diabolum de supremo fuisse ordine, probabile est quod de quolibet ordine aliqui ceciderunt. sicut in quemlibet ordinem homines assumuntur in supplementum ruinæ angelicæ <sup>7</sup>. In quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrii; quæ se-

sed non certum videtur. (3) Ethic. lib. II, c. 6

(4) Eccli. I, 15. (5) IV. Reg. VI, 16.

(6) Illa ratio est probabilis vel congrua, sed non ut demonstrativa afferri potest.

(7) Ita sentiunt Augustinus (De civit. Dei, lib. XXII, cap. I), Anselmus (Cur Deus homo, lib. I, cap. 18); Isidorus (De sum. bono, lib. I, cap. 12).

(1) Non angeli inferiores subesse Lucifero, et eum principem et ducem, potius quam Deum, habere expresse voluerunt. Sic enim fuisset in illis error ante peccatum. Sed divinæ legis ordinem contempnentes, illum sibi virtualiter elegerunt in principem, quatenus eum imitati sunt eique adhæserunt.

(2) Docet B. Thomas plures angelos permansisse in bono quam ceciderunt; quod probabile,



cundum quemlibet gradum creaturæ in malum flecti potest. In sacra Scriptura tamen nomina quorundam ordinum, ut Seraphim et Thronorum, dæmonibus non attribuuntur; quia hæc nomina sumuntur ab ardore charitatis, et ab inhabitatione Dei, quæ non possunt esse cum peccato mortali. Attribuuntur autem eis nomina Cherubim, Potestatum, et Principatum; quia hæc nomina sumuntur a scientia et potentia, quæ bonis malisque possunt esse communia.

## QUESTIO LXIV.

### DE PŒNA DÆMONUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter quæritur de pœna dæmonum. — Et circa hoc quærentur quatuor: 1. De obtenebratione intellectus. — 2. De obstinatione voluntatis. — 3. De dolore ipsorum. — 4. De loco pœnali ipsorum.

#### ART. I. — UTRUM INTELLECTUS DÆMONIS SIT OBTENEBRATUS PER PRIVATIONEM COGNITIONIS OMNIS VERITATIS <sup>1</sup>.

De his etiam Sent. II, dist. 7, quæst. II, art. 1, et De malo, quæst. XVI, art. 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus dæmonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis. Si enim aliquam veritatem cognoscerent, maxime cognoscerent seipsos; quod est cognoscere substantias separatas. Hoc autem eorum miserie non convenit; cum ad magnam beatitudinem pertinere videatur <sup>2</sup>; in tantum quod quidam ultimam beatitudinem hominis posuerunt in cognoscendo substantias separatas. Ergo dæmones privantur omni cognitione veritatis.

2. Præterea, id quod est maxime manifestum in natura, videtur esse maxime manifestum angelis, sive bonis, sive malis. Quod enim non sit nobis maxime manifestum, contingit ex debilitate intellectus nostri a phantasmatibus accipientis; sicut ex debilitate oculi noctuæ contingit quod non possit videre lumen solis. Sed dæmones non possunt cognoscere Deum, qui est secundum se manifestissimus, cum sit in summo veritatis; eo quod non habent mundum cor,

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem intelligas et concordas quiddam a Scriptura et sanctis Patribus sit enuntiaturum circa scientiam diaboli.

(2) Non supernaturalem tamen, sed naturalem; ut patebit, l. 2, suo loco, quæst. III, art. 7.

quo solo videtur Deus. Ergo nec alia cognoscere possunt.

3. Præterea, cognitio rerum angelis conveniens est duplex secundum Augustinum <sup>3</sup>, scilicet matutina et vespertina. Sed cognitio matutina non competit dæmonibus; quia non vident res in Verbo: nec cognitio vespertina; quia cognitio vespertina refert res cognitæ ad laudem Creatoris. Unde post vespere fit mane, ut dicitur <sup>4</sup>. Ergo dæmones non possunt cognitionem de rebus habere.

4. Præterea, angeli in sua cognitione cognoverunt mysterium regni Dei, ut Augustinus dicit <sup>5</sup>. Sed dæmones hac cognitione privati sunt; quia *si cognovissent, nequaquam Dominum gloriæ crucifixissent*, ut dicitur <sup>6</sup>. Ergo pari ratione omni alia cognitione veritatis sunt privati.

5. Præterea, quamcumque veritatem aliquis scit, aut cognoscit eam naturaliter, sicut nos cognoscimus prima principia; aut accipiendo ab alio, sicut quæ scimus addiscendo; aut experientia longi temporis, sicut scimus inveniando. Sed dæmones non possunt cognoscere veritatem per suam naturam; quia ab eis divisi sunt boni angeli, sicut lux a tenebris; ut Augustinus dicit <sup>7</sup>. Omnis autem manifestatio fit per lumen, ut dicitur <sup>8</sup>. Similiter etiam neque per revelationem, neque addiscendo a bonis angelis; quia *non est conventio lucis ad tenebras*; ut dicitur <sup>9</sup>. Neque per experientiam longi temporis, quia experientia a sensu oritur. Ergo nulla in eis est cognitio veritatis.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit <sup>10</sup> quod "data sunt dæmonibus aliqua dona, quæ nequaquam mutata esse dicimus; sed sunt integra et splendidissima." Inter ista autem naturalia dona est cognitio veritatis. Ergo in eis est aliqua veritatis cognitio.

CONCLUSIO. — Cognitio naturalis in angelis peccantibus non est ab illis ablata, vel diminuta: gratuita vero speculativa quorundam secretorum Dei, est diminuta: gratuita vero, qua ferebantur in Dei amorem, est totaliter ablata.

Respondeo dicendum quod duplex est

(3) Sup. Gen. lib. IV, cap. 22. (4) Gen. I.

(5) Sup. Gen. ad litt. lib. V, cap. 19.

(6) I. Cor. II, 8.

(7) De civ. Dei, lib. XI, cap. 19 et 33.

(8) Ephes. V. (9) II. Cor. VI, 14.

(10) De div. nom. cap. 4.



cognitio veritatis: una quæ habetur per naturam; alia quæ habetur per gratiam. Et ista quæ habetur per gratiam, est duplex: una quæ est speculativa tantum, sicut cum alicui aliqua secreta divinorum revelantur; alia vero, quæ est affectiva, produciens amorem Dei. Et hæc proprie pertinet ad donum sapientiæ. Harum autem trium cognitionum prima in dæmonibus nec est ablata, nec diminuta. Consequitur enim ipsam naturam angeli, qui secundum suam naturam est quidam intellectus, vel mens. Propter simplicitatem autem suæ substantiæ a natura ejus aliquid subtrahi non potest; ut sic per subtractionem naturalium puniatur, sicut homo punitur per subtractionem manus aut pedis, aut alicujus hujusmodi. Et ideo dicit Dionysius <sup>1</sup> quod „dona naturalia in eis integra manent. „ Unde naturalis cognitio in eis non est diminuta <sup>2</sup>. Secunda autem cognitio, quæ est per gratiam, in speculatione consistens, non est eis totaliter ablata, sed diminuta <sup>3</sup>; quia de hujusmodi secretis divinis tantum revelatur eis, quantum oportet, vel mediantibus angelis, vel per aliqua temporalia divinæ virtutis effecta; ut dicit Augustinus <sup>4</sup>. Non autem sicut ipsis sanctis angelis quibus plura et clarius revelantur in ipso Verbo. Tertia vero cognitione sunt totaliter privati, sicut et charitate.

Ad *primum* ergo dicendum, quod felicitas consistit in applicatione ad id quod superius est. Substantiæ autem separatæ sunt ordine naturæ supra nos. Unde aliqualis ratio felicitatis esse potest homini, si cognoscat substantias separatas; licet perfecta ejus felicitas sit in cognoscendo primam substantiam, scilicet Deum. Sed substantiæ separatæ cognoscere substantiam separatam est connaturale, sicut et nobis cognoscere naturas sensibiles. Unde sicut in hoc non est felicitas hominis quod cognoscat naturas sensibiles, ita non est felicitas angelo in hoc quod cognoscat substantias separatas.

Ad *secundum* dicendum, quod illud

quod est manifestissimum in natura, est nobis occultum propter hoc quod excedit proportionem intellectus nostri, et non solum propter hoc quod intellectus noster accipit a phantasmatibus. Excedit autem divina substantia non solum proportionem intellectus humani, sed etiam intellectus angelici. Unde nec ipse angelus secundum suam naturam potest cognoscere Dei substantiam. Potest tamen altiore cognitionem de Deo habere per suam naturam quam homo, propter perfectionem sui intellectus. Et talis cognitio Dei remanet etiam in dæmonibus. Licet enim non habeant puritatem quæ est per gratiam, habent tamen puritatem naturæ, quæ sufficit ad cognitionem Dei, quæ eis competit ex natura.

Ad *tertium* dicendum, quod creatura tenebra est comparata excellentiæ divini luminis; et ideo cognitio creaturæ in propria natura, vespertina dicitur. Vespere enim est tenebris adjunctum; habet tamen aliquid de luce. Cum autem totaliter deficit lux, est nox. Sic igitur et cognitio rerum in propria natura, quando refertur ad laudem Creatoris, ut in bonis angelis, habet aliquid de luce divina et potest dici vespertina. Si autem non referatur in Deum, sicut in dæmonibus, non dicitur vespertina, sed nocturna. Unde et in Genesi legitur quod *tenebras*, quas Deus a luce separavit, vocavit *noctem*.

Ad *quartum* dicendum, quod mysterium regni Dei quod est impletum per Christum, omnes quidem angeli a principio aliquo modo cognoverunt, sed maxime ex quo beatificati sunt visione Verbi, quam dæmones nunquam habuerunt. Non tamen omnes angeli cognoverunt perfecte, neque æqualiter. Unde dæmones multo minus, Christo existente in mundo, perfecte mysterium incarnationis cognoverunt. Non enim innotuit eis, ut Augustinus dicit <sup>5</sup>: „Sicut angelis sanctis qui Verbi participata æternitate perfruuntur; sed sicut eis terrendis innotescendum fuit per quædam

(1) De div. nom. cap. 4.

(2) Attamen dæmones interdum Deo, vel angelis ejus quidpiam agentibus impediuntur, ne id cognoscant, quod alioquin possent naturaliter cognoscere. Sic enim impediti fuerunt ne partum B. Virginis agnoscerent, quod esset de Virgine incorrupta, ut ex S. Ignatio tradit Hieronymus.

(3) Cognitio illa quam hic docet B. Thomas esse per gratiam, non sic intelligenda est, quasi aliquo supernaturali lumine illustratur ad eam eliciendam; sed quia est de rebus naturalem cognoscendi vim superantibus, ita ut sit supernaturalis ex parte objecti.

(4) De civ. Dei, lib. ix, cap. 21.

(5) Ibid.

temporalia effecta. „ Si autem perfecte et per certitudinem cognovissent ipsum esse Filium Dei, et effectum passionis ejus, nunquam Dominum gloriæ crucifigi procurassent <sup>1</sup>.

Ad quintum dicendum, quod dæmones tribus modis cognoscunt veritatem aliquam. Uno modo, subtilitate suæ naturæ; quia, licet sint obtenebrati per privationem luminis gratiæ, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturæ. Secundo, per revelationem a sanctis angelis, cum quibus non conveniunt quidem per conformitatem voluntatis; conveniunt autem per similitudinem intellectualis naturæ, secundum quam possunt accipere quod ab illis manifestatur. Tertio modo, cognoscunt per experientiam longi temporis, non quasi a sensu accipientes; sed dum in rebus singularibus completur similitudo ejus speciei intelligibilis <sup>2</sup> quam sibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoscunt præsentia, quæ non præcognoverunt futura; ut supra de cognitione angelorum dictum est (quæst. LVII, art. 3).

**ART. II. — UTRUM VOLUNTAS DÆMONUM SIT OBSTINATA IN MALO <sup>3</sup>.**

De his etiam in Sent. II, dist. 7, quæst. 1, art. 2, et De verit. quæst. XXIV, art. 1 et 2, et De malo quæst. XVI, art. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas dæmonum non sit obstinata in malo. Libertas enim arbitrii ad naturam intellectualis naturæ pertinet, quæ manet in dæmonibus. Sed libertas arbitrii per se et prius ordinatur ad bonum quam ad malum. Ergo voluntas dæmonis non est ita obstinata in malo quin possit redire ad bonum.

2. Præterea, major est misericordia Dei, quæ est infinita, quam dæmonis malitia, quæ est finita. A malitia autem culpæ ad bonitatem justitiæ nullus redit nisi per Dei misericordiam. Ergo etiam dæmones a statu malitiæ possunt redire ad statum justitiæ.

3. Præterea, si dæmones habent voluntatem obstinatam in malo, maxime ha-

berent eam obstinatam in peccato quo peccaverunt. Sed illud peccatum in eis nunc non manet, scilicet superbia; quia nec motivum manet, scilicet excellentia. Ergo dæmon non est obstinatus in malitia.

4. Præterea, Gregorius dicit quod „ homo per alium reparari potuit, quia per alium cecidit. „ Sed dæmones inferiores per primum ceciderunt, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 8). Ergo eorum casus per alium reparari potest. Ergo non sunt in malitia obstinati.

5. Præterea, quicumque est in malitia obstinatus, nunquam bonum opus operatur. Sed dæmon aliqua bona opera facit. Confitetur enim veritatem, dicens Christo: *Scio qui sis, sanctus Dei* <sup>4</sup>. Dæmones etiam credunt et contremiscunt, ut dicitur <sup>5</sup>. Dionysius etiam dicit <sup>6</sup> quod „ bonum et optimum concupiscunt esse, vivere et intelligere. „ Ergo non sunt obstinati in malitia.

Sed contra est, quod dicitur in Psalm. LXXIII, 23: *Superbia corum qui te oderunt, ascendit semper*; quod de dæmonibus exponitur <sup>7</sup>. Ergo semper obstinati in malitia perseverant.

**CONCLUSIO. —** Quia hoc est angelis casus, quod hominibus mors, angeli boni divinæ justitiæ adhærentes, confirmati sunt in bono; angeli vero mali et dæmones, obstinati remanserunt in malo.

Respondeo dicendum quod Origenis <sup>8</sup> positio fuit, quod omnis voluntas creaturæ propter libertatem arbitrii potest flecti et in bonum et in malum, excepta anima Christi propter unionem Verbi. Sed hæc positio tollit veritatem beatitudinis a sanctis angelis et hominibus; quia stabilitas sempiterna est de ratione veræ beatitudinis, unde et vita æterna nominatur. Repugnat etiam auctoritati Scripturæ sacræ, quæ dæmones et homines malos in supplicium æternum mittendos, bonos autem in vitam æternam transferendos pronuntiat. Unde hæc positio est tanquam erronea reputanda; et tenendum est firmiter

(1) De ea responsione vid. sup. quæst. LVII, art. 5, et infra pars III, quæst. XLIV, art. 1.

(2) Id est, completam et perfectam representationem per actualement præsentiam objecti assequitur.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimis hæresim Origenis dicentis: Diabolum sive dæmones aliquando fore salvandos;

item libertinorum dicentium: Diabolo post judicium misericordia Dei præsto erit.

(4) Marc. I, 24.

(5) Jacob. II, 19.

(6) De div. nom. cap. 4.

(7) Confer ea quæ dicta sunt (Matth. XXV; II. Pet. II; Epist. Judæ et Apoc. XX): *Et diabolus missus est*, etc.

(8) Periarch. lib. I, cap. 6.



secundum fidem catholicam quod et voluntas bonorum angelorum confirmata est in bono, et voluntas dæmonum obstinata est in malo <sup>1</sup>. Causam autem hujus obstinationis debes accipere, non ex gravitate culpæ, sed ex conditione naturæ seu status. "Hoc enim est hominibus mors, quod angelis casus;," ut Damascenus dicit <sup>2</sup>. Manifestum est autem quod omnia mortalia peccata hominum, sive sint magna, sive sint parva, ante mortem sunt remissibilia; post mortem vero irremissibilia, et perpetuo manentia. Ad inquirendum ergo causam hujusmodi obstinationis, considerandum est quod vis appetitiva in omnibus proportionem apprehensivæ, a qua movetur, sicut mobile a motore. Appetitus enim sensitivus est boni particularis; voluntas vero boni universalis; ut supra dictum est (quæst. lxx, art. 4). Sicut etiam sensus apprehensivus est singularium, intellectus vero universalium. Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus; homo vero per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhæret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhærere; voluntas autem angeli adhæret fixe et immobiliter. Et ideo, si consideretur ante adhæSIONem, potest libere adhærere et huic, et opposito; in his scilicet quæ non naturaliter vult. Sed postquam jam adhæsit, immobiliter adhæret. Et ideo consuevit dici quod "liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum, et ante electionem, et post; liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post.," Sic igitur et boni angeli semel adhærentes justitiæ sunt in illa confirmati; mali vero peccantes sunt in peccato obsti-

nati. De obstinatione vero hominum damnatorum infra dicitur <sup>3</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod boni et mali angeli habent liberum arbitrium, sed secundum modum et conditionem suæ naturæ, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod misericordia Dei liberat a peccato pœnitentes. Illi vero qui pœnitentiæ capaces non sunt, immobiliter malo adhærent et per divinam misericordiam non liberantur.

Ad tertium dicendum, quod adhuc manet in diabolo peccatum quo primo peccavit, quantum ad appetitum; licet non quantum ad hoc quod credat se posse obtinere. Sicut si aliquis credat se posse facere homicidium, et velit facere, et postea adimatur ei potestas; nihilominus voluntas homicidii in eo manere potest, ut velit fecisse, vel velit facere, si posset.

Ad quartum dicendum, quod non est tota causa quare peccatum hominis sit remissibile, quia alio suggerente peccavit. Et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod actus dæmonis est duplex: quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens, et is proprie potest dici actus ejus. Et talis actus dæmonis semper est malus; quia etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen bene facit. Sicut dum veritatem dicit, ut decipiat; et dum non voluntarie credit et confitetur, sed rerum evidentiâ coactus. Alius autem actus dæmonis est naturalis; qui bonus esse potest, et attestatur bonitati naturæ. Et tamen tali bono actu abutitur ad malum.

#### ART. III. — UTRUM DOLOR SIT IN DÆMONIBUS <sup>4</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. 5, quæst. I, art. 2, et De verit. quæst. xxiv, art. 1, tum in corp. tum ad 2, et quæst. xxvi, art. 3 ad 5, et art. 8 tum in corp. tum ad 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dolor non sit in dæmonibus. Cum

(1) Quod fuit ita definitum ab Innocentio III in conc. general. Lateran.: *Credimus... quod Dei Filius Jesus Christus judicaturus est vivos et mortuos, redditurus singulis secundum opera sua, tam reprobis quam electis... illi cum diabolo pœnam perpetuam, isti cum Christo gloriam sempiternam.*

(2) De fid. orth. lib. II, cap. 4.

(3) Sicut proposuerat se dicturum, nisi mors um prævenisset. Sed ex 4 Sententiarum in supplemento adjicietur (quæst. xcvi, art. 2).

(4) Illud ex Scriptura patet: *Diabolus missus est in stagnum ignis et sulphuris in sæcula sæculorum.* Hanc doctrinam unanimiter tenent omnes sancti Patres. Origenes (Periarch. lib. II, c. 81), Ambrosius (Hexam. lib. VII, cap. 14), Theophylactus (in cap. IX Marc.) ab eis omnes dolores physicos removeant; Damascenus et Lactantius credunt eos igne magis subtili et spiritali, si id dicere fas est, quam ignis terrestris, torqueri; Augustinus et Gregorius Magnus hanc



anīm dolor et gaudium opponantur, non possunt esse simul in eodem. Sed in dæmonibus est gaudium. Dicit enim Augustinus contra manichæos 1: "Diabolus potestatem habet in eos qui Dei præcepta contemnunt, et de hac tam infelici potestate lætatur. „ Ergo in dæmonibus non est dolor.

2. Præterea, dolor est causa timoris. De his enim timemus, dum futura sunt, de quibus dolemus, dum præsentia sunt. Sed in dæmonibus non est timor; secundum illud 2: *Factus est ut nullum timeret*. Ergo in dæmonibus non est dolor.

3. Præterea, dolere de malo est bonum. Sed dæmones non possunt benefacere. Ergo non possunt dolere ad minus de malo culpæ; quod pertinet ad vermem conscientiæ.

Sed contra est, quod peccatum dæmonis est gravius quam peccatum hominis. Sed homo punitur dolore pro delectatione peccati; secundum illud 3: *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum*. Ergo multo magis diabolus, qui maxime se glorificavit, punitur doloris luctu.

CONCLUSIO. — Dolor non ut passio quædam, sed ut simplex voluntatis actus, in dæmonibus est; prout multa quæ sunt, esse non vellent; et quæ non sunt, esse vellent.

Respondeo dicendum quod timor, dolor, gaudium et hujusmodi, secundum quod sunt passionēs, in dæmonibus esse non possunt. Sic enim sunt proprie appetitus sensitivi, qui est virtus in organo corporali. Sed secundum quod nominant simplices actus voluntatis, sic possunt esse in dæmonibus. Et necesse est dicere quod in eis sit dolor, quia dolor secundum quod significat simplicem actum voluntatis nihil est aliud quam renisus voluntatis ad id quod est, vel non est. Patet autem quod dæmones multa vellent non esse, quæ sunt, et esse, quæ non sunt. Vellent

distinctionem non exprimunt, et de inferno angelis et hominibus communi loquuntur.

(1) De Gen. cont. man. lib. II, cap. 17.

(2) Job XII, 24. (3) Apoc. XVIII, 7.

(4) Hinc omnis dolor dæmonum non ad pœnam sensus pertinet. Beatus Thomas scribit ipse (De malo, quæst. II, art. 2 ad 8) pœnam eorum essentialē consistere in separatione a Deo et dolore exinde proveniente.

(5) In dæmonibus non est verum gaudium; nam si de damnatione hominum gaudent, attamen in eo voluntas eorum nunquam quietatur;

enim, cum sint invidi, damnari eos qui salvantur. Unde oportet dicere quod in eis sit dolor; et præcipue quia de ratione pœnæ est quod voluntati repugnet. Privantur etiam beatitudine, quam naturaliter appetunt; et in multis eorum iniqua voluntas cohibetur 4.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium et dolor de eodem sunt opposita, non autem de diversis. Unde nihil prohibet, unum simul dolere de uno, et gaudere de alio; et maxime secundum quod dolor et gaudium important simplices voluntatis actus: quia non solum in diversis, sed etiam in una et eadem re potest esse aliquid quod volumus, et aliquid quod nolumus 5.

Ad secundum dicendum, quod sicut in dæmonibus est dolor de præsentī, ita et timor de futuro. Quod autem dicitur: *Factus est ut nullum timeret*, intelligitur de timore Dei cohibente a peccato. Alibi namque scriptum est quod dæmones credunt et contremiscunt 6.

Ad tertium dicendum, quod dolere de malo culpæ propter se attestatur voluntatis bonitati, cui malum culpæ opponitur. Dolere autem de malo pœnæ, vel de malo culpæ propter pœnam, attestatur bonitati naturæ, cui malum pœnæ opponitur. Unde Augustinus dicit 7 quod "dolor amissi boni in supplicio, testis est naturæ bonæ. „ Dæmon ergo, cum perversæ sit voluntatis et obstinatæ, de malo culpæ non dolet.

#### ART. IV. — UTRUM AER ISTE

SIT LOCUS PŒNALIS DÆMONUM 8.

De his etiam Sent. IV, dist. 45, quæst. I, art. 3 tum in corp. tum ad 4, et dist. 47, quæst. I, art. 3, quæst. IV art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aer iste non sit locus pœnalis dæmonum. Dæmon enim est natura spiritalis. Natura autem spiritalis non afficitur loco. Ergo nullus locus est dæmonibus pœnalis.

2. Præterea, peccatum hominis non

tum quia neque multos, neque tam frequenter homines superant quam vellent, tum quia dolor de amissa beatitudine, et invidia de hominum salute, deque Dei gloria, non permittit voluntatem ipsorum quietari. (6) Jacob. II, 19.

(7) De civit. Dei, lib. XIX, cap. 13.

(8) Ex hoc articulo habes quomodo intelligenda sint hæc verba Apostoli quibus vocat diabolum (Ephes. II): *Principem potestatis aeris hujus*; et illa S. Petri: *Adversarius vester diabolus, tanquam leo rugiens circum quærens quem devoret* I. Pet. V).

est gravius quam peccatum dæmonis. Sed locus pœnalis hominis est infernus. Ergo multo magis dæmonis. Ergo non aer caliginosus.

3. Præterea, dæmones puniuntur pœna ignis. Sed in aere caliginoso non est ignis. Ergo aer caliginosus non est locus pœnæ dæmonum.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>1</sup> quod "aer caliginosus est quasi carcer dæmonibus, usque ad tempus iudicii <sup>2</sup>."

CONCLUSIO. — Angelis malis duplex pœnalis convenit locus; infernus pro ipsorum culpa, aer iste caliginosus usque ad diem iudicii ad bonorum exercitium.

Respondeo dicendum quod angeli secundum suam naturam medii sunt inter Deum et homines. Habet autem hoc divinæ providentiæ ratio, quod inferiorum bonum per superiora procuretur. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam. Uno modo directe; dum scilicet aliquis inducitur ad bonum, et retrahitur a malo; et hoc decenter fit per angelos bonos. Alio modo indirecte; dum scilicet aliquis exercetur, impugnatus per impugnationem contrarii. Et hanc procurationem boni humani conveniens fuit per malos angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent. Sic ergo dæmonibus duplex locus pœnalis debetur; unus quidem ratione suæ culpæ, et hic est infernus; alius autem ratione exercitationis humanæ, et sic debetur eis caliginosus aer. Procuratio autem salutis humanæ protenditur usque ad diem iudicii. Unde et usque tunc durat ministerium angelorum, et exercitatio dæmonum. Unde et usque tunc et boni angeli ad nos huc mittuntur, et dæmones in hoc aere caliginoso sunt ad nostrum exercitium; licet eorum aliqui etiam nunc in inferno sint ad torquendum eos quos ad malum induxerunt; sicut et aliqui boni angeli sunt cum animabus sanctis in cælo. Sed post diem iudicii omnes mali tam homines quam angeli in inferno erunt; boni vero in cælo.

(1) Sup. Genes. ad litt. lib. iii, cap. 10.

(2) Ita sentiunt Tertullianus (Apologet. cap. 22), Hieronymus (Comm. in Ep. ad Ephos. cap. 6), Chrysostomus Hom. xi in Ep. i ad Thessal.), Theodoretus (Orat. iii cont. Græcos), Fulgentius (De Trin. cap. 8).

(3) 11. Cor. v, 1.

(4) Nonnulli ex Patribus existimant supplicium dæmonum usque ad diem iudicii differri.

Ad *primum* ergo dicendum, quod locus non est pœnalis angelo, aut animæ, quasi efficiens alterando naturam, sed quasi efficiens voluntatem contristando: dum angelus vel anima apprehendit se esse in loco non convenienti suæ voluntati.

Ad *secundum* dicendum, quod anima secundum ordinem naturæ non præferatur alteri animæ, sicut dæmones ordine naturæ præferuntur hominibus. Unde non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod aliqui dixerunt, usque ad diem iudicii differri pœnam sensibilem, tam dæmonum quam animarum; et similiter beatitudinem Sanctorum differri usque ad diem iudicii: quod est erroneum, et repugnans Apostoli sententiæ, qui dicit <sup>3</sup>: *Si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, domum habemus in cælo*. Alii vero, licet hoc non concedant de animabus, concedunt tamen de dæmonibus <sup>4</sup>. Sed melius est dicendum quod idem iudicium sit de malis animabus et de malis angelis, sicut idem iudicium est de bonis animabus et de bonis angelis. Unde dicendum est quod sicut locus cælestis pertinet ad gloriam angelorum, tamen gloria eorum non minuitur, cum ad nos veniunt, quia considerant illum locum esse suum; eo modo quo dicimus honorem episcopi non minui, dum actu non sedet in cathedra. Similiter dicendum est quod, licet dæmones non actu alligentur gehennali igni, dum sunt in aere isto caliginoso; tamen ex hoc ipso quod sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum pœna non diminuitur. Unde dicitur in quadam glos. (Jacobi ord. super illud: *Inflammati a gehenna*) quod "portant secum ignem gehennæ quocumque vadant." Nec est contra hoc quod *rogaverunt Dominum, ut non mitteret eos in abyssum*, ut dicitur <sup>5</sup>, quia hoc petierunt, repudiantes sibi pœnam, si excluderentur a loco in quo possunt hominibus nocere. Unde <sup>6</sup> dicitur quod *deprecabantur eum ne expelleret eos extra regionem*.

Ita opinati sunt Irenæus (Cont. hæres. lib. v) et Justinus (apud Euseb. Hist. lib. iv, cap. 17), quia res tunc nondum erat satis explorata. Sed nunc aliter loquendum præsertim ex concilio Florentino quod definit animas eorum qui in peccato mortali decedunt, mox in infernum descendere ut disparibus pœnis crucientur.

(5) Luc. vii.

(6) Matth. viii.



# QUÆSTIO LXV.

## DE OPERE CREATIONIS CREATURÆ CORPORALIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem spiritualis creaturæ considerandum est de creatura corporali. In cuius productione tria opera Scriptura commemorat; scilicet opus creationis, cum dicitur: *In principio creavit Deus cælum et terram*, etc. Opus distinctionis, cum dicitur: *Divisit lucem a tenebris; et aquas quæ sunt supra firmamentum, ab aquis quæ sunt sub firmamento*. Et opus ornatus, cum dicitur: *Fiant luminaria in firmamento*, etc. Primo ergo considerandum est de opere creationis; secundo, de opere distinctionis; tertio, de opere ornatus. — Circa primum queruntur quatuor: 1. Utrum creatura corporalis sit a Deo. — 2. Utrum sit facta propter bonitatem Dei. — 3. Utrum sit facta a Deo mediantibus angelis. — 4. Utrum formæ corporum sint ab angelis, an immediate a Deo.

### ART. I. — UTRUM CREATURA CORPORALIS SIT A DEO <sup>1</sup>.

De his etiam in Sent. ii, dist. 37, quæst. i, art. 2, et Cont. gent. lib. ii, cap. 6 et 15, et lib. iii, c. 1, et De potent. quæst. iii, art. 5, et Opusc. x, de regimine principum, lib. iii, cap. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod creatura corporalis non sit a Deo. Dicitur enim <sup>2</sup>: *Didici quod omnia quæ fecit Deus, perseverant in æternum*. Sed corpora visibilia non perseverant in æternum. Dicitur enim <sup>3</sup>: *Quæ videntur, temporalia sunt; quæ autem non videntur, æterna*. Ergo Deus non fecit corpora visibilia.

2. Præterea <sup>4</sup> dicitur: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*. Sed creaturæ corporales sunt malæ. Experimur enim eas in multis noxiis; ut patet in multis serpentibus, in æstu solis, et hujusmodi. Ideo autem aliquid dicitur malum, quia nocet. Creaturæ igitur corporales non sunt a Deo.

3. Præterea, id quod est a Deo, non retrahit a Deo, sed ducit in ipsum. Sed creaturæ corporales retrahunt a Deo. Unde Apostolus dicit <sup>5</sup>: *Non contemplantibus nobis quæ videntur*. Ergo creaturæ corporales non sunt a Deo.

Sed contra est, quod dicitur <sup>6</sup>: *Qui fecit cælum et terram, mare, et omnia quæ in eis sunt* <sup>7</sup>.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim manichæorum dicentium corpus a malo principio factum, albigensium volentium omnia corpora a diabolo creata fuisse et catharorum qui eandem doctrinam asseruerunt.

(2) Eccle. iii, 14.

(3) II. Cor. iv, 18.

(4) Genes. i, 31.

(5) II. Cor. iv, 18.

CONCLUSIO. — Cum corporalia omnia conveniant in esse, necesse est ut omnia effective in esse a Deo dependant.

Respondeo dicendum quod quorundam hæreticorum positio est quod visibilia ista non sunt creata a bono Deo, sed a malo principio. Et ad argumentum sui erroris assumunt quod Apostolus dicit <sup>8</sup>: *Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium*. Hæc autem positio est omnino impossibilis. Si enim diversa in aliquo unantur, necesse est hujus unionis causam esse aliquam; non enim diversa secundum se uniuntur. Et inde est quod quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quod illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant, sicut diversa corpora calida habent calorem ab igne. Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus quantumcumque diversis. Necesse est ergo esse unum essendi principium, a quo esse habeant quæcumque sunt quocumque modo; sive sint invisibilia et spiritualia, sive sint visibilia et corporalia. Dicitur autem diabolus esse *Deus hujus sæculi*, non creatione; sed quia sæculariter viventes ei serviunt, eo modo loquendi quo Apostolus loquitur <sup>9</sup>: *Quorum Deus venter est*.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes creaturæ Dei secundum aliquid in æternum perseverant, ad minus secundum materiam; quia creaturæ nunquam in nihilum rediguntur, etiamsi sint corruptibiles. Sed quanto creaturæ magis appropinquant ad Deum, qui est immobilis, tanto magis sunt immobiles. Nam creaturæ corruptibiles in perpetuum manent secundum materiam; sed mutantur secundum formam substantialem. Creaturæ vero incorruptibiles permanent quidem secundum substantiam, sed sunt mutabiles secundum alia; puta secundum locum, ut corpora cælestia; vel secundum affectiones, ut creaturæ spirituales. Quod autem Apostolus dicit: *Quæ videntur, temporalia sunt*, etsi verum sit etiam quantum ad ipsas res in se con-

(6) Psal. cxiv, 6.

(7) Definitum est Deum esse auctorem omnium rerum corporalium a concilio Nicæno in suo symbolo; a concilio Lateranensi sub Innocentio III, a concilio Bracarenensi et a Leone summo pontifice (Ep. lxxi, cap. 8) qui priscillianistarum figmenta recensuit et profligavit.

(8) II. Cor. iv, 4.

(9) Ad Philip. iii, 19.



sideratas, secundum quod omnis creatura visibilis subjacet temporis, vel secundum suum esse, vel secundum suum motum; tamen Apostolus intendit loqui de visibilibus, secundum quod sunt hominis præmia. Nam præmia hominis, quæ sunt in istis rebus visibilibus, temporaliter transeunt. Quæ autem sunt in rebus invisibilibus, permanent in æternum. Unde et supra præmiserat: *Æternum gloriæ pondus operatur in nobis* <sup>1</sup>.

Ad secundum dicendum, quod creatura corporalis secundum suam naturam est bona; sed non est bonum universale, sed est quoddam bonum particulare et contractum; secundum quam particularitatem et contractionem sequitur in ea contrarietas, per quam unum contrariatur alteri; licet utrumque in se sit bonum. Quidam autem æstimantes res non ex earum natura, sed ex suo proprio commodo, quæcumque sibi nociva sunt, simpliciter mala arbitrantur, non considerantes quod id quod est uni nocivum, quantum ad aliquid, vel alteri, vel eidem quantum ad aliquid est proficuum. Quod nequaquam esset, si secundum se corpora essent mala et noxia.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ, quantum est de se, non retrahunt a Deo, sed in ipsum ducunt; quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, ut dicitur <sup>2</sup>. Sed quod advertant a Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur. Unde dicitur <sup>3</sup> quod *creaturæ factæ sunt in musculam pedibus insipientium*. Et hoc ipsum quod sic a Deo abducunt, attestatur quod sunt a Deo. Non enim abducunt insipientes a Deo, nisi alliciendo secundum aliquid boni in eis existens, quod habent a Deo.

**ART. II. — UTRUM CREATURA CORPORALIS SIT FACTA PROPTER DEI BONITATEM** <sup>4</sup>.

De his etiam supra quæst. xxv, art. 5, tum in corp. tum ad 2, et Opusc. II, c. 100 et 101.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod creatura corporalis non sit facta propter Dei bonitatem. Dicitur

enim <sup>5</sup>: *Creavit Deus ut essent omnia*. Ergo omnia sunt creata propter proprium esse, et non propter Dei bonitatem.

2. Præterea, bonum habet rationem finis. Ergo id quod est magis bonum in rebus, est finis minus boni. Creatura autem spiritualis comparatur ad corporalem, sicut majus bonum ad minus bonum. Ergo creatura corporalis est propter spirituales, et non propter Dei bonitatem.

3. Præterea, justitia non dat inæqualia nisi inæqualibus. Sed Deus est justus. Ergo ante omnem inæqualitatem a Deo creatam, est inæqualitas a Deo non creata. Sed inæqualitas a Deo non creata non potest esse nisi quæ est ex libero arbitrio. Ergo omnis inæqualitas sequitur ex diversis motibus liberi arbitrii. Creaturæ autem corporales sunt inæquales spiritualibus. Ergo creaturæ corporales sunt factæ propter aliquos motus liberi arbitrii, et non propter Dei bonitatem.

Sed contra est, quod dicitur <sup>6</sup>: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*.

**CONCLUSIO.** — Visibilia omnia et corporalia sunt effective a Deo producta; non in pœnam spiritualium substantiarum, sed ex ipsa Dei intentione propter divinam bonitatem representandam.

Respondeo dicendum quod Origenes posuit <sup>7</sup> quod creatura corporalis non est facta ex prima Dei intentione, sed ad pœnam creaturæ spiritualis peccantis. Posuit enim quod Deus a principio creaturas spirituales solas fecit, et omnes æquales: quarum, cum essent liberi arbitrii, quædam conversæ sunt in Deum, et secundum quantitatem conversionis sortitæ sunt majorem vel minorem gradum in sua simplicitate remanentes; quædam vero aversæ a Deo, alligatæ sunt corporibus diversis, secundum modum aversionis a Deo. Quæ quidem positio erronea est <sup>8</sup>. Primo quidem, quia contrariatur Scripturæ, quæ, narrata productione cujuslibet

(5) Sap. I, 14.

(6) Prov. xvi, 4.

(7) Periarch. lib. II, cap. 1 et 9.

(1) II. Cor. iv, 17. (2) Rom. I, 20. (3) Sap. xiv, 11.  
(4) Ex hoc articulo habes quomodo rejicias errorem Origenis et priscillianistarum dogmatizantium creaturam corporalem non esse factam ex prima Dei intentione ac per se, sed solum occasione desumpta ex creaturarum spiritualium peccato.

(8) Illa opinio fuit damnata a concilio Constantinopolit. VI, art. 2, et a concilio Bracarensi I his verbis: *Si quis animas humanas dicit prius in celesti habitatione peccasse, et propter hoc in corpora humana interjectas, sicut Priscillianus dixit, anathema sit.*

speciei creaturæ corporalis, subjungit<sup>1</sup>: *Vidit Deus quod hoc esset bonum*; quasi diceret quod unumquodque ideo factum est, quia bonum est ipsum esse. Secundum autem opinionem Origenis, creatura corporalis facta est, non quia bonum est eam esse, sed ut malum alterius puniretur. Secundo, quia sequeretur quod mundi corporalis dispositio, quæ nunc est, esset a casu. Si enim ideo corpus solis tale factum est ut congrueret alicui peccato spiritualis creaturæ puniendo, si plures creaturæ spirituales similiter peccassent, sicut illa propter cuius peccatum puniendum ponit solem creatum; sequeretur quod essent plures soles in mundo. Et idem esset de aliis. Hæc autem sunt omnino inconvenientia. — Unde, hac positione remota tanquam erronea, considerandum est quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum, sicut totum ex partibus. Si autem alicujus totius et partium ejus velimus finem assignare, inveniemus, primo quidem, quod singulæ partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum: secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem; sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor: tertio vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam; partes enim sunt quasi materia totius. Ulterius autem, totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi unaquæque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, creaturæ ignobiliores sunt propter nobiliores; sicut creaturæ quæ sunt infra hominem, sunt propter hominem. Singulæ autem creaturæ sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem, totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum, sicut in finem; inquantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repræsentatur ad gloriam Dei. Quamvis creaturæ rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione co-

gnoscendo et amando. Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in hoc ipso quod creatura aliqua habet esse, repræsentat divinum esse, et bonitatem ejus. Et ideo per hoc quod Deus creavit omnia ut essent, non excluditur quin creaverit omnia propter suam bonitatem.

Ad *secundum* dicendum, quod finis proximus non excludit finem ultimum. Unde per hoc quod creatura corporalis facta est quodammodo propter spiritua-lem, non removetur quin sit facta propter Dei bonitatem.

Ad *tertium* dicendum, quod æqualitas justitiæ locum habet in retribuendo. Justum enim est quod æqualibus æqualia retribuantur. Non autem habet locum in prima rerum institutione<sup>2</sup>. Sicut enim artifex ejusdem generis lapides in diversis partibus ædificii ponit absque injustitia, non propter aliquam diversitatem in lapidibus præcedentem, sed attendens ad perfectionem totius ædificii, quæ non esset, nisi lapides diversimode in ædificio collocarentur; sic et Deus a principio, ut esset perfectio in universo, diversas et inæquales creaturas instituit secundum suam sapientiam absque injustitia, nulla tamen præsupposita meritorum diversitate.

**ART. III. — UTRUM CREATURA CORPORALIS SIT PRODUCTA A DEO MEDIANTE ANGELIS<sup>3</sup>.**

De his etiam in Sent. II, dist. I, quæst. I, art. 4, et Opusc. XV, cc. 9 et 20.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod creatura corporalis sit producta a Deo mediante angelis. Sicut enim res gubernantur per divinam sapientiam, ita omnia sunt per Dei sapientiam facta; secundum illud<sup>4</sup>: *Omnia in sapientia fecisti*. Sed ordinare est sapientis, ut dicitur in princ. Metaph.<sup>5</sup> Unde in gubernatione rerum inferiora per superiora reguntur quodam ordine, ut Augustinus dicit<sup>6</sup>. Ergo et in rerum productione talis ordo fuit, quod creatura corporalis, tanquam inferior, per spiri-

nem interimas hæresim archonticorum dicentium archangelos mundum creasse; item quorundam philosophorum qui existimant quod angeli sunt creatores corporum, Deus vero animarum. (4) Psal. CIII, 24. (5) Lib. I, cap. 2.

(6) De Trin. lib. III, cap. 4.

(1) Gen. I.

(2) Nisi justitia large accipiatur; nam in eo sensu D. Thomas dicit ipse (Cont. gent. lib. II, cap. 28) quod potest dici in creatione rerum justitia, inquantum divinam concedet bonitatem.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per ratio-



tualet, tanquam superiorem, est producta.

2. Præterea, diversitas effectuum demonstrat diversitatem causarum: quia idem semper facit idem. Si ergo omnes creaturæ tam spirituales quam corporales sunt immediate a Deo productæ, nulla esset inter creaturas diversitas, nec una magis distaret a Deo quam alia. Quod patet esse falsum; cum propter longe distare a Deo dicat Philosophus <sup>1</sup> quædam corruptibilia esse.

3. Præterea, ad producendum effectum finitum non requiritur virtus infinita. Sed omne corpus finitum est. Ergo per finitam virtutem spiritualis creaturæ produci potuit, et productum fuit; quia in talibus non differt esse et posse; præsertim quia nulla dignitas competens alicui secundum suam naturam ei denegatur, nisi forte ob culpam suam.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>2</sup>: *In principio creavit Deus cælum et terram*: per quæ creatura corporalis intelligitur. Ergo creatura corporalis est immediate a Deo producta <sup>3</sup>.

**CONCLUSIO.** — Creaturæ corporales sunt effective et immediate a Deo productæ, et non media aliqua angelorum operatione.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt <sup>4</sup> gradatim res a Deo processisse: ita scilicet quod ab eo immediate processit prima creatura, et illa produxit aliam; et sic inde usque ad creaturam corpoream. Sed hæc positio est impossibilis: quia prima corporalis creaturæ productio est per creationem, per quam etiam ipsa materia producitur. Imperfectum enim est prius quam perfectum in fieri. Impossibile est autem aliquid creari nisi a solo Deo <sup>5</sup>. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit in causando. Semper autem id quod substernitur in rebus, invenitur communius quam id quod informat et restringit ipsum; sicut esse quam vivere, et vivere quam intelligere, et materia quam forma. Quanto ergo ali-

quid est magis substratum tanto a superiori causa directe procedit. Id ergo quod est primo substratum in omnibus, proprie pertinet ad causalitatem supremæ causæ. Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non præsupposito in re producta aliquo quod causatur a superiori causa. Creatio autem est productio alicujus rei secundum suam totam substantiam, nullo præsupposito quod sit vel increatum, vel ab aliquo creatum. Unde relinquitur quod nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa. Et ideo, ut Moyses ostenderet corpora omnia immediate a Deo creata, dixit: *In principio creavit Deus cælum et terram*.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in productione rerum est aliquis ordo, non quidem ut una creatura creetur ab alia, hoc enim impossibile est; sed ita quod ex divina sapientia diversi gradus in creaturis constituentur.

Ad *secundum* dicendum, quod ipse Deus unus absque suæ simplicitatis detrimento diversorum cognoscitivus est, ut supra ostensum est (quæst. xiv, art. 2, et quæst. xv, art. 1). Et ideo, etiam est, secundum diversa cognita, diversorum productorum causa per suam sapientiam; sicut et artifex apprehendendo diversas formas producit diversa artificata.

Ad *tertium* dicendum, quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi; quia unum et idem aliter fit a majori, et a minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest <sup>6</sup>.

#### ART. IV. — UTRUM FORMÆ CORPORUM SINT AB ANGELIS <sup>7</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 36, quæst. II, art. 1, et Sent. II, dist. 1, qu. 1, art. 4, et dist. 18, qu. II, art. 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 24 et 69, et Opusc. XXXIV, cap. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod formæ corporum sint ab angelis.

Basilidos, carpocratini, cerinthiani et gnostici. (5) Impium est et hæreticum, ait Damascenus (De orth. fid. lib. I, cap. 3), dicere a iquam creaturam creasse.

(6) Ut et plenius ex professo jam probatum est supra, quæst. XLV, art. 5.

(7) Per formam corporum substantialem intelligitur id per quod omnia in certa specie

(1) De gener. et corrupt. lib. II, text. 59.

(2) Genes. I, 1.

(3) Hoc definitum est a concilio Lateranensi his verbis: *Deus est unum universorum principium, qui simul omnipotenti sua virtute simul utramque condidit creaturam, angelicam videlicet et mundanam.*

(4) Tum hæretici, tum pagani vel infideles philosophi. Ex hæreticis Simon Magus, Saturninus.



Dicit enim Boetius <sup>1</sup> quod " a formis quæ sunt sine materia, veniunt formæ quæ sunt in materia. " Formæ autem quæ sunt sine materia sunt substantiæ spirituales; formæ autem quæ sunt in materia, sunt formæ corporum. Ergo formæ corporum sunt a spiritualibus substantiis.

2. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad id quod est per essentiam. Sed spirituales substantiæ per suam essentiam sunt formæ; creaturæ autem corporales participant formas. Ergo formæ corporalium rerum sunt a spiritualibus substantiis derivatæ.

3. Præterea, spirituales substantiæ magis habent virtutem causandi quam corpora cælestia. Sed corpora cælestia causant formas in istis inferioribus. Unde dicuntur esse generationis et corruptionis causa. Ergo multo magis a spiritualibus substantiis formæ quæ sunt in materia, derivantur.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>2</sup> quod " non est putandum, angelis ad nutum servire hanc corporalem materiam, sed potius Deo. " Illi autem ad nutum dicitur servire corporalis materia a quo speciem recipit. Non ergo formæ corporales sunt ab angelis, sed a Deo.

CONCLUSIO. — Cum formæ sensibiles et corporales sint, ex quibus composita sunt et fiunt, non producuntur a formis separatis, nisi ut motoribus ad formas; et a Deo ut prima causa, et a compositis agentibus corporalibus, ut propinquis agentibus educentibus illas de materiæ potentia.

Respondeo dicendum quod opinio fuit quorundam quod omnes formæ corporales derivantur a substantiis spiritualibus, quas angelos dicimus. Et hoc quidem dupliciter aliqui posuerunt. Plato enim posuit formas quæ sunt in materia corporali, derivare a formis sine materia subsistentibus, per modum participationis cujusdam. Ponebat enim hominem quemdam immaterialiter subsistentem, et similiter equum, et sic de

aliis, ex quibus constituuntur hæc singularia sensibilia, secundum quod in materia corporali remanet quædam impressio ab illis formis separatis, per modum assimilationis cujusdam, quam participationem vocabat. Et secundum ordinem formarum ponebant platonici ordinem substantiarum separatarum; puta quod una substantia separata est quæ est equus, quæ est causa omnium equorum; supra quam est quædam vita separata, quam dicebant per se vitam, et causam omnis vitæ; et ulterius quamdam, quam nominabant ipsum esse, et causam omnis esse. — Avicenna vero et quidam alii non posuerunt formas rerum corporalium in materia per se subsistere, sed solum in intellectu. A formis ergo in intellectu creaturarum spiritualium existentibus, quas quidem intelligentias, nos autem angelos dicimus, dicebant procedere omnes formas quæ sunt in materia corporali, sicut a formis quæ sunt in mente artificis, procedunt formæ artificiorum. Et in idem videtur redire quod quidam moderni hæretici ponunt, dicentes quidem Deum creatorem omnium, sed materiam corporalem a diabolo formatam, et per varias species distinctam. — Omnes autem hæ opiniones ex una radice processisse videntur: quærebant enim causam formarum, ac si ipsæ formæ fierent secundum seipsas <sup>3</sup>. Sed, sicut probat Aristoteles <sup>4</sup>, id quod proprie fit, est compositum. Formæ autem corruptibilium rerum habent ut aliquando sint, aliquando non sint, absque hoc quod ipsæ generentur, aut corrumpantur, sed compositis generatis, aut corruptis; quia etiam formæ non habent esse, sed composita habent esse per eas. Sic enim alicui competit fieri, sicut et esse. Et ideo cum simile fiat a suo simili, non est quærenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis, sed aliquod compositum; secundum quod hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formæ corporales causantur, non quasi influxæ ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta

(1) De Trin. lib. I.

(2) De Trin. lib. III, cap. 8.

(3) Juxta mentem peripateticorum, forma proprie non habet esse, sed est id per quod compositum habet esse; et ideo non est proprie id quod fit, sed solum id quod aliquid fit.

(4) Metaph. lib. VII, text. 26, 27 et 28.

entis simpliciter constituuntur. Hinc lignum potest esse materia communis ex qua fiunt omnes statuæ; figura vero ab artifice inducta quamlibet statuam in certa repræsentatione constituens erit forma, ita ut idem lignum dum habet figuram Cæsaris, sit statuæ Cæsaris; dum habet figuram equi, sit statuæ equi.

de potentia in actum <sup>1</sup> ab aliquo agente composito. Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur a substantia spirituali creata, ut Augustinus dicit <sup>2</sup>, sequitur ulterius quod etiam formæ corporales a substantiis spiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas. Ulterius autem reducuntur in Deum, sicut in primam causam, etiam species angelici intellectus, quæ sunt quædam seminales rationes corporalium formarum. In prima autem corporalis creaturæ productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum <sup>3</sup>. Et ideo formæ corporales, quas in prima productione corpora habuerunt sunt immediate a Deo productæ, cui soli ad nutum obedit materia tanquam propriæ causæ. Unde ad hoc significandum Moyses singulis operibus præmittit: *Dixit Deus, Fiat hoc, vel illud*; in quo significatur formatio rerum per Verbum Dei facta a quo secundum Augustinum <sup>4</sup> est "omnis forma, et compago, et concordia partium."

Ad primum ergo dicendum, quod Boetius intelligit per formas quæ sunt sine materia, rationes rerum quæ sunt in mente divina; sicut etiam Apostolus dicit <sup>5</sup>: *Fide credimus aptata esse sæcula Verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent*. Si autem per formas quæ sunt sine materia, intelligit angelos, dicendum est quod ab eis veniunt formæ quæ sunt in materia non per influxum, sed per motum.

Ad secundum dicendum, quod formæ participatæ in materia reducuntur non ad formas aliquas per se subsistentes rationis ejusdem, ut platonici posuerunt, sed ad formas intelligibiles, vel intellectus angelici, a quibus per motum procedunt; vel ulterius ad rationes intellectus divini, a quibus etiam formarum semina sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi possint.

Ad tertium dicendum, quod corpora cælestia causant formas in istis inferioribus, non influendo, sed movendo.

(1) Educi de potentia materiæ, ait ipse divus Thomas, est aliquid fieri actu, quod prius erat in potentia. Hinc ad educationem formarum corruptibilium tria requiruntur: 1. ut materia præsupponatur; 2. ut contineat in sua potentia formam producendam; 3. ut concurrat ad ipsum fieri formæ, ita ut agens non producat eam, nisi dependenter a materia concurrente per mo-

## QUESTIO LXVI.

### DE ORDINE CREATIONIS

#### AD DISTINCTIONEM,

#### IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de opere distinctionis. Et primo considerandum est de ordine creationis ad distinctionem; secundo, de ipsa distinctione secundum se. — Circa primum quærentur quatuor: 1. Utrum informitas materiæ creatæ præcesserit tempore formationem ipsius. — 2. Utrum sit una materia omnium corporalium. — 3. Utrum cælum empyreum sit concreatum materiæ informi. — 4. Utrum tempus sit eidem concreatum.

#### ART. I. — UTRUM INFORMITAS MATERIÆ TEMPORE PRÆCESSERIT FORMATIONEM IPSIUS <sup>6</sup>.

De his etiam infra qu. LXVI, art. 1, et qu. LXXIII, art. 2, et De potent. quæst. IV, art. 1 et 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius. Dicitur enim <sup>7</sup>: *Terra erat inanis et vacua*; sive *invisibilis et incomposita*, secundum aliam litteram (70 interpr.): per quod designatur informitas materiæ, ut Augustinus dicit <sup>8</sup>. Ergo materia fuit aliquando informis, antequam formaretur.

2. Præterea, natura in sua operatione Dei operationem imitatur; sicut causa secunda imitatur causam primam. Sed in operatione naturæ informitas tempore præcedit formationem. Ergo et in operatione Dei.

3. Præterea, materia potior est accidente; quia materia est pars substantiæ. Sed Deus potest facere quod accidens sit sine subjecto; ut patet in sacramento altaris. Ergo potuit facere quod materia esset sine forma.

Sed contra. Imperfectio effectus attestatur imperfectioni agentis. Sed Deus est agens perfectissimum; unde de eo dicitur <sup>9</sup>: *Dei perfecta sunt opera*. Ergo

dum subjecti præsuppositi ad actionem agentis formam producentis.

(2) De Trin. lib. III, cap. 4 et 5.

(3) Formæ calorum et elementorum in prima rerum creatione non sunt eductæ de potentia materiæ, sed simul cum materia creatæ. Illa conclusio, ait Goudin, communis est inter thomistas et eam sequuntur plures extranei.

(4) Tract. I in Jo. et sup. Gen. ad litt. lib. I, c. 4.

(5) Hebr. XI, 3.

(6) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem intelligas duplici sensu et utroque catholico primum capitulum Genesis circa formationem materiæ et informatem circa prius, et posterius de illis duabus. (7) Genes. I, 2.

(8) Conf. lib. XII, cap. 12, et sup. Gen. ad litt. lib. II, cap. 11. (9) Deut. XXXI, 4.



opus ab eo creatum nunquam fuit informe.

2. Præterea, creaturæ corporalis formatio facta fuit per opus distinctionis. Distinctioni autem opponitur confusio, sicut et formationi informitas. Si ergo informitas præcessit tempore formationem materiæ, sequitur a principio fuisse confusionem corporalis creaturæ, quam antiqui vocaverunt chaos <sup>1</sup>.

CONCLUSIO. — Informitas materiæ non præcessit duratione ejus formationem aut distinctionem, sed natura; præcessit autem informitas materiæ ejus formationem, id est, pulchritudinem et ornatum.

Respondeo dicendum quod circa hoc sunt diversæ opiniones Sanctorum. Augustinus euim vult <sup>2</sup> quod informitas materiæ corporalis non præcesserit tempore formationem ipsius, sed solum origine, vel ordine naturæ. Alii vero, ut Basilius <sup>3</sup>, Ambrosius <sup>4</sup> et Chrysostomus <sup>5</sup>, volunt quod informitas materiæ tempore præcesserit formationem. Et quamvis hæc opiniones videantur esse contrariæ, tamen parum ab invicem differunt: aliter enim accipit informitatem materiæ Augustinus quam alii. Augustinus enim accipit informitatem materiæ pro carentia omnis formæ; et sic impossibile est dicere quod informitas materiæ tempore præcesserit vel formationem ipsius, vel distinctionem. Et de formatione quidem manifestum est. Si enim materia informis præcessit duratione, hæc erat jam in actu; hoc enim creatio importat. Creationis enim terminus est ens actu; ipsum autem quod est actus, est forma. Dicere igitur materiam præcedere sine forma, est dicere ens actu sine actu; quod implicat contradictionem. Nec etiam potest dici quod habuit aliquam formam communem, et postmodum supervenerunt ei formæ diversæ quibus sit distincta. Quia hoc esset idem cum opinione antiquorum naturalium, qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus in actu; puta ignem, aerem, aut aquam, aut aliquod medium. Ex quo sequebatur quod fieri non esset

nisi alterari; quia cum illa forma præcedens daret esse actu in genere substantiæ et faceret esse hoc aliquid, sequebatur quod supervenieus forma non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu hoc, quod est proprium formæ accidentalis <sup>6</sup>. Et sic sequentes formæ essent accidentia, secundum quæ non attenditur generatio, sed alteratio. Unde oportet dicere, quod materia prima neque fuit creata omnino sine forma, neque sub forma una communi, sed sub formis distinctis. Et ita, si informitas materiæ referatur ad conditionem primæ materiæ, quæ secundum se non habet aliquam formam, informitas materiæ non præcessit tempore formationem seu distinctionem ipsius, ut Augustinus dicit <sup>7</sup>, sed origine, seu natura tantum; eo modo quo potentia est prior actu et pars toto. Alii vero Sancti accipiunt informitatem, non secundum quod excludit omnem formam, sed secundum quod excludit istam formositatem et decorem, qui nunc apparet in corporea creatura. Et secundum hoc dicunt quod informitas materiæ corporalis duratione præcessit formationem ejusdem. Et sic, secundum hoc, quantum ad aliquid cum eis Augustinus concordat, et quantum ad aliquid discordat, ut infra patebit (quæst. LXIX, art. 1). Et quantum ex littera Genesis accipi potest, triplex formositas deerat, propter quod dicebatur creatura corporalis informis. Deerat enim a toto corpore diaphano, quod dicitur cælum, pulchritudo lucis; unde dicitur quod *tenebræ erant super faciem abyssi*. Deerat autem terræ duplex pulchritudo. Una, quam habet ex hoc quod est aquis discooperta, et quantum ad hoc dicitur quod terra erat *inanis* sive *invisibilis*; quia corporali aspectui patere non poterat propter aquas undique eam cooperientes. Alia vero quam habet ex hoc quod est ornata herbis et plantis. Et ideo dicitur quod erat *vacua* seu *incomposita*, id est, non ornata, secundum aliam litteram (70 interp.). Et sic, cum præmisisset duas naturas creatas, scilicet cælum et terram, informitatem cæli expressit per hoc quod dixit: *Tenebræ erant*

(1) Ex græco *χάος* quod a confusione sic dictum est propter totius mundi molem initio confusam. Inde Ovidius 1 Metamorph.: *Unus erat toto naturæ vultus in orbe, Quem dicere chaos, rudis indigestaque moles*.

(2) Sup. Gen. I. 1, c. 15. (3) Hom. II sup. Hexam.

(4) Hex. lib. I, cap. 8. (5) Hom. II in Gen.

(6) Nam forma accidentalis definitur illa quæ supervenit rei jam in suo esse substantiali constitutæ, ipsique tribuit aliquid esse secundarium, ut fortitudo et velocitas sunt equi formæ accidentales.

(7) Ubi sup.



*super faciem abyssi*, secundum quod sub cælo etiam aer includitur; informitatem vero terræ, per hoc quod dixit: *Terra erat inanis et vacua*.

Ad primum ergo dicendum, quod terra aliter accipitur in loco isto ab Augustino et ab aliis Sanctis. Augustinus enim vult <sup>1</sup> quod nomine terræ et aquæ significetur in hoc loco ipsa materia prima; non enim poterat Moyses rudi populo primam materiam exprimere, nisi sub similitudine rerum eis notarum. Unde et sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantum aquam, vel tantum terram, ne videatur secundum rei veritatem materia prima esse vel terra, vel aqua. Habet tamen similitudinem cum terra, inquantum subsidet formis; et cum aqua, inquantum est apta formari diversis formis. Secundum hoc ergo dicitur *terra inanis et vacua, sive invisibilis et incomposita*; quia materia per formam cognoscitur. Unde in se considerata dicitur *invisibilis* vel *inanis*, et ejus potentia per formam repletur; unde et Plato <sup>2</sup> materiam dicit esse locum. Alii vero Sancti per terram intelligunt ipsum elementum terræ <sup>3</sup>, quæ qualiter secundum eos erat informis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod natura producit effectum in actu de ente in potentia; et ideo oportet ut in ejus operatione potentia tempore præcedat actum, et informitas formationem. Sed Deus producit ens actu ex nihilo. Et ideo statim potest producere rem perfectam, secundum magnitudinem suæ virtutis.

Ad tertium dicendum, quod accidens, cum sit forma, est actus quidam; materia autem secundum id quod est, est ens in potentia. Unde magis repugnat materiæ esse in actu sine forma quam accidenti sine subjecto.

Ad primum vero quod objicitur in contrarium, dicendum est quod si, secundum alios Sanctos, informitas tempore præcessit formationem materiæ, non fuit hoc ex impotentia Dei, sed ex ejus sapientia, ut ordo servaretur in rerum conditione, dum ex imperfecto ad perfectum adducerentur.

(1) Uhi sup. (2) Citatur in Timæo ab Arist. Phys. lib. iv, text. 15.

(3) Nomine terræ ipsum terræ elementum intelligunt, ita tamen ut sub eo tanquam maxime sensibili vel reliqua tria elementa comprehendantur, (4) In Tim. cap. 26.

Ad secundum dicendum, quod quidam antiquorum naturalium posuerunt confusionem excludentem omnem distinctionem, præter hoc quod Anaxagoras posuit solum intellectum distinctum et immixtum. Sed ante opus distinctionis Scriptura sacra ponit multiplicem distinctionem. Primo quidem, cæli et terræ; in quo ostenditur etiam distinctio secundum materiam; ut infra patebit (quæst. lxxix, art. 1). Et hoc, cum dicit: *In principio Deus creavit cælum et terram*, etc. Secundo, per distinctionem elementorum quantum ad formas suas; per hoc quod nominat terram et aquam: aerem autem et ignem non nominat; quia non est ita manifestum rudibus, quibus Moyses loquebatur, hujusmodi esse corpora, sicut manifestum est de terra et aqua. Quamvis Plato <sup>4</sup> aerem intellexerit significari per hoc quod dicitur, *Spiritus Domini*, quia etiam aer *spiritus* dicitur; ignem vero intellexerit significari per cælum, quod igneæ naturæ esse dixit; ut Augustinus refert <sup>5</sup>. Sed Rabbi Moyses in aliis cum Platone concordans, dicit <sup>6</sup> ignem significari per tenebras; quia, ut dicit, in propria sphæra ignis non lucet. Sed magis videtur esse conveniens quod prius dictum est, quod *spiritus Domini* in Scriptura non nisi pro Spiritu sancto consuevit poni; qui *aquis superferri* dicitur, non corporaliter, sed sicut voluntas artificis superfertur materiæ quam vult formare <sup>7</sup>. Tertia distinctio significatur secundum situm; quia terra erat sub aquis, quibus invisibilis reddebatur: aer vero, qui est subjectum tenebrarum, significatur fuisse super aquas; per hoc quod dicitur: *Tenebræ erant super faciem abyssi*. Quid autem distinguendum remaneret, ex sequentibus apparebit (quæst. lxxi).

#### ART. II. — UTRUM UNA SIT MATERIA INFORMIS OMNIUM CORPORALIUM <sup>8</sup>.

De his etiam in Sent. ii, dist. 12, art. 1, et Cont. gent. lib. ii, cap. 16, § 8, et Opusc. iii, cap. 34, et Opusc. xv, cap. 7, et Opusc. xlii, cc. 14 et 15, et De cælo, lib. i, lect. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videatur quod una sit materia informis o-

(5) De civit. Dei, lib. viii, cap. 11.

(6) Lib. ii Perplexorum, cap. 30.

(7) Ita sentiunt Augustinus (De Gen. contra manich. lib. i, cap. 5, et De Gen. ad litt. lib. i, cap. 7); Basilius (hom. ii in Hexam.); Ambrosius (lib. in Hexam. cap. 8).

(8) B. Thomas in hoc articulo docet non unam

mnium corporalium. Dicit enim Augustinus <sup>1</sup>: " Duo reperio quæ fecisti: unum quod erat formatum, alterum quod erat informe. „ Et hoc dicit esse terram invisibilem et incompositam, per quam dicit significari materiam rerum corporalium. Ergo una est materia omnium corporalium.

2. Præterea, Philosophus dicit <sup>2</sup> quod " illa quæ sunt unum in genere, sunt unum in materia. „ Sed omnia corporalia conveniunt in genere corporis. Ergo omnium corporalium est una materia.

3. Præterea, diversus actus fit in diversa potentia, et unus in una. Sed omnium corporum est una forma; scilicet corporeitas. Ergo omnium corporalium est materia una.

4. Præterea, materia in se considerata, est solum in potentia. Sed distinctio est per formas. Ergo materia in se considerata, est una tantum omnium corporalium.

Sed *contra*. Quæcumque conveniunt in materia, sunt transmutabilia ad invicem, et agunt, et patiuntur ab invicem; ut dicitur <sup>3</sup>. Sed corpora cælestia et inferiora non sic se habent ad invicem. Ergo eorum materia non est una.

CONCLUSIO. — Non est una omnium corporum corruptibilem et incorruptibilem materia, nisi secundum analogiam.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt diversæ opiniones philosophorum. Plato enim et omnes philosophi ante Aristotelem posuerunt omnia corpora esse de natura quatuor elementorum. Unde cum quatuor elementa communicent in una materia, ut mutua generatio et corruptio in eis ostendit, per consequens sequebatur quod omnium corporum sit materia una. Quod autem quædam corpora sint incorruptibilia, Plato adscribebat non conditioni materiæ, sed voluntati artificis, scilicet Dei, quem introducit corporibus cælestibus dicentem: " Natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia; quia voluntas mea major est nexu vestro. „ Hanc autem positionem Aristoteles <sup>4</sup> reprobatur per motus naturales corporum. Cum enim corpus cæleste

habeat naturalem motum diversum a naturali motu elementorum, sequitur quod ejus natura sit alia a natura quatuor elementorum. Et sicut motus circularis, qui est proprius corporis cælestis, caret contrarietate; motus autem elementorum sunt invicem contrarii, ut qui est sursum, ei qui est deorsum; ita corpus cæleste est absque contrarietate; corpora vero elementaria sunt cum contrarietate. Et quia corruptio et generatio sunt ex contrariis, sequitur quod secundum suam naturam corpus cæleste sit incorruptibile, elementa vero sint corruptibilia. — Sed non obstante hac differentia corruptibilitatis et incorruptibilitatis naturalis, Avicenna posuit unam materiam omnium corporum, attendens ad unitatem formæ corporalis. Sed si forma corporeitatis esset una forma per se, cui supervenirent aliæ formæ, quibus corpora distinguuntur, haberet necessitatem quod dicitur; quia illa forma immutabiliter materiæ inhæreret, et quantum ad illam esset omne corpus incorruptibile; sed corruptio accideret per remotionem sequentium formarum; quæ non esset corruptio simpliciter, sed secundum quid, quia privationi substerneretur aliquod ens actu; sicut etiam accidebat antiquis naturalibus qui ponebant subjectum corporum aliquod ens actu; puta ignem, aut aerem, aut aliquid hujusmodi. — Supposito autem quod nulla forma quæ sit in corpore corruptibili, remaneat ut substrata generationi et corruptioni, sequitur de necessitate quod non sit eadem materia corporum corruptibilem et incorruptibilem. Materia enim, secundum id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quod materia secundum se considerata sit in potentia ad formam omnium illorum, quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu, nisi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas. Nec hoc excluditur, si una illarum formarum sit perfectior, et continens in se virtutes alias; quia potentia, quantum est de se, indifferenter se habet ad perfectum et imperfectum. Unde, sicut quando est sub forma imperfecta, est in potentia ad formam perfectam

(1) Confess. lib. xii, cap. 12. (2) Metaph. lib. v text. 10. (3) De generatione, lib. i, text. 50 (4) De cælo, lib. i, text. 5.

esse materiam omnium corporalium atque adeo materiam cæli non esse ejusdem speciei vel rationis quam materia elementorum aliorumque corporum inferiorum.



ita e converso. Sic ergo materia, secundum quod est sub forma incorruptibilis corporis, erit adhuc in potentia ad formam corruptibilis corporis. Et cum non habeat eam in actu, erit simul sub forma et privatione; quia carentia formæ in eo quod est in potentia ad formam, est privatio. Hæc autem dispositio est corruptibilis. Impossibile ergo est quod corporis corruptibilis et incorruptibilis per naturam, sit una materia. — Nec tamen dicendum est, ut Averroes fingit <sup>1</sup> quod ipsum corpus cæleste sit materia cæli, ens in potentia ad *ubi*, et non ad *esse*, et forma ejus sit substantia separata quæ unitur ei ut motor; quia impossibile est ponere aliquod ens actu, quin vel ipsum totum sit actus et forma, vel habeat actum seu formam. Remota ergo per intellectum substantia separata, quæ ponitur motor, si corpus cæleste non est habens formam (quod est componi ex forma et subjecto formæ), sequitur quod sit totum forma et actus. Omne autem tale est intellectum in actu; quod de corpore cælesti dici non potest, cum sit sensibile. Relinquitur ergo quod materia corporis cælestis, secundum se considerata, non est in potentia nisi ad formam quam habet. Nec refert ad propositum, quæcumque sit illa, sive anima, sive aliquid aliud. Unde illa forma sic perficit illam materiam, quod nullo modo in ea remanet potentia ad *esse*, sed ad *ubi* tantum <sup>2</sup>, ut Aristoteles dicit <sup>3</sup>. Et sic non est eadem materia corporis cælestis et elementorum, nisi secundum analogiam, secundum quod conveniunt in ratione potentie.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus sequitur in hoc opinionem Platouis, non ponentis quintam essentiam <sup>4</sup>. Vel dicendum quod materia informis est una unitate ordinis, sicut omnia corpora sunt unum in ordine creaturæ corporeæ.

Ad *secundum* dicendum, quod si genus consideretur physice, corruptibilia et incorruptibilia non sunt in eodem ge-

nere, propter diversum modum <sup>5</sup> potentie in eis, ut dicitur <sup>6</sup>. Secundum autem logicam considerationem est unum genus omnium corporum, propter unam rationem corporeitatis.

Ad *tertium* dicendum, quod forma corporeitatis non est una in omnibus corporibus, cum non sit alia a formis quibus corpora distinguuntur; ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quod cum potentia dicatur ad actum, ens in potentia est diversum ex hoc ipso quod ordinatur ad diversum actum; sicut visus ad colorem, et auditus ad sonum. Unde ex hoc ipso materia cælestis corporis est alia a materia elementi, quia non est in potentia ad formam elementi.

### ART. III. — UTRUM

CÆLUM EMPYREUM SIT CONCREATUM  
MATERIÆ INFORMI <sup>7</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. 12, art. 5.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod cælum empyreum non sit concreatum materiæ informi. Cælum enim empyreum, si est aliquid, oportet quod sit corpus sensibile. Omne autem corpus sensibile est mobile. Cælum autem empyreum non est mobile, quia motus ejus deprehenderetur per motum alicujus corporis apparentis; quod minime apparet. Non ergo cælum empyreum est aliquid materiæ informi concreatum.

2. Præterea, Augustinus dicit <sup>8</sup> "quod inferiora corpora per superiora quodam ordine reguntur. Si ergo cælum empyreum est quoddam supremum corpus, oportet quod habeat aliquam influentiam in hæc inferiora corpora. Sed hoc non videtur, præsertim si ponatur immobile; cum nullum corpus moveat nisi motum. Non est ergo cælum empyreum materiæ informi concreatum.

3. Si dicatur quod cælum empyrenum est locus contemplationis, non ordinatum ad naturales effectus: contra, Augustinus dicit <sup>9</sup> quod nos, "secundum quod mente aliquod æternum capimus,

qua constant ab elementis, sed non differunt genere logico, cum omnes ejusmodi substantiæ contineantur sub genere substantiæ.

(6) Metaph. lib. x, text. 26.

(7) Materia informis illa est quæ decorem et ornatum suum nondum habet et cælum empyreum, id est, igneum, non ab ardore, sed a splendore sic dicitur.

(8) De Trinit. lib. III, c. 4.

(9) Ibid. lib. IV, c. 20.

(1) Lib. de substantia orbis, cap. 2.

(2) Corpora cælestia sunt variabilia quoad loca, sed non quoad existentiam.

(3) De cælo, lib. I, text. 20.

(4) Seu essentiam quamdam a natura quatuor elementorum separatam vel ea puriorem. Unde factum est ut quod ex re qualibet subtilius, purius, defecatiùs elicitur, dici *quinta essentia* soleat.

(5) Differunt genere physico seu materia ex



non in hoc mundo sumus. „ Ex quo patet quod contemplatio mentem supra corporalia elevat. Non ergo contemplationi locus corporeus deputatur.

4. Præterea, inter corpora cælestia invenitur aliquod corpus, partim diaphanum, et partim lucidum; scilicet cælum sidereum. Invenitur etiam aliquod cælum totum diaphanum, quod aliqui nominant cælum aqueum vel crystallinum. Si ergo est aliud superius cælum, oportet quod sit totum lucidum. Sed hoc esse non potest; quia sic continue aer illuminaretur, nec unquam nox esset. Non ergo cælum empyreum materiæ informi est concreatum.

Sed *contra* est, quod Strabus dicit <sup>1</sup>, quod cum dicitur, *In principio creavit Deus cælum et terram*, „ cælum dicit non visibile firmamentum, sed empyreum; id est, ignem. „

CONCLUSIO. — Conveniens fuit in principio mundi corpus totaliter lucidum fuisse creatum, ubi inchoaretur beatorum gloria secundum corpus, quod cælum empyreum est appellatum.

Respondeo dicendum quod cælum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritates Strabi et Bedæ, et iterum per auctoritatem Basilii <sup>2</sup>. In cujus positione quantum ad aliquid conveniunt, scilicet quantum ad hoc quod sit locus beatorum. Dicit enim Strabus, et etiam Beda <sup>3</sup>, quod „ statim factum, angelis est repletum. „ Basiliius etiam dicit <sup>4</sup>: „ Sicut damnati in tenebras ultimas abiguntur, ita remuneratio pro dignis operibus restauratur in ea luce quæ est extra mundum, et ibi quietis domicilium sortientur. „ Differunt tamen quantum ad rationem ponendi. Nam Strabus et Beda ponunt cælum empyreum ea ratione, quia firmamentum, per quod cælum empyreum intelligunt, non in principio, sed secunda die dicitur factum. Basiliius vero ea ratione ponit, ne videatur simpliciter Deus opus suum a tenebris inchoasse; quod manichæi calumniantur, Deum Veteris Testamenti Deum tenebrarum nominantes. Hæ autem rationes non sunt multum cogentes. Nam quæstio de firmamento, quod legitur

factum in secunda die, aliter solvitur ab Augustino et aliter ab aliis Sanctis. Quæstio autem de tenebris solvitur, secundum Augustinum <sup>5</sup>, per hoc quod infirmitas, quæ per tenebras significatur, non præcessit duratione formationem, sed origine. Secundum alios vero, cum tenebræ nou sint creatura aliqua, sed privatio lucis; divinæ sapientiæ attestatur, ut ea quæ produxit ex nihilo, primo in statu imperfectionis institueret, et postmodum ea perduceret ad perfectum. — Potest autem convenientior ratio sumi ex ipsa conditione gloriæ. Expectatur enim in futura remuneratione duplex gloria, scilicet spiritualis, et corporalis; non solum in corporibus humanis glorificandis, sed etiam in toto mundo innovando. Inchoata est autem spiritualis gloria ab ipso mundi principio, in beatitudine angelorum, quorum æqualitas sanctis promittitur. Unde conveniens fuit ut etiam a principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore, quod etiam a principio fuerit absque servitute corruptionis, et mutabilitatis, et totaliter lucidum; sicut tota creatura corporalis expectatur post resurrectionem futura. Et ideo illud cælum dicitur empyreum, id est, igneum, non ab ardore, sed a splendore. — Sciendum est autem quod Augustinus <sup>6</sup> dicit, quod Porphyrius discernebat a dæmonibus angelos, ut aerea loca esse dæmonum, ætherea vero vel empyrea diceret angelorum. Sed Porphyrius, tanquam platonius, cælum istud sidereum igneum esse existimabat; et ideo empyreum nominabat, vel æthereum, secundum quod nomen ætheris sumitur ab inflammatione, et non secundum quod sumitur a velocitate motus, ut Aristoteles dicit <sup>7</sup>. Quod pro tanto dictum sit, ne aliquis opinetur Augustinum cælum empyreum posuisse, sicut nunc ponitur a modernis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod corpora sensibilia sunt mobilia secundum ipsum statum mundi; quia per motum creaturæ corporalis procuratur elementorum multiplicatio. Sed in ultima consummatione gloriæ cessabit corporum vocatur empyreum, quodque a cæteris cælis distinctum supponitur.

(3) Loc. cit. (4) Hom. II in Hexam.

(5) Sup. Gen. ad litt. l. I, c. 15, et l. VII, c. 27

(6) De civit. Dei, lib. X, cap. 9 et 27.

(7) De cælo, lib. I, text. 22.

(1) Gloss. ord. ex Beda.  
(2) Sed post eos hoc unanimiter admiserunt theologi. De fide est existere cælum in quod animæ sanctorum recipiuntur post mortem, ut patet ex Symbolis et Scriptura sacra, sed non est dogma catholicum esse illud cælum quod

motus. Et talem oportuit esse a principio dispositionem cæli empyrei.

Ad *secundum* dicendum, quod satis probabile est quod cælum empyreum secundum quosdam, cum sit ordinatum ad statum gloriæ, non habet influentiam in inferiora corpora quæ sunt sub alio ordine, utpote ordinata ad naturalem rerum cursum. Probabilius tamen videtur dicendum quod sicut supremi angeli, qui assistunt, habent influentiam super medios et ultimos qui mittuntur, quamvis ipsi non mittantur, secundum Dionysium<sup>1</sup>; ita cælum empyreum habet influentiam super corpora quæ moventur, licet ipsum non moveatur. Et propter hoc potest dici quod influit in primum cælum quod movetur, non aliquid transiens et adveniens per motum, sed aliquid fixum et stabile, puta virtutem continendi et causandi, vel aliquid huiusmodi ad dignitatem pertinens<sup>2</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod locus corporeus deputatur contemplationi, non propter necessitatem, sed propter congruitatem, ut exterior claritas interiori conveniat. Unde Basilius dicit<sup>3</sup> quod "ministrator spiritus non poterat degere in tenebris, sed in luce et lætitia degendi sibi habitum possidebat."

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut Basilius dicit in Hexamer.<sup>4</sup>, "constat factum esse cælum rotunditate conclusum, habens corpus spissum, et adeo validum, ut possit ea quæ extrinsecus habentur, ab interioribus separare. Ob hoc necessario post se regionem relictam carentem luce constituit; utpote fulgore, qui superradiabat, excluso." — Sed quia corpus firmamenti, etsi sit solidum, est tamen diaphanum, quod lumen non impedit (ut patet per hoc quod lumen stellarum videmus non obstantibus mediis cælis), potest aliter dici quod habet lucem cælum empyreum non condensatam ut radios emittat, sicut corpus solis, sed magis subtile. Vel habet claritatem gloriæ, quæ non est conformis cum claritate naturali<sup>5</sup>.

(1) De cæl. hier. cap. 8.

(2) Sic tacite revocat S. Thomas quod ea de re in Sentent. II, dist. 2, quæst. II, art. 3, assertive dixerat, non posse poni rationabiliter cælum empyreum influentiam habere super corpora, cum et ipsum ponatur immobile, nec influere possit sine motu.

(3) Homil. II in Exam. (4) Ubi sup.

(5) Refert ea de re varias opiniones Sylvius,

#### ART. IV — UTRUM TEMPUS

SIT CONCREATUM MATERIÆ INFORMI<sup>6</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. XII, qu. I, art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tempus non sit concretum materiæ informi. Dicit enim Augustinus<sup>7</sup> ad Deum loquens: "Duo reperio quæ fecisti carentia temporibus, scilicet materiam primam corporalem, et naturam angelicam." Non ergo tempus est concretum materiæ informi.

2. Præterea, tempus dividitur per diem et noctem. Sed a principio nec nox, nec dies erat; sed postmodum, cum divisit Deus lucem a tenebris. Ergo a principio non erat tempus.

3. Præterea, tempus est numerus motus firmamenti, quod legitur factum secundo die. Ergo a principio non erat tempus.

4. Præterea, motus est prior tempore. Magis igitur debebat numerari inter primo creata quam tempus.

5. Præterea, sicut tempus est mensura extrinseca, ita et locus. Non ergo magis debet computari inter primo creata tempus quam locus.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit<sup>8</sup> quod "spiritualis et corporalis creatura est creata in principio temporis."

CONCLUSIO. — In prima mundi origine fuit tempus informi materiæ concretum.

Respondeo dicendum quod communiter dicitur, quatuor esse primo creata; scilicet naturam angelicam, cælum empyreum, materiam corporalem informem, et tempus. Sed attendendum est quod hoc dictum non procedit secundum Augustini opinionem. Augustinus enim<sup>9</sup> ponit duo primo creata, scilicet naturam angelicam, et materiam corporalem, nulla mentione facta de cælo empyreo. Hæc autem duo, scilicet natura angelica et materia informis, præcedunt formationem non duratione, sed natura. Et sicut natura præcedunt formationem, ita etiam et motum, et tempus. Unde tempus non potest eis connumerari. Pro-

jure animadvertendo omnia illa esse valde incerta.

(6) In hoc articulo docet D. Thomas quatuor coæva esse aut quatuor quæ simul ab initio creata, scilicet naturam angelicam, cælum empyreum, materiam corporalem informem et tempus. (7) Confess. lib. XII, cap. 12.

(8) Super Gen. ad litt. lib. I, cap. 3.

(9) Confess. lib. XII, cap. 12.



cedit autem prædicta enumeratio secundum opinionem aliorum Sanctorum, ponentium quod informitas materiæ duratione præcessit formationem. Et tunc pro illa duratione necesse est ponere tempus aliquod. Aliter enim mensura durationis accipi non posset.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus hoc dicit ea ratione qua natura angelica et materia informis præcedunt origine seu natura tempus.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut secundum alios Sanctos materia erat quodammodo informis, et postea fuit formata; ita tempus quodammodo fuit informe, et postmodum formatum et distinctum per diem et noctem.

Ad *tertium* dicendum, quod si motus firmamenti non statim a principio incept, tunc tempus quod præcessit, non erat numerus motus firmamenti, sed cujuscunque primi motus. Accidit enim tempori quod sit numerus motus firmamenti, inquantum hic motus est primus motuum <sup>1</sup>. Si autem esset alius motus primus, illius motus mensura esset tempus; quia omnia mensurantur primo sui generis. Oportet autem dicere statim a principio fuisse aliquem motum, ad minus secundum successionem conceptionum et affectionum in mente angelica. Motum autem non est intelligere sine tempore; cum nihil aliud sit tempus, "quam numerus prioris et posterioris in motu."

Ad *quartum* dicendum, quod inter primo creata computantur ea quæ habent generalem habitudinem ad res. Et ideo computari debuit tempus, quod habet rationem communis mensuræ; non autem motus, qui comparatur solum ad subjectum mobile.

Ad *quintum* dicendum, quod locus intelligitur in cælo empyreo, omnia continente. Et quia locus est de permanentibus, concreat est totus simul. Tempus autem, quod est non permanens, concreat est in suo principio; sicut etiam modo nihil est accipere in actu de tempore, nisi *nunc* <sup>2</sup>.

(1) Intelligendo per firmamentum non cælum illud in quo dicuntur esse positæ stellæ, sed illud cælum quod sideribus omnibus excelsius, *primum mobile* nuncupatur.

(2) Nunc temporis est instans indivisibile quo constat tempus. Juxta thomistas nihil de tempore est per se et rigore præsens, nisi instans indivisibile, quod *nunc* vocant.

## QUÆSTIO LXVII.

### DE OPERE DISTINCTIONIS

#### SECUNDUM SE,

#### IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de opere distinctionis secundum se. Et primo de opere primæ diei; secundo, de opere secundæ diei; tertio, de opere tertiæ diei. — Circa primum quærentur quatuor. 1. Utrum lux proprie in spiritualibus dici possit. — 2. Utrum lux corporalis sit corpus — 3. Utrum sit qualitas. — 4. Utrum conveniens fuit prima die fieri lucem.

#### ART. I. — UTRUM LUX

##### PROPRIE IN SPIRITUALIBUS DICATUR <sup>3</sup>.

De his etiam Sent. II, dist. 13, art. 2, et quodl. 6 in fin. et in Joan. I, lect. 8 in principio.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lux proprie in spiritualibus dicatur. Dicit enim Augustinus <sup>4</sup> quod "in spiritualibus melior et certior lux est." Et, quod Christus non sic dicitur lux, quomodo lapis; sed illud proprie, hoc figurative.

2. Præterea, Dionysius <sup>5</sup> ponit lumen inter nomina intelligibilia Dei. Nomina autem intelligibilia proprie dicuntur in spiritualibus. Ergo lux proprie dicitur in spiritualibus <sup>6</sup>.

3. Præterea, Apostolus dicit <sup>7</sup>: *Omne quod manifestatur, lumen est*. Sed manifestatio magis proprie est in spiritualibus quam in corporalibus. Ergo et lux.

Sed *contra* est, quod Ambrosius <sup>8</sup> ponit splendorem inter ea quæ de Deo metaphorice dicuntur <sup>9</sup>.

CONCLUSIO. — Lumen, quoad usum, assumitur ad significandum quodcumque manifestationem et cognitionem facit. Quoad primam vero ejus impositionem, ut scilicet importat manifestationem in sensu visus, non nisi metaphorice in spiritualibus assumitur.

Respondeo dicendum quod de aliquo nomine dupliciter convenit loqui: uno modo, secundum primam ejus impositionem; alio modo secundum usum nomi-

(3) Docet D. Thomas nomen lucis, si secundum primam nominis impositionem accipiat, dici metaphorice de spiritualibus; si vero accipiat secundum communem usum loquendi, proprie dici tam de spiritualibus quam de corporalibus

(4) Sup. Gen. ad litt. lib. IV, cap. 28.

(5) De div. nom. cap. 4.

(6) Augustinus et Dionysius hic citati intelligendi sunt secundum posteriorem sensum, et sic lux de Deo ipso proprie dicitur.

(7) Ephes. V, 13.

(8) De fide, lib. II

(9) Ambrosius hic loquitur de splendore secundum primam nominis impositionem.



nis. Sicut patet in nomine *visionis*, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus, sed propter dignitatem et certitudinem hujus sensus, extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum. Dicimus enim, *vide* quomodo sapit, vel quomodo redolet, vel quomodo est calidum. Et ulterius etiam ad cognitionem intellectus, secundum illud <sup>1</sup>: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primo quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus. Postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. Si ergo accipiat nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphorice <sup>2</sup> in spiritualibus dicitur, ut Ambrosius dicit <sup>3</sup>. Si autem accipiat secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

#### ART. II. — UTRUM LUX SIT CORPUS <sup>4</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. 2, quæst. II, art. 3 ad 4, et dist. 30, quæst. II, art. 1, et De cælo lect. 10, et De anima lib. II, lect. 14.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lux sit corpus. Dicit enim Augustinus <sup>5</sup> quod "lux in corporibus primum tenet locum. Ergo lux est corpus.

2. Præterea, Philosophus dicit <sup>6</sup> quod "lumen est species ignis. Sed ignis est corpus. Ergo lumen est corpus.

3. Præterea, ferri, intersecari, et reflecti est proprie corporum. Hæc autem omnia attribuantur lumini vel radio. Coniunguntur etiam diversi radii, et separantur; ut Dionysius dicit <sup>7</sup>; quod etiam videtur non nisi corporibus convenire posse. Ergo lumen est corpus.

Sed *contra*. Duo corpora non possunt simul esse in eodem loco. Sed lumen est simul cum aere. Ergo lumen non est corpus.

(1) Matth. v, 8.

(2) Vox illa in eo sensu intelligitur proprie ut aliquid corporale significans, et corporalia de spiritualibus non dicuntur nisi metaphorice.

(3) Loc. cit.

(4) Mens D. Thomæ in hoc articulo non fuit negare lucem esse accidens quoddam corpus, sed tantum esse corpus proprie dictum; quod rerum physicarum scientiæ hodie adver-

CONCLUSIO. — Cnm illuminatio fiat in instanti, et in omnem partem, lumen ipsum non est corpus.

Respondeo dicendum quod impossibile est lumen esse corpus; quod quidem apparet tripliciter. Primo quidem ex parte loci. Nam locus cujuslibet corporis est alius a loco alterius corporis; nec est possibile secundum naturam duo corpora esse simul in eodem loco, qualicumque corpora sint; quia contiguum requirit distinctionem in situ. Secundo, apparet idem ex ratione motus. Si enim lumen esset corpus, illuminatio esset motus localis corporalis. Nullus autem motus localis corporis potest esse in instanti; quia omne quod movetur localiter, necesse est quod prius perveniat ad medium magnitudinis, quam ad extremum. Illuminatio autem fit in instanti. Nec potest dici quod fiat in tempore imperceptibili; quia in parvo spatio posset tempus latere; in magno autem spatio (puta ab Oriente in Occidentem) tempus latere non posset. Statim enim cum sol est in puncto horizontis, illuminatur totum hemisphærium usque ad punctum oppositum <sup>8</sup>. Est etiam aliud considerandum ex parte motus; quia omne corpus habet motum naturalem determinatum. Motus autem illuminationis est ad omnem partem, nec magis secundum circulum quam secundum rectitudinem <sup>9</sup>. Unde manifestum est quod illuminatio non est motus localis alicujus corporis. Tertio, apparet idem ex parte generationis et corruptionis. Si enim lumen esset corpus, quando aer obtenebrescit per absentiam luminis, sequeretur quod corpus luminis corrumpereetur, et quod materia ejus acciperet aliam formam; quod non apparet, nisi aliquis dicat etiam tenebras esse corpus. Nec etiam apparet ex qua materia tantum corpus, quod replet medium hemisphærium, quotidie generetur. Ridiculus est etiam dicere quod ad solam absentiam luminis tantum corpus corrumpatur. Si quis etiam dicat quod non corrumpitur, satur. Omnes enim physici lumen esse corpus fluidum et imponderabile existimant.

(5) De lib. arbit. lib. III, cap. 5.

(6) Top. lib. v, cap. 2. (7) De div. nom. cap. 2.

(8) Motus luminis non fit in instanti, ut opinatur auctor, sed a sole ad terram in intervallo 8' 13" pervenit.

(9) Motus luminis est semper secundum rectitudinem; illud, ut axioma, ab omnibus scientiæ peritis admittitur.

sed simul cum sole accedit et circumfertur, quid dici poterit de hoc quod ad interpositionem alicujus corporis circa candelam tota domus obscuratur? Nec videtur quod lumen congregetur circa candelam; quia non apparet ibi major claritas post, quam ante. Quia ergo omnia hæc non solum rationi, sed sensui etiam repugnant, dicendum est quod impossibile est lumen esse corpus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus accipit lucem pro corpore lucido in actu; scilicet pro igne, quod inter quatuor elementa nobilissimum est.

Ad *secundum* dicendum quod Aristoteles lumen nominat ignem in propria materia; sicut ignis in materia aerea dicitur flamma, et in materia terrea dicitur carbo. Non tamen est multum curandum de eis exemplis quæ Aristoteles inducit in libris logicalibus; quia inducit ea ut probabilia secundum opinionem aliorum.

Ad *tertium* dicendum, quod omnia illa attribuuntur lumini metaphorice, sicut etiam possent attribui calori. Quia enim motus localis est naturaliter primus motuum, ut probatur <sup>1</sup>, utimur nominibus pertinentibus ad motum localem, in alteratione et in omnibus motibus. Sicut etiam nomen distantiae derivatum est a loco ad omnia contraria; ut dicitur <sup>2</sup>.

### ART. III. — UTRUM LUX SIT QUALITAS.

De his etiam in Sent. II, dist. I, art. 3 et 4, et De spiritualibus creaturis, art. 8 ad 12, et De anima lib. II, lect. 14, et Opusc. IV, quæst. VII, et De celo lib. II, lect. 10.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod lux non sit qualitas. Omnis enim qualitas permanet in subjecto, etiam postquam agens discesserit; sicut calor in aqua postquam removetur ab igne. Sed lumen non remanet in aere, recedente luminari. Ergo lumen non est qualitas.

2. Præterea, omnis qualitas sensibilis habet contrarium; sicut calido contrariatur frigidum, et albo nigrum. Sed luminari nihil est contrarium. Tenebra enim est privatio luminis. Ergo lumen non est qualitas sensibilis.

3. Præterea, causa est potior effectu. Sed lux cælestium corporum causat formas substantiales in istis inferioribus. Dat etiam esse spirituale coloribus; quia facit eos visibiles actu. Ergo lux non

est aliqua qualitas sensibilis, sed magis substantialis forma, aut spiritualis.

Sed *contra* est, quod Damascenus dicit <sup>3</sup> quod lux est quædam qualitas.

CONCLUSIO. — Cum lumen non sit substantia, neque intentio, necesse est esse quamdam activam qualitatem consequentem per se corpus lucens.

Respondeo dicendum quod, quidam dixerunt quod lumen in aere non habet esse naturale, sicut color in pariete; sed esse intentionale, sicut similitudo coloris in aere. Sed hoc non potest esse <sup>4</sup>, propter duo. Primo quidem, quia lumen denominat aerem. Fit enim aer luminosus in actu. Color vero non denominat ipsum; non enim dicitur aer coloratus. Secundo, quia lumen habet effectum in natura, quia per radios solis calefiunt corpora: intentiones autem non causant transmutationes naturales. Alii vero dixerunt quod lux est forma substantialis solis. Sed hoc etiam apparet impossibile propter duo. Primo quidem, quia nulla forma substantialis est per se sensibilis; quia *quod quid est*, est objectum intellectus, ut dicitur <sup>5</sup>. Lux autem est secundum se visibilis. Secundo, quia impossibile est ut id quod est forma substantialis in uno, sit forma accidentalis in alio; quia formæ substantiali per se convenit constituere in specie; unde semper et in omnibus adest ei. Lux autem non est forma substantialis aeris; alioquin, ea recedente, corrumpereetur. Unde non potest esse forma substantialis solis. — Dicendum est ergo quod sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis; ita lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis, vel cujuscumque alterius corporis a se lucentis, si aliquod aliud tale est. Cujus signum est, quod radii diversarum stellarum habent diversos effectus, secundum diversas naturas corporum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, cum qualitas consequatur formam substantialem, diversimode se habet subjectum ad receptionem qualitatis, sicut se habet ad receptionem formæ. Cum enim materia perfecte recipit formam, firmiter stabilitur etiam qualitas consequens formam; sicut si aqua convertatur in i-

(1) Phys. lib. VIII, text. 55. (2) Metaph. lib. X, text. 13. (3) De fid. orth. lib. I, cap. 9.

(4) Quando enim videmus parietem album vel nigrum, idcirco aer intermedius non est albus aut niger. (5) De anima, lib. III, text. 26.



gnem. Cum vero forma substantialis recipitur imperfecte secundum inchoationem quamdam, qualitas consequens manet quidem aliquādiu, sed non semper; sicut patet in aqua calefacta, quæ redit ad suam naturam. Sed illuminatio non fit per aliquam transmutationem materiæ ad susceptionem formæ substantialis, ut fiat quasi inchoatio aliqua formæ. Et ideo lumen non remanet nisi ad præsentiam agentis.

Ad *secundum* dicendum, quod accedit luci quod non habeat contrarium, inquantum est qualitas naturalis primi corporis alterantis, quod est a contrarietate elongatum <sup>1</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut calor agit ad formam ignis <sup>2</sup>, quasi instrumentaliter, in virtute formæ substantialis; ita lumen agit quasi instrumentaliter, in virtute corporum cælestium, ad producendas formas substantiales; et ad hoc quod faciat colores visibiles actu, inquantum est qualitas primi corporis sensibilis.

#### ART. IV. — UTRUM CONVENIENTER LUCIS PRODUCTIO

##### IN PRIMA DIE PONATUR <sup>3</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. 13, art. 4,  
et ad Gal. IV, lect. 6 in fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter lucis productio in prima die ponatur. Est enim lux qualitas quædam, ut dictum est (art. præc.). Qualitas autem cum sit accidens, non habet rationem primi, sed magis rationem postremi. Non ergo prima die debet poni productio lucis.

2. Præterea, per lucem distinguitur nox a die. Hoc autem fit per solem, qui ponitur factus die quarta. Ergo non debuit poni productio lucis prima die.

3. Præterea, nox et dies fit per circularem motum corporis lucidi. Sed circularis motus est proprius firmamenti, quod legitur factum die secunda. Ergo non debuit poni in prima die productio lucis distinguens noctem et diem.

4. Præterea, si dicatur quod intelligitur de luce spirituali. Contra: lux, quæ

legitur facta prima die, facit distinctionem a tenebris. Sed non erant in principio spirituales tenebræ: quia etiam demones fuerunt a principio boni, ut supra dictum est (quæst. LXIII, art. 5). Non ergo prima die debuit poni productio lucis.

Sed *contra*. Id sine quo non potest esse dies, oportuit fieri in prima die. Sed sine luce non potest esse dies. Ergo oportuit lucem fieri prima die.

CONCLUSIO. — Decuit divinæ sapientiæ ordinem ut primo die lux fieret.

Respondeo dicendum quod de productione lucis est duplex opinio. Augustinus enim <sup>4</sup> videtur dicere quod non fuerit conveniens Moysen prætermisisse spiritualis creaturæ productionem. Et ideo dicit quod cum dicitur: *In principio creavit Deus cælum et terram*, per cælum intelligitur spiritualis natura adhuc informis; per terram autem intelligitur materia informis corporalis creaturæ. Et quia natura spiritualis dignior est quam corporalis, fuit prius formanda. Formatio igitur spiritualis naturæ significatur in productione lucis, ut intelligatur de luce spirituali. Formatio enim naturæ spiritualis est per hoc quod illuminatur ut adhæreat Verbo Dei. — Aliis autem videtur quod sit prætermissa a Moyse productio spiritualis creaturæ: sed hujus rationem diversimode assignant. Basilius enim <sup>5</sup> dicit quod Moyses principium narrationis suæ fecit a principio, quod ad tempus pertinet sensibilibus rerum; sed spiritualis natura, id est angelica, prætermittitur, quia fuit ante creata. Chrysostomus autem <sup>6</sup> assignat aliam rationem; quia Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia potest capere, quem etiam ab idololatria revocare volebat. Assumpsissent autem idololatriæ occasionem, si propositæ fuissent eis aliquæ substantiæ supra omnes corporeas creaturas. Eas enim reputassent deos; cum etiam proni essent ad hoc quod solem, et lunam, et stellas colerent tamquam deos; quod eis inhibetur <sup>7</sup>. Præmissa autem fuerat circa creaturam

(1) Qualitates sensibiles corporum quæ sunt susceptiva contrarietatum habent contrarium, sed non ita de qualitatibus corporis, quod est ab omni contrarietate elongatum.

(2) Causa est potior effectu, si agitur de causa principali; sed lumen est causa instrumentalis sive ad formas substantiales producendas, sive ad faciendos colores visibiles actu; causa vero

principalis est ipsum corpus cæleste luminosum.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte dici (Gen. 1, 3 et 5): *Dixitque Deus: fiat lux, et facta est lux... divisit lucem a tenebris, et factum est vespere et mane dies unus.*

(4) De civ. Dei, lib. XI, cap. 2 et 33.

(5) Hom. I in Hexameron.

(6) Hom. II in Genesim. (7) Deut. IV.



corporalem multiplex infirmitas. Una quidem in hoc quod dicebatur: *Terra erat inanis et vacua*; alia vero in hoc quod dicebatur: *Tenebræ erant super faciem abyssi*. Necessarium autem fuit ut infirmitas tenebrarum primo removeretur per lucis productionem, propter duo. Primo quidem quia lux, ut dictum est (art. 3), est qualitas primi corporis; unde secundum eam primo fuit mundus formandus. Secundo, propter communiter lucis. Communicant enim in ea inferiora corpora cum superioribus. Sicut autem in cognitione proceditur a communioribus, ita etiam in operatione. Nam prius generatur vivum quam animal, et animal quam homo; ut dicitur in lib. de generatione animalium <sup>1</sup>. Sic ergo oportuit ordinem divinæ sapientiæ manifestari, ut inter opera distinctionis produceretur lux, tamquam primi corporis forma, et tamquam communior. Basilius <sup>2</sup> tamen posuit tertiam rationem; quia per lucem omnia alia manifestantur. Potest et quarta ratio addi, quæ in obijciendo est tacta; quia dies non potest esse sine luce; unde oportuit in prima die fieri lucem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod secundum opinionem quæ ponit infirmitatem materiæ duratione præcedere formationem, oportet dicere quod materia a principio fuerit creata sub formis substantialibus, postmodum vero fuerit formata secundum aliquas conditiones accidentales, inter quas primum locum obtinet lux.

Ad *secundum* dicendum, quod quidam dicunt lucem illam fuisse quamdam nubem lucidam, quæ postmodum facto sole in materiam præjacentem rediit. Sed istud non est conveniens; quia Scriptura in principio Genesis commemorat institutionem naturæ, quæ postmodum perseverat. Unde non debet dici quod aliquid tunc factum fuerit, quod postmodum esse desierit. Et ideo alii dicunt quod illa nubes lucida adhuc remanet, et est conjuncta soli, ut ab eo discerni non possit. Sed secundum hoc illa nubes superflua remaneret: nihil autem est vanum in operibus Dei. Et ideo alii dicunt quod ex illa nube formatum est corpus solis. Sed hoc etiam dici non potest, si

ponatur corpus solis non esse de natura quatuor elementorum, sed esse incorruptibile per naturam; quia secundum hoc materia ejus non potest esse sub alia forma. Et ideo est dicendum, ut Dionysius dicit <sup>3</sup>, quod illa lux fuit lux solis, sed adhuc informis, quantum ad hoc quod jam erat substantia solis, et habebat virtutem illuminativam in communi; sed postmodum data est ei specialis et determinata virtus ad particulares effectus. Et secundum hoc, in productione hujus lucis distincta est lux a tenebris quantum ad tria. Primo quidem quantum ad causam, secundum quod in substantia solis erat causa luminis, in opacitate autem terræ causa tenebrarum. Secundo, quantum ad locum; quia in uno hemisphærio erat lumen, in alio tenebræ. Tertio, quantum ad tempus; quia in eodem hemisphærio secundum unam partem temporis erat lumen, secundum aliam tenebræ; et hoc est quod dicitur: *Lucem vocavit diem, et tenebras noctem*.

Ad *tertium* dicendum, quod Basilius <sup>4</sup> dicit lucem et tenebras tunc fuisse per emissionem et contractionem luminis, et non per motum. Sed contra hoc obijcit Augustinus <sup>5</sup> quod nulla ratio esset hujus vicissitudinis emittendi et retrahendi luminis, cum homines et animalia non essent quorum usibus hoc deserviret. Et præterea hoc non habet natura corporis lucidi, ut retrahat lumen in sui præsentia; sed miraculose potest hoc fieri. In prima autem institutione naturæ non quæritur miraculum, sed quid natura rerum habeat, ut Augustinus dicit <sup>6</sup>. — Et ideo dicendum est quod duplex est motus in cælo. Unus, communis toti cælo, qui fecit diem et noctem; et iste videtur institutus primo die. Alius autem est qui diversificatur per diversa corpora; secundum quos motus fit diversitas dierum ad invicem, et mensium, et annorum. Et ideo in prima die fit mentio de sola distinctione noctis et diei, quæ fit per motum communem. In quarta autem die fit mentio de diversitate dierum, et temporum, et annorum; cum dicitur: *Ut sint in tempora et dies et annos*; quæ quidem diversitas fit per motus proprios <sup>7</sup>.

Ad *quartum* dicendum, quod secundum

(1) Lib. II, cap. 3. (2) Hom. II in Hexam.

(3) De div. nom. cap. 4, part. I, lect. 3.

(4) Hom. II in Hexam.

(5) Ibidem super Gen. ad litt. lib. I, cap. 16.

(6) Sup. Gen. ad litt. lib. II, cap. 1.

(7) V. Petav. de opificio sex dierum (l. I, c. 8).

Augustinum<sup>1</sup> infirmitas non præcedit formationem duratione. Unde oportet dicere quod per lucis productionem intelligatur formatio spiritualis creaturæ; non quæ est per gloriam perfecta, cum qua creata non fuit; sed quæ est per gratiam, cum qua creata fuit; ut dictum est (quæst. LXII, art. 3). Per hanc ergo lucem facta est divisio a tenebris, id est, ab infirmitate alterius creaturæ non formatæ. Sed si tota creatura simul formata fuit, facta est distinctio a tenebris spiritualibus; non quæ tunc essent, quia diabolus non fuit creatus malus; sed quas Deus futuras prævidit.

## QUÆSTIO LXVIII.

### DE OPERE SECUNDÆ DIEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de opere secundæ diei. — Circa hoc queruntur quatuor: 1. Utrum firmamentum sit factum secunda die. — 2. Utrum aliquæ aquæ sint supra firmamentum. — 3. Utrum firmamentum dividat aquas ab aquis. — 4. Utrum sit unum cælum tantum, vel plures.

#### ART. I. — UTRUM FIRMAMENTUM SIT FACTUM SECUNDA DIE<sup>2</sup>.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod firmamentum non sit factum secunda die. Dicitur enim<sup>3</sup>: *Vocavit Deus firmamentum cælum*. Sed cælum factum est ante omnem diem; ut patet cum dicitur: *In principio creavit Deus cælum et terram*. Ergo firmamentum non est factum secunda die.

2. Præterea, opera sex dierum ordinantur secundum ordinem divinæ sapientiæ. Non conveniret autem divinæ sapientiæ, ut posterius faceret quod est naturaliter prius. Firmamentum autem est naturaliter prius aqua et terra, de quibus tamen fit mentio ante formationem lucis, quæ fuit prima die. Non ergo firmamentum factum est secunda die.

3. Præterea, omne quod est factum per sex dies, formatum est ex materia prius creata ante omnem diem. Sed firmamentum non potuit formari ex materia præexistente; quia sic esset generabile et corruptibile. Ergo firmamentum non est factum secunda die.

Sed contra est, quod dicitur<sup>4</sup>: *Di-*

*xit Deus: Fiat firmamentum. Et postea sequitur: Et factum est vespere et mane dies secundus.*

CONCLUSIO. — Pro diversa firmamenti acceptione secundum utrumque (naturæ scilicet et temporis) ordinem, vel concedi vel negari potest firmamentum secundo die factum esse.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus docet<sup>5</sup>, in huiusmodi quæstionibus duo sunt observanda. Primum quidem, ut veritas Scripturæ inconcusse teneatur. Secundum, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita præcise inhæreat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturæ esse credebatur, id nihilominus asserere præsumat; ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi præcludatur. — Sciendum est ergo quod hoc quod legitur, firmamentum secunda die factum, dupliciter intelligi potest. Uno modo de firmamento in quo sunt sidera; et secundum hoc oportet nos diversimode exponere secundum diversas opiniones hominum de firmamento. Quidam enim dixerunt firmamentum illud esse ex elementis compositum. Et hæc fuit opinio Empedoclis, qui tamen dixit ideo illud corpus indissolubile esse, quia in ejus compositione lis non erat, sed amicitia tantum. Alii vero dixerunt firmamentum esse de natura quatuor elementorum; non quasi ex elementis compositum, sed quasi elementum simplex. Et hæc opinio fuit Platonis, qui posuit corpus cæleste esse elementum ignis. Alii vero dixerunt cælum non esse de natura quatuor elementorum, sed esse quintum corpus<sup>6</sup>, præter quatuor elementa. Et hæc est opinio Aristotelis<sup>7</sup>. Secundum igitur primam opinionem absolute posset concedi quod firmamentum factum fuerit secunda die, etiam secundum suam substantiam. Nam ad opus creationis pertinet producere ipsam elementorum substantiam; ad opus autem distinctionis et ornatus pertinet formare aliqua ex præexistentibus elementis. — Secundum vero opinionem Platonis non est conveniens

(1) Sup. Gen. ad litt. lib. I, cap. 15.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem radicaliter interimas hæresim illam, quæ fuit Aristotelis, dicentem quod cælum non fuit factum, neque genitum, sed ingentum et æternum; quod damnatum est a concilio Lateranensi

(De sum. Trin. et fid. cath.) et a concilio Tolentino I (cap. 21). (3) Gen. I, 8. (4) Gen. I, 6.

(5) Sup. Gen. ad litt. lib. I, c. 18; Conf. lib. XII, cap. 23 et 24.

(6) Scilicet quintam essentiam, ut jam adnotavimus. (7) De cælo, lib. I, text. 6 ad 32.



quod firmamentum credatur secundum suam substantiam esse factum secunda die. Nam facere firmamentum, secundum hoc, est producere elementum ignis. Productio autem elementorum pertinet ad opus creationis, secundum eos qui ponunt informatam materiæ tempore præcedere formationem; quia formæ elementorum sunt quæ primo adveniunt materiæ. — Multo autem minus, secundum opinionem Aristotelis, poni potest quod firmamentum secundum suam substantiam sit secunda die productum, secundum quod per istos dies successio temporis designatur; quia cælum, cum sit secundum suam naturam incorruptibile, habet materiam quæ non potest subesse alteri formæ. Unde impossibile est quod firmamentum sit factum ex materia prius tempore existente. Unde productio substantiæ firmamenti ad opus creationis pertinet. Sed aliqua formatio ejus, secundum has duas opiniones, pertinet ad opus secundæ diei, sicut etiam Dionysius dicit <sup>1</sup> quod lumen solis fuit informe in primo triduo, et postea fuit in quarta die formatum. Si autem per istos dies non designetur temporis successio, sed solum ordo naturæ, ut Augustinus vult <sup>2</sup>, nihil prohibebit dicere, secundum quamcumque harum opinionum, formationem secundum substantiam firmamenti ad secundam diem pertinere. Potest autem et alio modo intelligi, ut per firmamentum quod legitur secunda die factum, non intelligatur firmamentum illud in quo fixæ sunt stellæ; sed illa pars aeris, in qua condensantur nubes, et dicitur *firmamentum* propter spissitudinem aeris in parte illa. Nam quod est spissum et solidum, dicitur esse corpus firmum; ad differentiam corporis mathematici, ut dicit Basilius <sup>3</sup>. Et secundum hanc expositionem nihil repugnans sequitur cuicumque opinioni. Unde Augustinus <sup>4</sup> hanc expositionem commendans dicit: "Hanc considerationem laude dignissimam judico. Quod enim dixit, neque est contra fidem, et in promptu posito documento credi potest <sup>5</sup>."

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Chrysostomum <sup>6</sup> primo Moyses summarie dixit quid Deus fecit; præmittens: *In principio creavit Deus cælum et terram*; postea per partes explicavit. Sicut si quis dicat: "Hic artifex fecit domum istam," et postea subdat: "Primo fecit fundamenta, et postea erexit parietes; tertio superposuit tectum." Et sic non oportet nos aliud cælum intelligere, cum dicitur: *In principio creavit Deus cælum et terram*; et cum dicitur quod *secunda die factum est firmamentum*. — Potest etiam dici aliud esse cælum quod legitur in principio creatum, et quod legitur secunda die factum. Et hoc diversimode: nam secundum Augustinum <sup>7</sup> cælum quod legitur primo die factum, est natura spiritualis informis. Cælum autem quod legitur secunda die factum, est cælum corporeum. Secundum vero Bedam et Strabum <sup>8</sup>, cælum quod legitur primo die factum, est cælum empyreum. Firmamentum vero quod legitur secunda die factum, est cælum sidereum. Secundum vero Damascenum <sup>9</sup>, cælum quod legitur prima die factum, est quoddam cælum sphericum sine stellis; de quo philosophi loquuntur, dicentes ipsum esse nonam sphaeram, et mobile primum quod movetur motu diurno. Per firmamentum vero factum secunda die intelligitur cælum sidereum. Secundum autem aliam expositionem quam Augustinus tangit <sup>10</sup>, cælum prima die factum, est etiam ipsum cælum sidereum. Per firmamentum vero secunda die factum intelligitur spatium aeris, in quo nubes condensantur; quod etiam cælum æquivoce dicitur. Et ideo ad æquivocationem designandam signanter dicitur: *Vocavit Deus firmamentum cælum*; sicut et supra dixerat: *Vocavit lucem diem*, quia dies etiam pro spatio vigintiquatuor horarum ponitur. Et idem est in aliis observandum; ut Rabbi Moyses dicit <sup>11</sup>.

Ad secundum et tertium patet solutio ex supradictis.

(1) De div. nom. cap. 4.

(2) Sup. Gen. lib. iv, cap. 22. et 24.

(3) Homil. iii in Hexameron, ut sup.

(4) Super Gen. ad litt. lib. ii, cap. 4.

(5) Hanc expositionem invenire est apud Basil. (hom. iii in Hexam.), Hieron. (epist. lxxxiii), Durandum (in 2 dist. 14), Camel et Bannesium, Pererium (in Genesim), et alios.

(6) Hom. iii in Genesim.

(7) Super Gen. ad litt. lib. i, cap. 9.

(8) In glos. ord.

(9) Orth. fid. lib. ii, cap. 6.

(10) Super Gen. ad litt. lib. ii, cap. 1.

(11) Nempe Barmaimon seu Maimonis filius (lib. ii Prophetarum, cap. 30).



**ART. II. — UTRUM AQUÆ  
SINT SUPRA FIRMAMENTUM.**

De his etiam in Sent. II, dist. 14, art. 2, et De potent. quest. IV, art. 1 ad 5, et quodl. IV, qu. II, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aquæ non sint supra firmamentum. Aqua enim est naturaliter gravis. Locus autem proprius gravis non est esse sursum, sed solum deorsum. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

2. Præterea, naturaliter aqua est fluida. Sed quod est fluidum, non potest consistere super corpus rotundum, ut experimento patet. Ergo, cum firmamentum sit corpus rotundum, aqua non potest esse supra firmamentum.

3. Præterea, aqua, cum sit elementum, ordinatur ad generationem corporis mixti; sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Sed supra firmamentum non est locus mixtionis, sed supra terram. Ergo frustra aqua esset supra firmamentum. Nihil autem in operibus Dei est frustra. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

Sed contra est, quod dicitur <sup>1</sup> quod *divisit aquas quæ erant supra firmamentum, ab his quæ erant sub firmamento.*

**CONCLUSIO.** — Sunt aquæ corporales supra firmamentum, quæ tamen pro diversa firmamenti acceptione vel natura cum illo eadem vel distinctæ sunt.

Respondeo dicendum quod, sicut dicit Augustinus <sup>2</sup>, "Major est Scripturæ hujus auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas. Unde quoquo modo et qualeslibet aquæ ibi sint, eas tamen ibi esse minime dubitamus." Quales autem sint illæ aquæ, non eodem modo ab omnibus assignatur. Origenes enim dicit <sup>3</sup> quod aquæ illæ quæ super cælos sunt, sunt *spirituales substantiæ*. Unde <sup>4</sup> dicitur: *Aquæ, quæ super cælos sunt, laudent nomen Domini*; et <sup>5</sup>: *Benedicite, aquæ omnes quæ super cælos sunt, Domino*. Sed ad hoc respondet Basilii in Hexam. <sup>6</sup>, quod "hoc non dicitur eo quod aquæ sint rationales creaturæ <sup>7</sup>, sed quia consideratio earum prudenter a sensum habentibus contemplata glorificationem

perficit Creatoris." Unde <sup>8</sup> idem dicitur de igne et grandine, et hujusmodi, de quibus constat quod non sunt rationales creaturæ. Dicendum est ergo quod sunt aquæ corporales; sed quales aquæ sint, oportet diversimode definire secundum diversam de firmamento sententiam. Si enim per firmamentum intelligatur cælum sidereum, quod ponitur esse de natura quatuor elementorum; pari ratione et aquæ quæ super cælus sunt, ejusdem naturæ poterunt credi cum elementaribus aquis. Si autem per firmamentum intelligatur cælum sidereum, quod non sit de natura quatuor elementorum, tunc et aquæ illæ quæ sunt supra firmamentum, non erunt de natura elementarium aquarum. Sed sicut secundum Strabum <sup>9</sup> dicitur cælum empyreum, id est igneum propter solum splendorem; ita dicitur aliud cælum aqueum propter solam diaphaneitatem, quod est supra cælum sidereum. Posito etiam quod firmamentum sit alterius naturæ præter quatuor elementa, adhuc potest dici quod *aquas* dividit, si per aquam non elementum aquæ, sed materiam informem intelligamus, ut Augustinus dicit <sup>10</sup>; quia secundum hoc, quidquid est inter corpora, dividit aquas ab aquis. Si autem per firmamentum intelligatur pars aeris in qua nubes condensantur, sic aquæ quæ supra firmamentum sunt, sunt aquæ quæ vaporabiliter resolutæ, supra aliquam partem aeris eleventur, ex quibus pluvie generantur <sup>11</sup>. Dicere enim quod aquæ vaporabiliter resolutæ eleventur supra cælum sidereum, ut quidam dixerunt, quorum opinionem Augustinus tangit <sup>12</sup>, est omnino impossibile: tum propter soliditatem cæli: tum propter regionem ignis mediam, quæ hujusmodi vapores consumeret; tum quia locus quo feruntur levia et rara, est infra concavum orbis lunæ: tum etiam, quia sensibiliter apparet vapores non elevari usque ad cacumina quorundam montium. Quod etiam dicunt de rarefactione corporis in infinitum, propter hoc quod corpus est in infinitum divisibile, vanum est. Non enim corpus naturale in infinitum

(1) Gen. I, 7.

(2) Sup. Gen. ad litt. lib. II, cap. 5.

(3) Hom. I in Gen. non longe a princ.

(4) Psal. CXLVIII, 4. (5) Dan. III, 60. (6) Hom. III.

(7) Hæc Origenis sententia fuit unanimiter a Patribus et doctoribus scholasticis explosa.

(8) Ibidem.

(9) In glos. ord.

(10) Sup. Gen. cont. manichæos, lib. I, c. 5 et 7.

(11) Verisimile est aquas illas quæ vel supra firmamentum, vel supra cælos esse dicuntur, esse nubes aquosas vaporesque humidos in nubibus existentes, qui ab aqua naturali non differunt specie, ac per consequens recte vocantur aquæ. (12) Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 4.

dividitur, aut rarefit, sed usque ad certum terminum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quibusdam videtur ratio illa solvenda per hoc quod aquæ, quamvis sint naturaliter graves, virtute tamen divina super cælos continentur. Sed hanc solutionem Augustinus excludit<sup>1</sup> dicens quod "nunc quemadmodum Deus instituit naturas rerum, convenit quærere, non quid in eis ad miraculum suæ potentiæ velit operari. „ Unde aliter dicendum est quod secundum duas ultimas opiniones de aquis et firmamento patet solutio ex præmissis (in corp. art.). Secundum autem primam opinionem oportet ponere alium ordinem in elementis quam Aristoteles ponat; ut quædam aquæ spissæ sint circa terram, quædam vero tenues circa cælum, ut sic se habeant illæ ad cælum, sicut istæ ad terram: vel quod per aquam intelligatur materia corporum; ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* etiam patet solutio ex præmissis secundum duas ultimas opiniones. Secundum vero primam respondet Basilius<sup>2</sup> dupliciter. Uno modo, quia non est necessarium ut omne quod in concavo apparet rotundum, sit etiam supra rotundum, seu convexum. Secundo, quia aquæ quæ sunt supra cælos, non sunt fluidæ, sed quasi glaciali soliditate extra cælum firmatæ. Unde et a quibusdam dicuntur cælum crystallinum<sup>3</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod secundum tertiam opinionem, aquæ sunt supra firmamentum vaporabiliter elevatæ, propter utilitatem pluviarum. Secundum vero secundam opinionem, aquæ sunt supra firmamentum, id est, cælum totum diaphanum absque stellis; quod quidam ponunt primum mobile, quod revolvit totum cælum motu diurno, ut operetur per motum diurnum continuitatem generationis; sicut cælum in quo sunt sidera, per motum qui est secundum zodiacum, operatur diversitatem generationis et corruptionis, per accessum et recessum, et per diversas virtutes stel-

larum. Secundum vero primam opinionem, aquæ sunt ibi, ut Basilius<sup>4</sup> dicit, ad temperandum calorem cælestium corporum<sup>5</sup>. Cujus signum acceperunt aliqui, ut Augustinus dicit<sup>6</sup>, quod stella Saturni propter vicinitatem aquarum superiorum est frigidissima.

#### ART. III. — UTRUM FIRMAMENTUM DIVIDAT AQUAS AB AQUIS<sup>7</sup>.

De his etiam De potent. quæst. iv, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod firmamentum non dividat aquas ab aquis. Unius enim corporis secundum speciem est unus locus naturalis. "Sed omnis aqua omni aquæ est eadem specie; „ ut dicit Philosophus<sup>8</sup>. Non ergo aquæ ab aquis sunt distinguendæ secundum locum.

2. Præterea, si dicatur quod aquæ illæ quæ sunt supra firmamentum, sunt alterius speciei ab aquis quæ sunt sub firmamento. Contra: ea quæ sunt secundum speciem diversa, non indigent aliquo alio distinguente. Si ergo aquæ superiores et inferiores specie differunt, firmamentum eas ab invicem non distinguit.

3. Præterea, illud videtur aquas ab aquis distinguere, quod ex utraque parte ab aquis contingitur; sicut si aliquis paries fabricetur in medio fluminis. Manifestum est autem quod aquæ inferiores non pertingunt usque ad firmamentum. Ergo non dividit firmamentum aquas ab aquis.

Sed *contra* est quod dicitur<sup>9</sup>: *Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis*.

CONCLUSIO. — Pro diversa firmamenti et aquarum acceptione, diversimode intelligitur firmamentum dividere aquas ab aquis.

Respondeo dicendum quod aliquis considerando superficie tenus litteram Genesis posset talem imaginationem concipere secundum quorundam antiquorum philosophorum<sup>10</sup> positionem. Posuerunt enim quidam aquam esse quoddam

doretum (quæst. ii in Gen. pag. 29). Epiphanius (loc. cit. art. 2), Ambrosius (Hexam. ii, cap. 3) et Maximum Victorem (Ad Athanasium, lib. i).

(6) Super Gen. ad litt. lib. ii, cap. 5.

(7) In hoc articulo D. Thomas interpretatur hæc verba sacre Scripturæ: *Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis*.

(8) Top. lib. i, cap. 6. (9) Gen. i, 6.

(10) Ita Thales et sui asseclæ.

(1) Sup. Gen. ad litt. lib. xi, cap. 1.

(2) Hom. iii in Hexam. art. med.

(3) Illud systema excogitavit Empedocles, et quod mirum est, reperitur apud Flavium Josephum (Ant. lib. i, c. 1), Severinum (lib. viii, Op. S. Jo. Chrys. fragm. 596), Cæsarium (Dial. pag. 69), Ambrosium (Hexam. cap. 8). (4) Prædicto loco.

(5) Hæc reperiuntur apud Philonem (lib. De cherabim, pag. 112), Severinum (loc. cit.) Theo-



infinitum corpus, et omnium aliorum corporum principium; quam quidem immensitatem aquarum accipere posset in nomine abyssi, cum dicitur quod *tenebræ erant super faciem abyssi*. Ponebant etiam quod illud cælum sensibile quod videmus, non continet infra se omnia corporalia, sed est infinitum aquarum corpus supra cælum. Et ita posset aliquis dicere quod firmamentum cæli dividit aquas exteriores ab aquis interioribus, id est, ab omnibus corporibus quæ infra cælum continentur, quorum principium aquam ponebant. Sed quia ista positio per veras rationes falsa deprehenditur, non est dicendum hunc esse intellectum Scripturæ. Sed considerandum est quod Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis proposuit quæ manifeste sensui apparent. Omnes autem quantumcumque rudes terram et aquam esse corpora sensu deprehendunt. Aer autem non percipitur ab omnibus esse corpus, intantum quod etiam quidam philosophi aerem dixerunt nihil esse, plenum aere vacuum nominantes. Et ideo Moyses de aqua et terra mentionem facit expressam; aerem autem non expresse nominat, ne rudibus quoddam ignotum proponeret. Ut tamen capacibus veritatem exprimeret, dat locum intelligendi aerem; significans ipsum quasi aquæ annexum, cum dicit quod *tenebræ erant super faciem abyssi*. Per quod datur intelligi, super faciem aquæ esse aliquod corpus diaphanum, quod est subjectum lucis et tenebrarum. Sic igitur, sive per firmamentum intelligamus cælum in quo sunt sidera, sive spatium aeris nubilosum; convenienter dicitur quod firmamentum dividit aquas ab aquis, secundum quod per aquam materia informis significatur; vel secundum quod omnia corpora diaphana sub convenientia aquarum <sup>1</sup> intelliguntur. Nam cælum sidereum distinguit corpora inferiora diaphana a superioribus. Aer vero nubilosus distinguit superiorem aeris partem in qua generantur pluviae, et huiusmodi impres-

siones ab inferiori parte aeris, quæ aquæ connectitur et sub nomine aquarum intelligitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod si per firmamentum intelligatur cælum sidereum, aquæ superiores non sunt ejusdem speciei cum inferioribus. Si autem per firmamentum intelligatur nubilosus aer, tunc utræque aquæ sunt ejusdem speciei: et deputantur tunc dno loca aquis, non eadem ratione; sed locus superior est locus generationis aquarum, locus autem inferior est locus quietis earum <sup>2</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod, si accipiantur aquæ diversæ secundum speciem, firmamentum dicitur dividere aquas ab aquis, non sicut causa faciens divisionem, sed sicut terminus utrarumque aquarum.

Ad *tertium* dicendum, quod Moyses propter invisibilitatem aeris et similitudinem corporum, omnia huiusmodi corpora sub aquæ nomine comprehendit. Et sic manifestum est quod ex utraque parte firmamenti qualitercumque accepti, sunt aquæ.

#### ART. IV. — UTRUM

##### SIT UNUM CÆLUM TANTUM <sup>3</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. 14, art. 4, et in Metaph. lib. I, lect. 7 circa finem.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod sit unum cælum tantum. Cælum enim contra terram dividitur, cum dicitur: *In principio creavit Deus cælum et terram*. Sed terra est una tantum. Ergo et cælum est unum tantum.

2. Præterea, omne quod constat ex tota sua materia, est unum tantum. Sed cælum est huiusmodi, ut probat Philosophus <sup>4</sup>. Ergo cælum est unum tantum.

3. Præterea, quidquid dicitur de pluribus univoce, dicitur de eis secundum unam rationem communem. Sed si sunt plures cæli, cælum dicitur univoce de pluribus; quia si æquivoce, non proprie dicerentur plures cæli. Oportet ergo, si dicuntur plures cæli, quod sit aliqua ratio communis secundum quam cæli dicantur. Hanc autem non est assignare.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas errorem basilidianorum ponentium. cælos esse trecentos sexaginta quinque. Taceo quod hæretici addebant ab ipsis tot cælis mundum esse factum, non a Deo, quoniam de hoc dictum est (quæst. XLIV, art. 1, et quæst. XLV). (4) De cælo, lib. I, text. 95.

(1) Vel propter convenientiam quamdam sub aquarum nomine designantur. Est enim diaphana (id est, transparentes) aqua; indeque *perspicua*, vel *conspicua*, vel *viva*, vel similibus epithetis apud poetas appellatur.

(2) Hic D. Thomas Aristotelem sequitur (Meteor. lib. I, cap. 9) et idem antea Basilius fecerat (hom. III).



Non est ergo dicendum quod sint plures cæli.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>1</sup>: *Laudate eum, cæli cælorum*.

CONCLUSIO. — Si omne illud corpus quod supra terram et aquam est, nomine cæli accipiat, unum tantum est cælum; varii tamen secundum varias illius totius partes sunt cæli; varii quoque sunt cæli per metaphoram dicti.

Respondeo dicendum quod circa hoc videtur esse quædam diversitas inter Basilium et Chrysostomum. Dicit enim Chrysostomus <sup>2</sup> non esse nisi unum cælum; et quod pluraliter dicitur, *cæli cælorum*, hoc est propter proprietatem linguæ Hebrææ, in qua consuetum est ut cælum solum pluraliter significetur; sicut sunt etiam multa nomina in Latino, quæ singulari carent. Basilius <sup>3</sup> autem et Damascenus <sup>4</sup> sequens eum, dicunt plures esse cælos. Sed hæc diversitas magis est in voce quam in re. Nam Chrysostomus unum cælum nominat totum corpus quod est supra terram et aquam; nam etiam aves quæ volant in aere, dicuntur propter hoc volucres cæli. Sed quia in isto corpore sunt multe distinctiones; propter hoc Basilius posuit plures cælos. Ad distinctionem ergo cælorum sciendam considerandum est quod cælum tripliciter dicitur in Scripturis. Quandoque enim dicitur proprie et naturaliter; et sic dicitur cælum corpus aliquod sublime et luminosum actu vel potentia et incorruptibile per naturam. Et secundum hoc ponuntur tres cæli: primum totaliter lucidum, quod vocant empyreum; secundum totaliter diaphanum, quod vocant cælum aqueum et crystallinum <sup>5</sup>; tertium partim diaphanum, et partim lucidum actu, quod vocant cælum sidereum: et dividitur in octo sphæras; scilicet in sphæram stellarum fixarum, et septem sphæras planetarum, quæ possunt dici septem cæli vel septem sphæræ <sup>6</sup>. — Secundo dicitur cælum per participationem alicuius proprietatis cælestis corporis; scilicet sublimitatis et luminositatis actu vel potentia. Et sic totum illud spatium quod est ab

aquis usque ad orbem lunæ, Damascenus <sup>7</sup> ponit unum cælum, nominans illud aereum. Et sic secundum eum sunt tres cæli: aereum, sidereum, et aliud superius; de quo intelligitur quod Apostolus legitur *raptus usque ad tertium cælum*. Sed quia istud spatium continet duo elementa, scilicet ignis, et aeris; et in utroque eorum vocatur superior et inferior regio; ideo istud cælum Rabanus <sup>8</sup> distinguit in quatuor; supremam regionem ignis nominans cælum igneum; inferiorem vero regionem cælum olympium, ab altitudine ejusdam montis, qui vocatur Olympus. Supremam vero regionem aeris vocavit cælum æthereum propter inflammationem; inferiorem vero regionem cælum aereum. Et sic cum isti quatuor cæli tribus superioribus connumerentur, fiunt in universo, secundum Rabanum, septem cæli corporei. — Tertio dicitur cælum metaphorice: et sic quandoque ipsa sancta Trinitas dicitur cælum, propter ejus spirituales sublimitatem et lucem; de quo cælo exponitur diabolus dixisse <sup>9</sup>: *Ascendam in cælum*, id est, ad æqualitatem Dei. Quandoque etiam spiritualia bona, in quibus est sanctorum remuneratio, propter eorum eminentiam, *cæli* nominantur; ubi dicitur <sup>10</sup>: *Mercēs vestra multa est in cælis*; ut Augustinus exponit <sup>11</sup>. Quandoque vero tria genera supernaturalium visionum; scilicet corporalis, imaginariæ, et intellectualis, tres cæli nominantur; de quibus Augustinus exponit <sup>12</sup> quod Paulus est *raptus usque ad tertium cælum*.

Ad primum ergo dicendum, quod terra se habet ad cælum ut centrum ad circumferentiam. Circa unum autem centrum possunt esse multe circumferentiæ. Unde, una terra existente, multi cæli ponuntur.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de cælo, secundum quod importat universitatem creaturarum corporalium. Sic enim est unum cælum tantum.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus cælis invenitur communiter sublimitas, et aliqua luminositas; ut ex dictis patet (in corp. art.).

(6) Systema est illud cuius Ptolomæus fuit auctor. (7) De fide orthod. lib. II, cap. 6.

(8) In Gen. c. I. (9) Is. XIV, 13. (10) Matth. V, 12.

(11) De serm. Domini in monte, lib. I, cap. 34.

(12) Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 29 et 34.

(1) Psal. cXLVIII, 4. (2) Hom. IV in Gen.

(3) Hom. III in Hex.

(4) De orth. fid. lib. II, cap. 6.

(5) Aqueum quidem propter mobilitatem et perspicuitatem, sed crystallinum propter soliditatem perspicuitati conjunctam.

## QUESTIO LXIX.

DE OPERE TERTIÆ DIEI,

IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de opere tertiæ diei.  
— Et circa hoc quæruntur duo: 1. De congregatione aquarum. — 2. De productione plantarum.

**ART. I.** — UTRUM AQUARUM CONGREGATIO  
CONVENIENTER DICATUR FACTA TERTIA  
DIE <sup>1</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. 14, art. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aquarum congregatio non convenienter dicatur facta tertia die. Ea enim quæ facta sunt prima et secunda die, verbo factionis exprimuntur. Dicitur enim: *Dixit Deus, Fiat lux; et, Fiat firmamentum*. Sed tertia dies dividitur duabus primis. Ergo opus tertiæ diei debuit exprimi verbo factionis, et non solum verbo congregationis.

2. Præterea, terra prius undique erat aquis cooperta. Propter hoc enim invisibilis dicebatur. Non erat ergo aliquis locus super terram, in quo aquæ congregari possent.

3. Præterea, quæ non sunt continuata ad invicem, non habent unum locum. Sed non omnes aquæ habent ad invicem continuitatem. Ergo non sunt omnes aquæ congregatæ in unum locum.

4. Præterea, congregatio ad motum localem pertinet. Sed aquæ naturaliter videntur fluentes, et ad mare currentes. Non ergo fuit necessarium ad hoc divinum præceptum adhiberi.

5. Præterea, terra etiam in principio suæ creationis nominatur, cum dicitur: *In principio creavit Deus cælum et terram*. Inconvenienter ergo dicitur tertia die nomen terræ impositum.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturæ <sup>2</sup>.

**CONCLUSIO.** — Ut naturæ ordo servaretur, convenienter post formationem aquæ secunda die factam, tertia die formata est terra, et distincta; quando congregatæ sunt aquæ quæ sub cælo erant in locum unum, et apparuit arida.

Respondeo dicendum quod hic oportet aliter dicere secundum expositionem

Augustini et aliorum Sanctorum. Augustinus enim <sup>3</sup> in omnibus his operibus non ponit durationis ordinem, sed solum originis et naturæ. Dicit enim primo creatam naturam spirituales informem, et naturam corporalem absque omni forma; quam dicit primo significari nomine terræ et aquæ; non quia hæc informitas formationem præcesserit tempore, sed origine tantum. Neque una formatio secundum eum præcessit aliam duratione, sed solum naturæ ordine. Secundum quem ordinem necesse fuit ut primo poneretur formatio supremæ naturæ, scilicet spiritualis, per hoc quod legitur prima die, *lux facta*. Sicut autem spiritualis natura præeminet corporali, ita superiora corpora præminent inferioribus. Unde secundo loco tangitur formatio superiorum corporum; cum dicitur: *Fiat firmamentum*, per quod intelligitur impressio formæ cælestis in materiam informem non prius tempore existentem, sed origine tantum. Tertio vero loco ponitur impressio formarum elementarium in materiam informem, non tempore, sed origine præcedentem. Unde per hoc quod dicitur: *Congregentur aquæ, et appareat arida*; intelligitur quod materiæ corporali impressa est forma substantialis aquæ, per quam competit ipsi talis motus: et forma substantialis terræ per quam competit ei sic videri. — Sed secundum alios Sanctos (citatos quæst. LXVI, art. 1 in corp.) in his operibus etiam ordo durationis attenditur. Ponunt enim quod informitas materiæ tempore præcessit formationem, et una formatio aliam. Sed informitas materiæ secundum eos non intelligitur carentia omnis formæ; quia jam erat cælum, et aqua, et terra; quæ tria nominantur tanquam manifeste sensu perceptibilia: sed intelligitur informitas materiæ carentia debitæ distinctionis, et consummatæ cujusdam pulchritudinis. Et secundum hæc tria nomina posuit Scriptura tres informitates. Ad cælum enim, quod est superius, pertinet informitas tenebrarum, quia ex eo est origo luminis. Informitas vero aquæ, quæ est me-

(1) Quidam auctores existimaverunt aquas secunda die fuisse congregatas. Hujus sententiæ rationes refert Petavius et eam ut probabilem tenet (De opere sex dier. lib. 1, cap. 13).

(2) Sic dicentis, nimirum vers. 9: *Dixit vero Deus: Congregentur aquæ quæ sub cælo sunt, in locum unum, et appareat arida. Et factum est ita* Et

*vocavit Deus aridam terram, congregationesque aquarum appellavit maria. Et vidit Deus quod esset bonum*, etc. Tum inferius vers. 13: *Et factum est vespere et mane dies tertius*.

(3) Sup. Gen. ad litt. lib. 1, cap. 15, et lib. IV, c. 22 et 34, et de Gen. cont. Man. lib. 1, c. 5 et 7.



dia, significatur nomine abyssi; quia hoc nomen significat quamdam immensitatem inordinatam aquarum, ut Augustinus dicit<sup>1</sup>. Informitas vero terræ tangitur in hoc quod dicitur, quod *terra erat inanis seu invisibilis*, per hoc quod erat aquis cooperta. Sic igitur formatio supromi corporis facta est prima die; et quia tempus sequitur motum cæli, tempus autem est numerus motus supremi corporis, per huiusmodi formationem facta est distinctio temporis; noctis scilicet et diei. Secundo vero die formatum est medium corpus, scilicet aqua, per firmamentum accipiens quamdam distinctionem et ordinem; ita quod sub nomine aquæ etiam alia comprehenduntur, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 3). Tertio vero die formatum est ultimum corpus, scilicet terra; per hoc quod discooperta est aquis; et facta est distinctio in infimo, quæ dicitur terræ et maris. Unde satis congrue, sicut informitatem terræ expresserat dicens, quod *terra erat invisibilis vel inanis*; ita ejus formationem exprimit per hoc quod dicit: *Et appareat arida*.

Ad *primum* ergo dicendum, quod secundum Augustinum<sup>2</sup> ideo in opere tertiæ diei non utitur Scriptura verbo factionis, sicut in præcedentibus operibus, ut ostendatur quod superiores formæ, scilicet spirituales angelorum et cælestium corporum, sunt perfectæ et stabiles in *esse*; formæ vero inferiorum sunt imperfectæ et mobiles. Et ideo per congregationem aquarum et apparentiam aridæ, impressio talium formarum designatur. "Aqua enim est labiliter fluxa; terra stabiliter fixa; „ ut ipse dicit<sup>3</sup>. Secundum vero alios dicendum est quod opus tertiæ diei est perfectum secundum solum motum localem. Et ideo non oportuit quod Scriptura uteretur verbo factionis.

Ad *secundum* patet solutio secundum Augustinum<sup>4</sup>; quia non oportet dicere quod terra primo esset cooperta aquis, et postmodum aquæ sint congregatæ; sed quod in tali congregatione fuerunt productæ. Secundum vero alios tripliciter respondetur, ut Augustinus

dicit<sup>5</sup>: Uno modo, ut aquæ in majorem altitudinem sint elevatæ in loco ubi sunt congregatæ. Nam mare est altius terra; ut experimento compertum est in mari Rubro, ut Basilius dicit<sup>6</sup>. Secundo, ut dicatur quod rarior aqua, velut nebula, terras tegebat, quæ congregatione densata est. Tertio modo, ut dicatur quod terra potuit aliquas partes præbere concavas quibus confluentes aquæ reciperentur. Inter quas prima videtur probabilior<sup>7</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod omnes aquæ unum terminum habent, scilicet mare, in quod confluunt vel manifestis vel occultis meatibus. Et propter hoc dicuntur aquæ *congregari in unum locum*. Vel dicit unum locum non simpliciter, sed per comparisonem ad locum terræ siccae, ut sit sensus: *Congregentur aquæ in unum locum*, id est, seorsum a terra sicca. Nam ad designandam pluralitatem locorum aquæ, subdit quod *congregationes aquarum appellavit maria*.

Ad *quartum* dicendum, quod jussio Dei naturalem motum corporibus præbet. Unde dicitur quod suis naturalibus motibus *faciunt verbum ejus*. — Vel potest dici quod naturale esset quod aqua undique esset circa terram, sicut aer undique est circa aquam et terram; sed propter necessitatem finis, ut scilicet animalia et plantæ essent super terram, oportuit quod aliqua pars terræ esset discooperta ab aquis. Quod quidem aliqui philosophi attribuunt actioni solis per elevationem vaporum desiccantis terram. Sed sacra Scriptura attribuit potestati divinæ; non solum in Genesi, sed etiam in Job<sup>8</sup>, ubi ex persona Domini dicitur: *Circumdedi mare terminis meis*. Et<sup>9</sup>: *Me ergo non timebitis, ait Dominus, qui posui arenam terminum mari?*

Ad *quintum* dicendum, quod secundum Augustinum<sup>10</sup>, per terram de qua primo fiebat mentio, intelligitur materia prima. Nunc autem intelligitur ipsum elementum terræ. — Vel potest dici secundum Basilium<sup>11</sup> quod primo nominabatur terra secundum naturam suam; nunc

(1) Contra Faust. lib. xxii, cap. 11.

(2) Sup. Gen. lib. iii, c. 20, et lib. ii, c. 7 et 8.

(3) Super Gen. ad litt. lib. ii, cap. 11.

(4) Loc. cit.

(5) Super Gen. ad litt. lib. i, cap. 12.

(6) Hom. iv in Hexam. ante medium.

(7) Hæc sententia reperitur apud Ciceronem (De natura deorum, lib. ii) et eam adoptarunt Basilius (Hom. iv in Hexameron) et Ambrosius.

(8) xxxviii, 10. (9) Jerem. v, 22.

(10) Super Gen. lib. i, cap. 13, ut et lib. ii, cap. 2. (11) Hom. ix Hexam.



autem nominatur ex sua principali proprietate, quæ est siccitas. Unde dicitur quod *vocavit aridam, terram*. — Vel potest dici, secundum Rabbi Moysen<sup>1</sup>, quod ubicumque dicitur *vocavit*, significatur æquivocatio nominis. Unde prius dictum est quod *vocavit lucem, diem*, propter hoc quod etiam dies vocatur spatium viginti quatuor horarum, secundum quod<sup>2</sup> dicitur: *Factum est vespere et mane dies unus*. Similiter dicendum est quod firmamentum, id est, aerem, vocavit cælum, quia etiam cælum dicitur quod est primo creatum. Similiter etiam dicitur quod *aridam*, id est, illam partem quæ est discooperta aquis, vocavit terram, prout distinguitur contra mare; quamvis communi nomine terra vocetur, sive sit aquis cooperta, sive discooperta. Intelligitur autem ubique per hoc quod dicitur, *vocavit*, id est, dedit naturam vel proprietatem, ut possit sic vocari.

**ART. II. — UTRUM PLANTARUM PRODUCTIO CONVENIENTER TERTIA DIE FACTA LEGATUR<sup>3</sup>.**

De his etiam De potent., quæst. iv, art. 1 ad 28, ut et Sent. ii, ubi supra.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod plantarum productio inconvenienter tertia die facta legatur. Plantæ enim habent vitam sicut et animalia. Sed productio animalium non ponitur inter opera distinctionis, sed pertinet ad opus ornatus<sup>4</sup>. Ergo nec productio plantarum commemorari debuit in tertia die, quæ pertinet ad opus distinctionis.

2. Præterea, illud quod pertinet ad maledictionem terræ, non debuit commemorari cum formatione terræ. Sed productio quarundam plantarum pertinet ad maledictionem terræ; secundum illud<sup>5</sup>: *Maledicta terra in opere tuo, spinas et tribulos germinabit tibi*. Ergo productio plantarum non debuit universaliter commemorari in tertia die, quæ pertinet ad formationem terræ.

3. Præterea, sicut plantæ adhærent terræ, ita etiam lapides et metalla. Et tamen non fit mentio de eis in terræ

formatione. Ergo nec plantæ fieri debuerunt tertia die.

Sed contra est, quod dicitur<sup>6</sup>: *Protulit terra herbam virentem*. Et postea sequitur: *Factum est vespere et mane dies tertius*.

**CONCLUSIO.** — Cum plantarum productio sit quasi quædam terræ formatio, eo quod immobiliter terræ inhæreant; convenienter eodem die quod terra (id est, die tertio) in sacris describitur eloquiis facta fuisse.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), in tertia die infirmitas terræ removetur. Duplex autem infirmitas circa terram describitur. Una quod erat invisibilis seu inanis; quia erat aquis cooperta. Alia, quod erat incomposita sive vacua; id est, non habens debitum decorem, qui acquiritur terræ ex plantis eam quodammodo vestientibus. Et ideo utraque infirmitas in hac tertia die removetur. Prima quidem per hoc quod aquæ congregatæ sunt in unum locum, et apparuit arida. Secunda vero per hoc quod protulit terra herbam virentem. Sed tamen circa productionem plantarum aliter opinatur Augustinus ab aliis. Alii enim expositores dicunt quod plantæ productæ sunt in actu in suis speciebus, hac tertia die; secundum quod superficies litteræ sonat. Augustinus autem dicit<sup>7</sup> quod causaliter tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum; id est, producendi accepisse virtutem. Et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturæ. Dicitur enim<sup>8</sup>: *Istæ sunt generationes cæli et terræ, quando creatæ sunt, in die quo Deus fecit cælum et terram et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis priusquam germinaret*. Ante ergo quam orirentur super terram, factæ sunt causaliter in terra. Confirmatur autem hoc etiam ratione: quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam originaliter, vel causaliter, a quo opere postmodum requievit; qui tamen postmodum secundum administrationem rerum conditarum, per opus propagationis usque modo operatur. Producere

die; sed quadrupedum vel terrestrium et reptilium die sexta; quamvis et reptilia quædam de genere volatiliū die quinta ponantur; ut ex professo infra. (5) Gen. iii, 17. (6) Gen. i, 12.

(7) Super Gen. ad litt. lib. v, cap. 5, et lib. viii. cap. 3. (8) Gen. ii, 4.

(1) Proph. lib. ii, cap. 30. (2) Gen. i, 5,

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas rite locutam esse Scripturam ibi (Gen. i): *Protulit terra herbam virentem, et factum est vespere et mane dies tertius*.

(4) Aquatiliū quidem ut et volatiliū quinta

autem plantas ex terra ad opus propagationis pertinet. Non ergo in tertia die productæ sunt plantæ in actu, sed casualiter tantum. — Quamvis secundum alios dici possit, quod prima institutio specierum ad opera sex dierum pertinet; sed quod ex speciebus primo institutis generatio similium in specie procedat, hoc jam pertinet ad rerum administrationem. Et hoc est quod Scriptura dicit: *Antequam orirentur super terram, vel antequam germinaret*; id est, antequam ex similibus similia producerentur; sicut nunc naturaliter fieri videmus secundum viam seminationis. Unde signanter Scriptura dicit: *Germinet terra herbam virentem et facientem semen*; quia scilicet sunt productæ perfectæ species plantarum, ex quibus semina aliarum orirentur. Nec refert ubicumque habeant vim seminativam, utrum scilicet in radice, vel in stipite, vel in fructu.

Ad primum ergo dicendum, quod vita in plantis est occulta; quia carent locali motu et sensu, quibus animatum ab inanimato maxime distinguitur. Et ideo, quia immobiliter terræ inhærent, earum productio ponitur quasi quædam terræ formatio.

Ad secundum dicendum, quod etiam ante illam maledictionem spinæ et tribuli producti erant vel virtute, vel actu; sed non erant producti homini in pœnam; ut scilicet terra, quam propter cibum coleret, infructuosa quædam et noxia germinaret. Unde dictum est: *Germinabit tibi* <sup>1</sup>.

Ad tertium dicendum, quod Moyses ea tantum proposuit quæ in manifesto apparent, sicut jam dictum est (quæst. LXVII, art. 4). Corpora autem mineralia habent generationem occultam in visceribus terræ. Et iterum non habent manifestam distinctionem a terra, sed quædam terræ species videntur. Et ideo de eis mentionem non fecit.

(1) Ex Basilio, Ambrosio et aliis Patribus dicendum videtur etiam ante peccatum fuisse herbas venenosas; quæ licet esse forent homini noxiæ, cæteris tamen animalibus erant utilissimæ.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas Scripturam recte locutam esse (Gen. 1): *Fecit Deus luminaria magna... factumque est vespere et mane dies quartus*.

(3) Alludendo ad illud (Ecclesiast. XLIII, 2): *Sol in aspectu annuntians in exitu, vas admirabile, opus excelsi*. Ut et postea vers. 9: *Vas castrorum in excelsis, in firmamento cæli gloriæ resplendens, etc.*

## QUÆSTIO LXX.

### DE OPERE ORNATUS, QUANTUM AD QUARTAM DIEM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de opere ornatus. Et primo de singulis diebus secundum se; secundo, de omnibus septem diebus in communi. — Circa primum ergo considerandum est de opere quartæ diei; secundo, de opere quintæ; tertio, de opere sextæ; quarto, de iis quæ pertineant ad septimam diem. — Circa primum quæruntur tria: 1. De productione luminarium. — 2. De fine productionis eorum. — 3. Utrum sint animata.

#### ART. I. — UTRUM LUMINARIA DEBUERINT PRODUCI QUARTA DIE <sup>2</sup>.

De his etiam infra quæst. LXXIV, art. 1 ad 4, et Sent. II, dist. 15, quæst. I, art. 1, et De potent. quæst. IV, art. 2 ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod luminaria non debuerint produci quarta die. Luminaria enim sunt corpora incorruptibilia naturaliter. Ergo eorum materia non potest esse absque formis eorum. Sed eorum materia producta est in opere creationis ante omnem diem. Ergo et eorum formæ; non ergo sunt facta quarta die.

2. Præterea, luminaria sunt quasi vasa luminis <sup>3</sup>. Sed lux est facta prima die. Ergo luminaria fieri debuerunt prima die, et non quarta.

3. Præterea, sicut plantæ fixæ sunt in terra, ita luminaria fixa sunt in firmamento. Unde Scriptura dicit quod *posuit ea in firmamento*. Sed productio plantarum simul describitur cum formatione terræ cui inhærent. Ergo et productio luminarium simul debuit poni secunda die cum productione firmamenti.

4. Præterea, sol et luna et alia luminaria sunt causæ plantarum. Sed naturali ordine causa præcedit effectum <sup>4</sup>. Ergo luminaria non debuerunt fieri quarta die, sed tertia, vel ante.

5. Præterea, multæ stellæ secundum astrologos sunt luna majores. Non ergo tantum sol et luna debuerunt poni duo magna luminaria.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

CONCLUSIO. — Quia decuit ut quod primo die inter illos tres dies qui deputati sunt operibus distinctionis, formatum erat, primo similiter die inter illos

(4) Saltem natura, si non tempore semper; nunquam autem effectus causam qualitercumque antecedit.



tres qui operibus ornatus deputati sunt, ornaretur; ideo convenienter quarto die luminaria producuntur.

Respondeo dicendum quod in recapitulatione divinorum operum Scriptura sic dicit: *Igitur perfecti sunt cæli, et terra, et omnis ornatus eorum.* In quibus verbis triplex opus intelligi potest; scilicet *opus creationis*; per quod cælum et terra producta leguntur, sed informia: et *opus distinctionis*, per quod cælum et terra sunt perfecta; sive per formas substantiales attributas materiæ omnino informi, ut Augustinus vult<sup>2</sup>, sive quantum ad convenientem decorem et ordinem, ut alii Sancti dicunt. Et his duobus operibus additur *ornatus*; et differt ornatus a perfectione. Nam perfectio cæli et terræ ad ea pertinere videtur quæ cælo et terræ sunt intrinseca. Ornatus vero ad ea quæ sunt a cælo et terra distincta. Sicut homo perficitur per proprias partes et formas; ornatur autem per vestimenta, vel aliquid huiusmodi. Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur. Et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum quæ habent motum in cælo et in terra. Sicut autem supra dictum est (quæst. præc., art. 1), de tribus fit mentio in creatione; scilicet de cælo, et aqua, et terra<sup>3</sup>. Et hæc tria etiam formantur per opus distinctionis trium dierum. Primo die cælum; secundo die distinguuntur aquæ; tertio die fit distinctio in terra, maris et aridæ. Et similiter in opere ornatus: primo die, qui est quartus, producuntur luminaria, quæ moventur in cælo, ad ornatum ipsius; secundo die, qui est quintus, aves et pisces, ad ornatum medii elementi, quia habent motum in aere et aqua, quæ pro uno accipiuntur; tertio die, qui est sextus, producuntur animalia quæ habent motum in terra, ad ornatum ipsius. Sed sciendum est quod in productione luminarium non discordat Augustinus ab aliis Sanctis. Dicit enim<sup>4</sup> luminaria esse

facta in actu, non in virtute tantum. Non enim habet firmamentum virtutem productivam luminarium, sicut habet terra virtutem productivam plantarum. Unde Scriptura non dicit: *Producat firmamentum luminaria*; sicut dicit: *Germinet terra herbam virentem.*

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum<sup>5</sup> nulla difficultas ex hoc oritur<sup>6</sup>; non enim ponit successionem temporis in istis operibus; et ideo non oportet dicere quod materia luminarium fuerit sub alia forma. Secundum eos autem qui ponunt cælestia corpora ex natura quatuor elementorum, nulla difficultas accedit<sup>7</sup>; quia potest dici quod sunt formata ex præjacenti materia, sicut animalia et plantæ. Sed secundum eos qui ponunt corpora cælestia esse alterius naturæ ab elementis, et incorruptibilia per naturam, oportet dicere quod substantia luminarium a principio fuit creata; sed prius erat informis, et nunc formatur; non quidem forma substantiali, sed per collationem determinatæ virtutis. Ideo tamen non fit mentio a principio de eis, sed solum quarta die, ut Chrysostomus dicit<sup>8</sup>; ut per hoc removeat populum ab idololatria; ostendens luminaria non esse deos, ex quo nec a principio fuerunt.

Ad secundum dicendum, quod secundum Augustinum<sup>9</sup> nulla sequitur difficultas; quia lux de qua prima die facta est mentio, fuit lux spiritualis; nunc autem fit lux corporalis. Si autem lux primo die facta intelligitur lux corporalis, oportet dicere quod lux primo die fuit producta secundum communem lucis naturam; quarto autem die attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, secundum quod videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunæ, et sic de aliis. Et propter hanc determinationem virtutis dicit Dionysius<sup>10</sup> quod "lumen solis, quod primo erat informe, quarto die formatum est."

tam Augustini; non quod ipsemet nullam difficultatem sequi dicat.

(7) Quantum ad illud quod est prius fuisse imperfecta secundum ipsam formam substantialem. Sed alia difficultas est quantum ad illud ipsum quod ex natura elementorum esse dicuntur contra mentem et sensum S. Thomæ.

(8) Hom. vi in Gen. post med.

(9) Sup. Gen. lib. i, cap. 9.

(10) De div. nom. cap. 4, lect. 3.

(1) Gen. n, 1.

(2) Super Gen. lib. n, cap. 11.

(3) De cælo quidem et de terra expresse, cum dicitur: *In principio creavit Deus cælum et terram.* Implicite autem de aqua cum additur: *Spiritus Dei ferebatur super aquas.*

(4) Sup. Gen. lib. v, cap. 5.

(5) Ibid. lib. iv, cap. 22 et 34.

(6) Id est, secundum sententiam jam indica-



Ad *tertium* dicendum, quod secundum Ptolemæum luminaria non sunt fixa in sphaeris, sed habent motum seorsum a motu sphaerarum. Ideo Chrysostomus dicit <sup>1</sup> quia non ideo dicitur quod posuit ea in firmamento, quod ibi sint fixa; sed quia iusserit ut ibi essent: sicut posuit hominem in paradiso, ut ibi esset. Sed secundum opinionem Aristotelis <sup>2</sup> stellæ fixæ sunt in orbibus, et non moventur nisi motu orbium; secundum rei veritatem tamen motus luminarium sensu percipitur, non autem motus sphaerarum. Moyses autem rudi populo condescendens, sequutus est quæ sensibilibus apparent; ut dictum est (quæst. LXVII, art. 4). Si autem firmamentum quod factum est secunda die, sit secundum distinctionem naturæ aliud ab eo in quo posita sunt sidera, licet sensus non discernat, quem Moyses sequitur, ut dictum est (quæst. LXVII, art. 4), cessat objectio. Nam firmamentum factum est secunda die, quantum ad inferiorem partem. In firmamento autem posita sunt sidera quarta die, quantum ad superiorem partem; ut totum pro uno accipiat, secundum quod sensui apparet.

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut dicit Basilius <sup>3</sup>, præmittitur productio plantarum luminaribus, ad excludendam idololatriam. Qui enim credunt luminaria esse deos, dicunt quod primordialem originem habent plantæ a luminaribus; quamvis, ut Chrysostomus dicit <sup>4</sup>, sicut agricola cooperatur ad productionem plantarum, ita etiam et luminaria per suos motus.

Ad *quintum* dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit, dicuntur duo luminaria magna, non tam quantitate quam efficacia et virtute; quia etsi aliæ stellæ sint majores quantitate quam luna, tamen effectus lunæ magis sentitur in istis inferioribus; et etiam secundum sensum major apparet.

(1) Hom. vi in Gen. a med. (2) De cæl. lib. II, text. 43. (3) Hom. v Exam. (4) Hom. vi in Gen.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo interimas errorem paganorum et priscillianistarum qui contendebant liberas hominum actiones stellarum motui omnino adstringi, quod his verbis a concilio Bracarense damnatum est: *Si quis animas et corpora humana fatatibus stellis credit adstringi, sicut pagani et Priscillianus dixerunt; anathema sit* (can. 9). (6) Jer. x, 2.

(7) Al. plena; qui error infra repetitur.

(8) Quæ jam ad art. præcedentem notata est.

**ART. II — UTRUM CONVENIENTER  
CAUSA PRODUCTIONIS LUMINARIUM  
DESCRIBATUR <sup>5</sup>.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter causa productionis luminarium describatur. Dicitur enim <sup>6</sup>: *A signis cæli nolite metuere, quæ gentes timent.* Non ergo luminaria in signa facta sunt.

2. Præterea, signum contra causam dividitur. Sed luminaria sunt causa eorum quæ hic aguntur. Ergo non sunt signa.

3. Præterea, distinctio temporum et dierum incepta a primo die. Non ergo facta sunt luminaria in tempora, et dies, et annos; id est, in horum distinctionem.

4. Præterea, nihil fit propter vilius se; quia finis est melior iis quæ sunt ad finem. Sed luminaria sunt meliora quam terra. Ergo facta non sunt ut illuminent terram.

5. Præterea, luna non præest nocti, quando est prima <sup>7</sup>. Probabile autem est quod luna facta fuerit prima. Sic enim homines incipiunt computare. Ergo luna non est facta ut præsit nocti.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ <sup>8</sup>.

**CONCLUSIO.** — Ut populus ad idololatriam propensus revocaretur, convenienter ea causa productionis luminarium describitur a Moyse, ex qua intelligeretur ad hominum utilitatem esse facta; videlicet in signa et tempora, et dies et annos, etc.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (quæst. LXV, art. 2), creatura aliqua corporalis potest dici esse facta vel propter actum proprium, vel propter aliam creaturam, vel propter totum universum, vel propter gloriam Dei. Sed Moyses, ut populum ab idololatria revocaret, illam solam causam tetigit, secundum quod sunt facta ad utilitatem hominum. Unde dicitur <sup>9</sup>: *Ne forte elevatis oculis ad cælum videas solem et lunam, et omnia astra cæli, et errore deceptus adores ea et colas, quæ creavit Dominus Deus in ministerium cunctis gentibus* <sup>10</sup>. Hoc autem ministerium explicat in principio Genesis per tria. Primo enim provenit utilitas hominibus ex luminaribus quantum ad

(9) Deut. iv, 19.

(10) Sive juxta 70, *quæ distribuit Deus omnibus gentibus quæ sub cælo sunt.*

visum, qui est directivus in operibus, et maxime utilis ad cognoscendas res. Et quantum ad hoc dicit, *ut luceant in firmamento, et illuminent terram*<sup>1</sup>. Secundo, quantum ad vicissitudines temporum, quibus et fastidium tollitur, et valetudo conservatur, et necessaria victui oriuntur; quæ non essent, si semper esset aut æstas, aut hyems; et quantum ad hoc dicit: *Ut sint in tempora, et dies, et annos*. Tertio, quantum ad opportunitatem negotiorum et operum, inquantum ex luminaribus cæli accipitur significatio pluviosi temporis, vel sereni, quæ sunt apta diversis negotiis; et quantum ad hoc dicit: *Ut sint in signa*.

Ad primum ergo dicendum, quod luminaria sunt in signa corporalium transmutationum, non autem eorum quæ dependent ex libero arbitrio.

Ad secundum dicendum, quod per causam sensibilem quandoque ducimur in cognitionem effectus occulti, sicut et e converso. Unde nihil prohibet causam sensibilem esse signum. Ideo tamen potius dicit signa quam causas, ut occasionem idololatriæ tolleretur.

Ad tertium dicendum, quod in prima die facta est communis distinctio temporis per diem et noctem, secundum motum diurnum, qui est communis totius cæli; qui potest intelligi incepisse primo die. Sed speciales distinctiones dierum et temporum, secundum quod dies est calidior die, et tempus tempore, et annus anno, fiunt secundum speciales motus stellarum, qui possunt intelligi quarto die incepisse.

Ad quartum dicendum, quod in illuminatione terræ intelligitur utilitas hominis, qui secundum animam præfertur corporalibus luminaribus<sup>2</sup>. Nihil tamen prohibet dici quod dignior creatura facta est propter inferiorem; non secundum quod in se consideratur, sed secundum quod ordinatur ad integritatem universi.

(1) Ne scilicet habitatores ejus in habitationem tenebrosam inducantur, ait Augustinus super Genesim ad litt. lib. II, cap. 13.

(2) Ita Nicolajus et theolog. Lovan., Duac. sed alii corporibus luminarium.

(3) Sup. Gen. lib. II, cap. 15.

(4) Ex quo intelligi potest etiam probabiliter dici posse, lunam esse factam in statu novilunii, ut paulatim incrementa capiendo perveniret ad plenilunii perfectionem.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo per ra-

Ad quintum dicendum, quod luna, quando est perfecta, oritur vespere, et occidit mane; et sic præest nocti. Et satis probabile est quod luna fuerit facta plena; sicut et herbæ factæ sunt in perfectione, facientes semen; et similiter animalia, et homo. Licet enim naturali processu ab imperfecto ad perfectum deveniatur, simpliciter tamen perfectum prius est imperfecto. Augustinus tamen<sup>3</sup> hoc non asserit; quia dicit non esse inconveniens quod Deus imperfecta fecerit, quæ postmodum ipse perfecit<sup>4</sup>.

### ART. III. — UTRUM

#### LUMINARIA CÆLI SINT ANIMATA<sup>5</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 69, et De potent. quæst. VI, art. 6, et quodlib. XII, art. 9, et De spiritualibus creaturis, art. 6, et De cælo, lib. II, lect. 3 et 13, rursusque lect. 18 et lect. 19 in principio.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod luminaria cæli sint animata. Superius enim corpus nobilioribus ornamentis ornari debet. Sed ea quæ pertinent ad ornatum inferiorum corporum, sunt animata, scilicet pisces, aves, et terrestria animalia. Ergo et luminaria, quæ pertinent ad ornatum cæli.

2. Præterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Sed sol et luna et alia luminaria sunt nobiliora quam corpora plantarum et animalium. Ergo habent nobiliorem formam. Nobilissima autem forma est anima. quæ est principium vitæ; quia, ut Augustinus dicit<sup>6</sup>, "qualibet substantia vivens naturæ ordine præfertur substantiæ non viventi." Ergo luminaria cæli sunt animata.

3. Præterea, causa nobilior est effectus. Sed sol et luna et alia luminaria sunt causa vitæ; ut patet maxime in animalibus ex putrefactione generatis, quæ virtute solis et stellarum vitam consequuntur. Ergo multo magis corpora cælestia vivunt, et sunt animata.

tionem rejicias errorem Rabbi Moysis et quorundam philosophorum dicentium quod corpora cælestia sunt animata etiam anima intellectiva; quod sic damnatum est a synodo particulari Constantinopolitana: *Si quis dicit cælum esse, lunam, stellas et aquas quæ supra cælum sunt, animatas quædam esse et rationales; anathema sit.* Quamvis non constat, ait Sylvius, hanc doctrinam esse fidei; non tamen videtur nunc sine temeritate posse oppositum asseri.

(6) Lib. de vera relig. cap. 29.



4. Præterea, motus cæli et cælestium corporum sunt naturales; ut patet<sup>1</sup>. Motus autem naturalis est a principio intrinseco. Cum igitur principium motus cælestium corporum sit aliqua substantia apprehensiva, quæ movetur sicut desiderans a desiderato, ut dicitur<sup>2</sup>, videtur quod principium apprehendens sit principium intrinsecum corporibus cælestibus. Ergo sunt animata.

5. Præterea, primum mobile est cælum. In genere autem mobilium primum est movens seipsum, ut probatur<sup>3</sup>, quia quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Sola autem animata movent seipsa; ut<sup>4</sup> ostenditur. Ergo corpora cælestia sunt animata.

Sed contra est, quod Damascenus dicit<sup>5</sup>: "Nullus animatos cælos vel luminaria æstimet; inanimati enim sunt et insensibiles."

CONCLUSIO. — Cum plantis et animalibus anima uniatur ut forma, non sic autem corporibus, sed tantum ut motor unitor mobili; patet corpora cælestia non esse animata eo modo quo plantæ et animalia, sed æquivoce.

Respondeo dicendum quod circa istam quæstionem apud philosophos fuit diversa opinio. Anaxagoras enim, ut Augustinus refert<sup>6</sup>, factus est reus apud Athenienses, quia dixit solem esse lapidem ardentem; negans utique ipsum esse Deum vel aliquid animatum. Platonici vero posuerunt corpora cælestia animata. Similiter etiam apud doctores fidei fuit circa hoc diversa opinio. Origenes enim posuit<sup>7</sup> corpora cælestia esse animata. Hieronymus etiam idem sentire videtur, exponens illud<sup>8</sup>: *Lustrans universa per circuitum pergit spiritus*<sup>9</sup>. Basilius vero<sup>10</sup> et Damascenus<sup>11</sup> asserunt corpora cælestia non esse animata<sup>12</sup>. Augustinus vero sub dubio dereliquit, in neutram partem declinans, ut patet<sup>13</sup>, qui etiam dicit quod "si sunt animata cælestia corpora, pertinent ad societatem angelorum eorum animæ." In hac autem opinionum diversitate, ut veritas aliquatenus innotescat considerandum est

quod unio animæ et corporis non est propter corpus, sed propter animam. Non enim forma est propter materiam, sed e converso. Natura autem et virtus animæ deprehenditur ex ejus operatione; quæ etiam quodam modo est finis ejus. Invenitur autem corpus nostrum necessarium ad aliquam operationem animæ, quæ mediante corpore exercetur; sicut patet in operibus animæ sensitivæ et nutritivæ. Unde necesse est tales animas unitas esse corporibus propter suas operationes. Est autem aliqua operatio animæ, quæ non exercetur corpore mediante; sed tamen ex corpore aliquod adminiculum tali operationi exhibetur; sicut per corpus exhibentur animæ humanæ phantasmata, quibus indiget ad intelligendum. Unde etiam talem animam necesse est corpori uniri propter suam operationem; licet contingat ipsam separari. Manifestum est autem quod anima cælestis corporis non potest habere operationes nutritivæ animæ, quæ sunt nutrire, augere et generare. Hujusmodi enim operationes non competunt corpori incorruptibili per naturam. Similiter etiam nec operationes animæ sensitivæ corpori cælesti conveniunt; quia omnes sensus fundantur supra tactum, qui est apprehensivus qualitatium elementarium. Omnia etiam organa potentiarum sensitivarum requirunt determinatam proportionem secundum commixtionem aliquam elementorum, a quorum natura corpora cælestia ponuntur remota. Relinquitur ergo quod de operationibus animæ nulla potest competere animæ cælesti, nisi duæ; intelligere, et movere. Nam appetere consequitur sensum, et intellectum; et cum utroque ordinatur. Intellectus autem operatio, cum non exerceatur per corpus, non indiget corpore, nisi inquantum ei per sensus ministrantur phantasmata. Operationes autem sensitivæ animæ corporibus cælestibus non conveniunt, ut dictum est (in ist. art.). Sic igitur propter operationem intellectualem anima cælesti corpori non uniatur. Relinquitur ergo quod propter

(1) De cælo, l. i, text. 7 et 8. (2) Met. l. xii, text. 36. (3) Phys. lib. viii, text. 34. (4) In eod. libro, text. 27. (5) De fide orthod. lib. ii, c. 6. (6) De civitate Dei, lib. xviii, cap. 41. (7) Periarch. lib. i, cap. 7. (8) Eccle. i, 6. (9) Ita quoque Ambrosius. (10) In Hexameron homil. iii, versus finem.

(11) Ubi sup.

(12) Idem docuerunt Euseb. Cæsar., Chrysostomus (Hom. i in anno, Theodoretus (in Ps. cxlviii et Isaiam), Dionysius (De div. nom. cap. 4), Cyrillus Alexandrinus (Cont. Jul. l. ii).

(13) Super Genes. ad litt. lib. ii, cap. 18, et in Enchirid. cap. 58.



solam motionem. Ad hoc autem quod moveat, non oportet quod uniatu ei ut forma; sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili. Unde Aristoteles<sup>1</sup> postquam ostendit quod primum movens seipsum componitur ex duabus partibus, quarum una est movens, et alia mota, assignans quomodo hæ duæ partes uniantur, dicit, quod per contactum vel duorum ad invicem, si utrumque sit corpus, vel unius ad alterum, et non e converso, si unum sit corpus, et aliud non corpus. Platonici etiam animas corporibus uniri non ponebant, nisi per contactum virtutis, sicut motor mobili. Et sic, per hoc quod Plato ponit corpora cælestia animata, nihil aliud datur intelligi quam quod substantiæ spirituales uniuntur corporibus cælestibus, ut motores mobilibus. Quod autem corpora cælestia moveantur ab aliqua substantia apprehendente, et non solum a natura, sicut gravia et levia, patet ex hoc quod natura non movet nisi ad unum, quo habito quiescit<sup>2</sup>; quod in motu corporum cælestium non apparet. Unde relinquitur quod moventur ab aliqua substantia apprehendente. Augustinus etiam dicit<sup>3</sup> corpora omnia administrari a Deo per spiritum vitæ. Sic igitur patet quod corpora cælestia non sunt animata eo modo quo plantæ et animalia, sed æquivoce. Unde interponentes ea esse animata, et ponentes ea inanimata, parva vel nulla differentia invenitur in re, sed in voce tantum<sup>4</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod ad ornatum pertinent aliqua secundum proprium motum. Et quantum ad hoc luminaria cæli conveniunt cum aliis quæ ad ornatum pertinent, quia moventur a substantia vivente.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse nobilius simpliciter, quod tamen non est nobilius quantum ad aliquid. Forma ergo cælestis corporis, etsi non sit simpliciter nobilior anima animalis, est tamen nobilior quantum ad rationem formæ. Perficit enim totaliter suam materiam, ut non sit in potentia ad aliam formam, quod anima non facit. Quantum etiam ad motum moventur corpora cælestia a nobilioribus motoribus<sup>5</sup>.

Ad tertium dicendum, quod corpus cæleste, cum sit movens motum, habet rationem instrumenti, quod agit in virtute principalis agentis. Et ideo ex virtute sui motoris, qui est substantia vivens, potest causare vitam.

Ad quartum dicendum, quod motus corporis cælestis est naturalis, non propter principium activum, sed propter principium passivum; quia scilicet habet in sua natura aptitudinem, ut tali motu ab intellectu moveatur.

Ad quintum dicendum, quod cælum dicitur movere seipsum, inquantum componitur ex motore et mobili, non sicut ex forma et materia, sed secundum contactum virtutis, ut dictum est (in corp. art.). Et hoc etiam modo potest dici quod ejus motor est principium intrinsecum, ut sic etiam motus cæli possit dici naturalis ex parte principii activi; sicut motus voluntarius dicitur esse naturalis animali, inquantum est animal; ut dicitur<sup>6</sup>.

## QUESTIO LXXI.

### DE OPERE QUINTÆ DIEI.

Sup. quæst. LXX, art. 1 corp

Deinde considerandum est de opere quintæ diei. Et 1. Videtur quod inconvenienter hoc opus describatur. Illud enim aquæ producunt, ad cuius productionem sufficit virtus aquæ. Sed virtus aquæ non sufficit ad productionem omnium piscium et avium; cum videamus plura eorum generari ex semine. Non ergo convenienter dicitur: *Producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile super terram.*

2. Præterea, pisces et aves non tantum producantur ex aqua, sed in eorum compositione videtur magis terra dominari quam aqua; quia corpora eorum naturaliter moventur ad terram, unde et in terra quiescunt. Non ergo convenienter dicitur, pisces et aves ex aqua produci.

3. Præterea, sicut pisces habent motum in aquis, ita aves in aere. Si ergo pisces ex aquis producuntur, aves non deberent produci ex aquis, sed ex aere.

4. Præterea, non omnes pisces reptant in aquis; cum quidam habeant pedes

(1) Phys. lib. viii, text. 42 et 43.

(2) Ut ex Physic. lib. viii, text. 18 usque ad 32.

(3) De Trin. lib. iii, cap. 4.

(4) Ita sententias oppositas D. Thomas iudicat conciliari posse.

(5) Scilicet a substantiis intellectualibus.

(6) Physicorum lib. viii, text. 27.

quibus gradientur in terra; sicut vituli marini. Non ergo sufficienter productio piscium designatur in hoc quod dicitur: *Producant aquæ reptile animæ viventis.*

5. Præterea animalia terrestria sunt perfectiora avibus et piscibus; quod patet ex hoc quod habent membra magis distincta, et perfectiorem generationem; generant enim animalia, pisces autem et aves generant ova. Perfectiora autem præcedunt in ordine naturæ. Non ergo quinta die debuerunt fieri pisces et aves ante animalia terrestria.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ <sup>1</sup>.

CONCLUSIO. — Sicut inter tres dies distinctioni deputatas, media (hoc est, secunda) deputatur distinctioni medii corporis, scilicet aquæ; sic inter tres dies ornatui deputatas, media (hoc est, quinta) recte deputatur ornatui medii corporis; dum aqua per productionem avium et piscium exornatur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1), opus ornatus per ordinem respondet ordini distinctionis. Unde sicut inter tres dies distinctioni deputatas media quæ est secunda deputatur distinctioni medii corporis, scilicet aquæ; ita inter dies deputatas ad opus ornatus, media, id est quinta, deputatur ad ornatum medii corporis per productionem avium et piscium. Unde sicut Moyses in quarta die nominat luminaria et lucem, ut designet quod quarta dies respondet primæ, in qua dixerat lucem factam; ita in hac quinta die facit mentionem de aquis et de firmamento cæli, ut designet quod quinta dies respondet secundæ. Sed sciendum est quod sicut in productione plantarum differt Augustinus ab aliis; ita et in productione piscium et avium. Alii enim dicunt pisces et aves quinta die esse productos in actu; Augustinus autem dicit <sup>2</sup> quod quinta die aquarum natura produxit pisces et aves potentialiter.

Ad primum ergo dicendum, quod Avi-

cenna posuit omnia animalia posse generari ex aliquali elementorum commixtione absque semine, etiam per viam naturæ. Sed hoc videtur inconveniens; quia natura determinatis mediis procedit ad suos effectus: unde illa quæ naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari. Et ideo dicendum est aliter quod in naturali generatione animalium principium activum est virtus formativa quæ est in semine, in iis quæ ex semine generantur; loco cujus virtutis in iis quæ ex putrefactione generantur, est virtus cælestis corporis. Materiale autem principium in utrorumque animalium generatione est aliquod elementum, vel elementatum <sup>3</sup>. In prima autem rerum institutione principium activum fuit Verbum Dei, quod de materia elementi produxit animalia, vel in actu secundum alios Sanctos, vel virtute secundum Augustinum <sup>4</sup>; non quod aqua aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia, ut Avicenna posuit; sed quia hoc ipsum quod ex materia elementari virtute seminis vel stellarum possunt animalia produci, est ex virtute primitus elementis data.

Ad secundum dicendum, quod corpora avium et piscium possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum se; et sic necesse est quod in eis magis terrestre elementum dominetur; quia ad hoc quod fiat contemperatio mixtionis in corpore animalis, necesse est quod quantitative abundet in eo elementum quod est minus activum, scilicet terra. Sed si considerentur secundum quod sunt nata moveri talibus motibus, sic habent affinitatem quamdam cum corporibus in quibus moventur; et sic eorum generatio hic describitur.

Ad tertium dicendum, quod aer, quia insensibilis est, non per seipsum connumeratur, sed cum aliis; partim quidem cum aqua, quantum ad inferiorem partem, quæ exhalationibus aquæ ingrossatur; partim etiam cum cælo, quantum

que multiplicentur super terram. Et factum est vespere et mane dies quintus.

(2) Super Genes. ad litt. lib. v, cap. 5.

(3) Elementum utique in quibusdam quæ quodammodo immediate producuntur ex igne vel ex aqua, vel ex aere, vel ex terra: ut sunt pisces, muscæ, vermes, etc. Elementatum autem in aliis quæ materiam habent ex elementis ipsis derivatam, seu semen quoddam elementarem vim in se continens. (4) Loc. cit. sup.

(1) Dicentis nempe (Gen. i, 20, et seq.): Dixit etiam Deus: Producant aquæ reptile animæ viventis et volatile super terram sub firmamento cæli. Creavitque Deus cete grandia et omnem animam viventem atque motabilem quam produxerant aquæ in species suas, et omne volatile secundum genus suum. Et vidit Deus quod esset bonum. Benedixitque eis dicens: Crescite et multiplicamini et replete aquas maris; aves-



ad superiorem partem. Aves autem motum habent in inferiori parte aeris; et ideo sub firmamento cæli volare dicuntur, etiamsi firmamentum pro nebulo aere accipiatur. Et ideo productio avium aquæ adscribitur <sup>1</sup>.

Ad *quartum* dicendum, quod natura de uno extremo ad aliud transit per media. Et ideo inter cælestia et aquatica animalia sunt quædam media quæ communicant cum utrisque, et computantur cum illis cum quibus magis communicant, secundum id quod cum eis communicant, non secundum id quod communicant cum alio extremo. Tamen, ut includantur omnia hujusmodi quæ habent aliquid speciale inter pisces, postquam dixerat: *Producat aquæ reptile animæ viventis*, subjungit: *Creavit Deus cete grandia*, etc. <sup>2</sup>.

Ad *quintum* dicendum, quod productio horum animalium ordinatur secundum ordinem corporum quæ eis ornantur, magis quam secundum propriam dignitatem. Et tamen in via generationis ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur.

## QUÆSTIO LXXII.

### DE OPERE SEXTÆ DIEI <sup>3</sup>.

Sup. quæst. LXX, art. 1 corp.

Deinde quæritur de opere sextæ diei. Et 1. videtur quod inconvenienter describitur. Sicut enim aves et pisces habent viventem animam, ita etiam et animalia terrestria. Non autem terrestria animalia sunt ipsa anima vivens. Ergo inconvenienter dicitur: *Producat terra animam viventem*; sed debuit dici: *Producat terra quadrupedia animæ viventis*.

2. Præterea, genus non debet dividi contra speciem. Sed jumenta et bestiae sub quadrupedibus computantur. Inconvenienter ergo quadrupedia connumerantur jumentis et bestiis.

(1) Ita Augustinus (De Gen. ad litt. lib. III, cap. 6 et 7; lib. VIII, cap. 6; lib. IX, cap. 1), Hieronymus (Epist. LXXXIII), Gregorius (Moral. lib. IX, cap. 36), Damascenus (lib. II, cap. 9). Sed observandum est quod aquæ intelligendæ sunt produxisse pisces et aves, non efficienter, sed materialiter, hoc est, materiam dispositionesque subministrando.

(2) Per cete non intelligitur una species piscis, sed omne genus magnorum piscium cujuscumque sint speciei. Nam vox hebræa dracones et omnia ingentia animalia significat.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo oer ra-

3. Præterea, sicut alia animalia sunt in determinato genere et specie, ita et homo. Sed in factione hominis non fit mentio de suo genere vel specie. Ergo nec in productione aliorum animalium debuit fieri mentio de genere vel specie, cum dicitur *in genere suo*, vel *specie sua*.

4. Præterea, animalia terrestria magis sunt similia homini, qui a Deo dicitur benedici, quam aves et pisces. Cum igitur aves et pisces dicantur benedici, multo fortius hoc dici debuit de aliis animalibus.

5. Præterea, quædam animalia generantur ex putrefactione, quæ est corruptio quædam. Corruptio autem non convenit primæ institutioni rerum. Non ergo ejusmodi animalia debuerunt in prima rerum institutione produci.

6. Præterea, quædam animalia sunt venenosa et homini noxia. Nihil autem debuit esse homini nocivum ante peccatum. Ergo hujusmodi animalia vel omnino fieri a Deo non debuerunt, qui est bonorum auctor, vel non debuerunt fieri ante peccatum.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ <sup>4</sup>.

CONCLUSIO. — Conveniens fuit sexta die describi terram produxisse animam viventem in genere suo, jumenta et reptilia et bestias terræ secundum species suas; ac eadem die formatum esse hominem a Deo; ut hæc dies ornatus terræ deputata, illi responderet ad quam pertinuit ipsius terræ distinctio.

Respondeo dicendum quod sicut in die quinto ornatur medium corpus, et respondet secundæ diei; ita in sexto die ornatur ultimum corpus, scilicet terra, per productionem animalium terrestrium; et respondet tertiæ diei. Unde utrobique fit mentio de terra. Et hic etiam secundum Augustinum <sup>5</sup> animalia

tionem interimas hæresim adamianorum, tatianorum, catharorum et omnium aliorum hæreticorum qui existimabant matrimonium esse malum.

(4) Quæ sic summam habet: Dixit quoque Deus: Producat terra animam viventem in genere suo; jumenta et reptilia et bestias terræ secundum species suas. Factumque est ita. Et vidit Deus quod esset bonum, et ait: Faciamus hominem, etc. Et factum est ita. Viditque Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. Et factum est vespere et mane dies sextus.

(5) Sup. Gen. lib. V, cap. 5.



terrestria producuntur potentialiter; secundum vero alios Sanctos in actu.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Basilius dicit <sup>1</sup>, diversus gradus vitæ qui in diversis viventibus invenitur, ex modo loquendi Scripturæ colligi potest. Plantæ enim habent imperfectissimam vitam et occultam. Unde in earum productione nulla mentio fit de vita, sed solum de generatione; quia secundum hanc solum invenitur actus vitæ in eis. Nutritiva enim et augmentativa generativæ deserviunt, ut infra dicitur (qu. LXXVIII, art. 2). Inter animalia vero, perfectiora sunt (communitè loquendo) terrestria avibus et piscibus; non quod pisces memoria careant, ut Basilius dicit <sup>2</sup> et Augustinus improbat <sup>3</sup>, sed propter distinctionem membrorum, et perfectionem generationis. Quantum autem ad aliquas sagacitates, etiam aliqua animalia imperfecta magis vigent; ut apes et formicæ. Et ideo pisces vocat non *animam viventem*, sed *reptile animæ viventis*. Sed terrena animalia vocat *animam viventem*, propter perfectionem vitæ in eis; ac si pisces sint corpora habentia aliquid animæ, terrestria vero animalia propter perfectionem vitæ sint quasi animæ dominantes corporibus. Perfectissimus autem gradus vitæ est in homine; et ideo vitam hominis non dicit produci a terra vel aqua, sicut cæterorum animalium, sed a Deo.

Ad *secundum* dicendum, quod per jumenta vel pecora intelliguntur animalia domestica, quæ homini serviunt qualitercumque. Per bestias autem intelliguntur animalia sæva; ut ursi et leones. Per reptilia vero, animalia quæ vel non habent pedes quibus eleventur a terra, ut serpentes; vel habent breves, quibus parum eleventur, ut lacertæ et formicæ. Sed quia sunt quædam animalia quæ sub nullo horum comprehenduntur, ut cervi et capræ; ut etiam ista comprehenderentur, addidit quadrupedia. — Vel *quadrupedia* præmisit quasi genus, et alia subjunxit quasi species. Sunt enim quædam reptilia quadrupedia, ut lacertæ et formicæ.

Ad *tertium* dicendum, quod in aliis animalibus et plantis mentionem fecit

de genere et specie, ut designaret generationem similem ex similibus. In homine autem non fuit necessarium ut hoc diceretur; quia quod præmissum fuit de aliis, etiam de homine intelligi potest. — Vel quia animalia et plantæ producuntur secundum genus et speciem suam, quasi longe a similitudine divina remota. Homo autem dicitur *formatus ad imaginem et similitudinem Dei*.

Ad *quartum* dicendum, quod benedictio Dei dat virtutem multiplicandi per generationem. Et ideo quod positum est in avibus et piscibus, quæ primo occurrunt, non fuit necessarium repeti in terrenis animalibus, sed intelligitur. In hominibus autem iteratur benedictio; quia in eis est quædam specialis multiplicationis ratio, propter complendum numerum electorum <sup>4</sup>, et ne quisquam diceret, in officio gignendi filios ullum esse peccatum. Plantæ vero nullum habent propagandæ prolis affectum, ac sine ullo sensu generant. Unde indignæ judicatæ sunt benedictionis verbis.

Ad *quintum* dicendum, quod cum generatio unius sit corruptio alterius; quod ex corruptione ignobiliorum generentur nobiliora, non repugnat primæ rerum institutioni. Unde animalia quæ generantur ex corruptione rerum inanimatarum, vel plantarum, potuerunt tunc generari. Non autem quæ generantur ex corruptione animalium, tunc potuerunt produci, nisi potentialiter tautum.

Ad *sextum* dicendum, quod Augustinus dicit <sup>5</sup>, quod “ si in alicujus opificis officinam imperitus intraverit, videt ibi multa instrumenta, quorum causas ignorat: et si multum est insipiens, superflua putat. Jam vero si in fornacem incautus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto se vulneraverit, noxia existimat ibi esse multa: quorum usum quia novit artifex, insipientiam ejus irridet. Sic in hoc mundo quidam audent multa reprehendere quorum causas non vident. Multa enim etsi domui nostræ non sunt necessaria, in eis tamen completur universitatis integritas. „ Homo autem ante peccatum ordinate fuisset usus rebus mundi. Unde animalia venenosa ei noxia non fuissent.

(1) Homil. viii in Hexameron.

(2) Loco citato.

(3) Super Gen. ad litt. lib. iii, cap. 8.

(4) Usurpatum hoc ex Augustino sup. Gen. ad litt. lib. iii, cap. 13.

(5) Super Gen. contra man. lib. i, cap. 16.

## QUÆSTIO LXXIII.

DE HIS QUÆ PERTINENT  
AD SEPTIMUM DIEM,  
IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad septimum diem. — Et circa hoc quaeruntur tria: 1. De completionem operum. — 2. De requie Dei. — 3. De benedictione et sanctificatione hujus diei.

## ART. I. — UTRUM

COMPLETIO DIVINORUM OPERUM

DEBEAT SEPTIMO DIEI ADSCRIBI <sup>1</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. 15, qu. III, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod completio divinorum operum non debeat septimo diei adscribi. Omnia enim quæ in hoc sæculo aguntur, ad divina opera pertinent. Sed consummatio sæculi erit in fine mundi, ut habetur <sup>2</sup>. Tempus etiam incarnationis Christi est cujusdam completionis tempus: unde dicitur *tempus plenitudinis* <sup>3</sup>. Et ipse Christus moriens dixit: *Consummatum est*, ut dicitur <sup>4</sup>. Non ergo completio divinorum operum competit diei septimo.

2. Præterea, quicumque complet opus suum, aliquid facit. Sed Deus non legitur septimo die aliquid fecisse, quinimo ab omni opere quievisse. Ergo completio operum non competit septimo diei.

3. Præterea, non dicitur aliquid esse completum, cui multa superadduntur, nisi sint illa superflua; quia perfectum dicitur, cui nihil deest eorum quæ debet habere. Sed post septimum diem multa sunt facta; et productio multorum individuorum, et etiam quarundam novarum specierum quæ frequenter apparent; præcipue in animalibus ex putrefactione generatis; quotidie etiam Deus novas animas creat. Novum etiam fuit incarnationis opus, de quo dicitur <sup>5</sup>: *Novum faciet Dominus super terram*. Nova etiam sunt miraculosa opera, de quibus dicitur <sup>6</sup>: *Innova signa, et immuta mirabilia*. Innovabuntur etiam omnia in glorificatione Sanctorum; secundum illud <sup>7</sup>: *Et dixit qui sedebat in throno: Ecce nova facio omnia*. Completio ergo divinorum operum non debet attribui septimæ diei.

Sed contra est, quod dicitur <sup>8</sup>: *Comple-*

*vit Deus die septimo opus suum quod fecerat.*

CONCLUSIO. — Completio divinorum operum, quoad naturalem eorum perfectionem et universi totius integritatem, congrue septimo diei adscribitur.

Respondeo dicendum quod duplex est rei perfectio: prima et secunda <sup>9</sup>. Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta; quæ quidem perfectio est forma totius, quæ ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis; finis autem vel est operatio, sicut finis citharistæ est citharizare; vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur; sicut finis ædificatoris est domus, quam ædificando facit. Prima autem perfectio est causa secundæ; quia forma est principium operationis. Ultima autem perfectio, quæ est finis totius universi, est perfecta beatitudo sanctorum, quæ erit in ultima consummatione sæculi. Prima autem perfectio, quæ est in integritate universi, fuit in prima rerum institutione. Et hæc deputatur septimo diei.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), perfectio prima est causa secundæ. Ad beatitudinem autem consequendam duo requiruntur: natura et gratia. Ipsa ergo beatitudinis perfectio erit in fine mundi; ut dictum est (in corp. art.). Sed ista consummatio præcessit causaliter, quantum ad naturam quidem in prima rerum institutione; quantum ad gratiam vero in incarnatione Christi; quia *gratia et veritas per Jesum Christum facta est*, ut dicitur <sup>10</sup>. Sic igitur in septima die fuit consummatio naturæ, in incarnatione Christi consummatio gratiæ, in fine mundi consummatio gloriæ.

Ad secundum dicendum, quod septima die Deus aliquid operatus est, non novam creaturam condendo, sed creaturam administrando, et ad propriam operationem eam movendo; quod jam aliquammodo pertinet ad inchoationem quamdam secundæ perfectionis. Et ideo consummatio operum secundum nostram translationem attribuitur diei septimæ. Sed secundum aliam translationem attribui-

(8) Gen. II, 2.

(9) Huc pertinet etiam duplex actus quem Philosophus (De anima, lib. II, text. 5) assignat; primum qui est anima, et secundum qui est operatio.

(10) Joan. I, 17.

(1) In hoc articulo docet D. Thomas completionem divinorum operum recte adscribi diei septimo, quia dicitur (Gen. II): *Complervitque Deus die septimo opus suum quod fecerat*. (2) Matth. XIII.

(3) Gal. IV. (4) Joan. XIX, 30. (5) Jer. XXXI, 21.

(6) Eccli. XXXVI, 6. (7) Apoc. XXI, 5.



tur diei sextæ. Et utrumque potest stare; quia consummatio quæ est secundum integritatem partium universi, competit sextæ diei. Consummatio quæ est secundum operationem partium, competit septimæ. — Vel potest dici quod in motu continuo, quamdiu aliquid potest moveri ulterius, non dicitur motus perfectus ante quietem; quies enim demonstrat motum consummatum<sup>1</sup>. Deus autem poterat plures creaturas facere, præter illas quas fecerat sex diebus. Unde hoc ipso quod cessavit novas creaturas condere in septima die, dicitur opus suum consummasse.

Ad *tertium* dicendum, quod nihil postmodum a Deo factum est totaliter novum, quin aliquid in operibus sex dierum præcesserit. Quædam enim præextiterunt materialiter; sicut quod Deus de costa Adæ formavit mulierem<sup>2</sup>. Quædam vero præextiterunt in operibus sex dierum, non solum materialiter, sed etiam causaliter; sicut individua quæ nunc generantur, præcesserunt in primis individuis suarum specierum. Species etiam novæ, si quæ apparent, præextiterunt in quibusdam activis virtutibus; sicut et animalia putrefactione generata producuntur ex virtutibus stellarum et elementorum, quam a principio acceperunt; etiamsi novæ species talium animalium producantur. Animalia etiam quædam secundum novam speciem aliquando oriuntur ex commixtione animalium diversorum secundum speciem, sicut cum ex asino et equa generatur mulus; et hæc etiam præcesserunt causaliter in operibus sex dierum. Quædam vero præcesserunt secundum similitudinem; sicut animæ quæ nunc creantur. Et similiter incarnationis opus; quia ut dicitur<sup>3</sup>: *Filius Dei est in similitudinem hominum factus*. Gloria etiam spiritualis secundum similitudinem præcessit in angelis; corporalis vero in cælo, præcipue empyreo. Unde dicitur<sup>4</sup>: *Nihil sub sole novum..... jam enim præcessit in sæculis quæ fuerunt ante nos*.

(1) Sive aliter, quod secundum translationem nostram attribuitur completio creaturarum diei septimo tanquam termino extrinseco vel exclusivo in quo desiit producere; secundum græcam translationem<sup>70</sup> Interpretum attribuitur diei sexto tanquam termino intrinseco vel inclusivo in quo ultimas creaturas produxit. Eo modo loquendi quo dicimus compleri Quadragesimam in Paschate ut in termino exclusivo,

**ART. II. — UTRUM DEUS SEPTIMA DIE REQUIEVIT AB OMNI OPERE SUO.**

De his etiam in Sent. II, dist. 15, qu. 11, art. 1 et 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus septima die non requievit ab omni suo opere. Dicitur enim<sup>5</sup>: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*. Non ergo septima die requievit ab omni opere.

2. Præterea, requies motui opponitur, vel labori, qui interdum causatur ex motu. Sed Deus immobiliter et absque labore sua opera produxit. Non ergo dicendum est septima die a suo opere requievisse.

3. Si dicatur quod Deus requievit die septima, quia fecit hominem requiescere; contra. Requies contraponitur operationi. Sed quod dicitur: *Deus creavit, vel fecit hoc, vel illud*, non exponitur quod Deus hominem fecit creare, aut facere. Ergo nec convenienter exponi potest ut dicatur Deus requievisse, quia fecit hominem requiescere.

Sed *contra* est, quod dicitur<sup>6</sup>: *Requievit Deus die septimo ab omni opere quod patrarat*.

**CONCLUSIO.** — Requievit Deus die septima ab omni opere, inquantum cessavit a novis creaturis condendis, et quia post opera in seipso requievit, sibi sufficiens, et seipso beatus, suumque desiderium implens.

Respondeo dicendum quod quies proprie opponitur motui, et per consequens labori qui ex motu consurgit. Quamvis autem motus proprie acceptus sit corporum; tamen nomen motus etiam ad spiritualia derivatur, dupliciter. Uno modo secundum quod omnis operatio *motus* dicitur. Sic enim et divina bonitas quodammodo movetur et procedit in res, secundum quod se eis communicat, ut Dionysius dicit<sup>7</sup>. Alio modo desiderium in aliud tendens quidam motus dicitur. Unde et requies dupliciter accipitur: uno modo pro cessatione ab operibus; alio modo pro impletione desiderii. Et utroque modo dicitur Deus

quia tunc primum jejunare cessamus; vel in Sabbato sancto ut in termino inclusivo, quia diem ultimum illum jejunamus: præter similes quoque in Scriptura locutiones passim occurrentes.

(2) Juxta quosdam valde probabile est quod Eva fuerit sexto die mundi formata, post Adam eodem die factum. (3) Philip. II, 7.

(4) Eccle. I, 10.

(5) Joan. V, 17.

(6) Genes. II, 2. (7) De divin. nom. cap. 2.



requievisse die septima. Primo quidem, quia die septima cessavit novas creaturas condere: nihil enim postea fecit, quod non aliquo modo præcesserit in primis operibus, ut dictum est (quæst. LIX, art. 2, et art. præc. ad 3). Alio modo secundum quod rebus conditis ipse non indigebat, sed seipso fruendo beatus est. Unde post conditionem omnium operum non dicitur quod in suis operibus requievit, quasi eis ad suam beatitudinem indigens; sed ab eis requievit, utique in seipso, quia sufficit sibi, et implet desiderium suum. Et quamvis ab æterno in seipso requieverit, tamen quod post opera condita in seipso requievit, hoc pertinet ad septimum diem. Et hoc est ab operibus requiescere, ut Augustinus dicit<sup>1</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus usque modo operatur conservando et administrando creaturam conditam; non autem novam creaturam condendo.

Ad secundum diceudum, quod requies non opponitur labori sive motui, sed productioni novarum rerum, et desiderio in aliud tendendi; ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod sicut Deus in solo se requiescit, et se fruendo beatus est; ita et nos per solam Dei fruitionem beati efficitur. Et sic etiam facit nos a suis et nostris operibus in seipso requiescere. Est ergo conveniens expositio, ut dicatur Deus requievisse, quia nos requiescere facit. Sed non est hæc sola ponenda; sed alia expositio est principalior et prior<sup>2</sup>.

### ART. III. — UTRUM BENEDICTIO

ET SANCTIFICATIO DEBEATUR DIEI SEPTIMÆ<sup>3</sup>.

Sent. lib. II, dist. 15, quæst. III, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod benedictio et sanctificatio non debeatur diei septimæ. Tempus enim aliquod consuevit dici benedictum, aut sanctum propter aliquod bonum quod in illo tempore evenit, aut propter hoc quod aliquod malum vitatur. Sed Deo

nihil accrescit, aut deperit; sive opereatur, sive ab operando cesset. Non ergo specialis benedictio et sanctificatio debetur diei septimæ.

2. Præterea, benedictio a bonitate dicitur. Sed bonum est diffusivum et communicativum sui, secundum Dionysium<sup>4</sup>. Ergo magis debuerunt benedici dies in quibus creaturas produxit, quam ille dies in quo a producendis creaturis cessavit.

3. Præterea, in singulis creaturis quædam benedictio commemorata est, dum in singulis operibus dictum est: *Vidit Deus quod esset bonum*. Non oportuit igitur quod post omnium productionem dies septima benediceretur.

Sed contra est, quod dicitur<sup>5</sup>: *Benedixit Deus diei septimo, et sanctificavit illum, quia in illo cessaverat ab omni opere suo*.

CONCLUSIO. — Congruit ut diei septimo benediceret Deus, omnibus a se conditis creaturis, et diem illum sanctificaret.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), requies Dei in die septima dupliciter accipitur. Primo quidem quantum ad hoc quod cessavit a novis operibus condendis; ita tamen quod creaturam conditam conservat et administrat. Alio modo secundum quod post opera requievit in seipso. Quantum ergo ad primum competit septimæ diei benedictio. Quia, sicut supra dictum est (quæst. LXXII, art. 4), benedictio ad multiplicationem pertinet. Unde dictum est creaturis quas benedixit: *Crescite et multiplicamini*. Multiplicatio autem rerum fit per administrationem creaturæ, secundum quam ex similibus similia generantur. Quantum vero ad secundum competit septimæ diei sanctificatio. Maxime enim sanctificatio cujuslibet attenditur in hoc quod in Deo requiescit. Unde et res Deo dedicatæ sanctæ dicuntur<sup>6</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod non propter hoc dies septimus sanctificatur, quia Deo possit aliquid accrescere vel decrescere; sed quia creaturis aliquod

(1) Super Genes. ad litt. lib. IV, cap. 15.

(2) Quia scilicet a novis operibus requiescere dicitur ex Augustino, ubi supra. Qui et aliam addit (cap. 13) quod in seipso requieverit, quia ex bonitate sua tantum opera sua fecit, nec ullis horum opus habuit, etc.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem a simili rejicias hæresim valdensium dicentium: Benedictiones omnes quæ Ecclesia

dicat vel facit super panem, vinum, aquam, oleum, sal, ceram, incensum et quæcumque alia ad ecclesiasticum usum pertinentia, nullius esse momenti. (4) De div. nom. cap. 4. (5) Gen. II, 3.

(6) Sunt nonnulli qui existimant septimum diem a Deo fuisse institutum ab initio mundi, sed sententia contraria est probabilior et communior.

accrescit per multiplicationem, et quietem in Deo.

Ad *secundum* dicendum, quod in primis sex diebus productæ sunt res in suis primis causis; sed postea ex illis primis causis res multiplicantur et conservantur, quod etiam ad bonitatem divinam pertinet. Cujus etiam perfectio in hoc maxime ostenditur, quod in ipsa sola et ipse requiescit, et nos requiescere possumus, ea fruentes.

Ad *tertium* dicendum, quod bonum, quod in singulis diebus commemoratur, pertinet ad primam naturæ institutionem; benedictio autem diei septimæ pertinet ad naturæ propagationem<sup>1</sup>.

## QUESTIO LXXIV.

DE OMNIBUS SEPTEM DIEBUS

IN COMMUNI,

IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de omnibus septem diebus in communi. Et quærantur tria: 1. De sufficientia horum dierum. — 2. Utrum sint unus dies vel plures. — 3. De quibusdam modis loquendi, quibus Scriptura utitur enarrando opera sex dierum.

### ART. I. — UTRUM SUFFICIENTER

ISTI DIES ENUMERENTUR<sup>2</sup>.

De his etiam De verit. quæst. viii, art. 16, et De potent. quæst. iv, art. 1 et 2, et ad Hebr. iv, lect. 1, et Job xl, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sufficienter isti dies enumerentur. Non minus enim distinguitur opus creationis ab operibus distinctionis et ornatus, quam hæc duo opera ab invicem. Sed alii dies deputantur distinctioni, et alii ornatui. Ergo etiam alii dies debent assignari creationi.

2. Præterea, aer et ignis sunt nobiliora elementa quam terra et aqua<sup>3</sup>. Sed unus dies deputatur distinctioni aquæ, et alius distinctioni terræ. Ergo alii dies debent deputari distinctioni ignis et aeris.

3. Præterea, non minus distant volucres et pisces quam volucres et terrestria animalia. Homo etiam plus distat

(1) Observandum est non tantum apud Hebræos, sed etiam inter gentiles celebratam fuisse religionem Sabbati, ut ex Platone et aliis tradunt Clemens Alexandrinus (Strom. lib. v) et Eusebius (De præparat. Evang. lib. xiii, cap. 7).

(2) Ex universali intento conclusionis hujus articuli habes quod nec in operibus Dei, nec in verbis sacrarum Scripturarum aliquid est superflui, neque diminuti: *Non addetis ad verbum quod vobis loquar; nec auferetis ex eo* (Deut. iv). *Si quis diminuerit de verbis libri prophetiæ hujus,*

ab aliis animalibus, quam alia quæcumque animalia ab invicem. Sed alius dies deputatur productioni piscium maris, et alius productioni animalium terræ. Ergo et alius dies debet deputari productioni avium cæli, et alius productioni hominis.

4. Sed *contra* est, quod aliqui dies superflue assignentur. Lumen enim ad luminaria se habet ut accidens ad subiectum. Simul autem producitur subiectum cum proprio accidente. Non ergo alia die debuit produci lux, et alia luminaria.

5. Præterea, dies isti deputantur primæ institutioni mundi. Sed in septima die nihil penitus est institutum. Ergo septima dies non debet aliis connumerari.

CONCLUSIO. — Non insufficienter aut superflue septem dies enumerantur: quorum tres distinctioni partium mundi, tres ornatui, septimus denique cessationi ab opere tribuitur.

Respondeo dicendum quod ratio distinctionis horum dierum ex præmissis (quæst. lxx, lxxi et lxxii) potest esse manifesta. Oportuit enim prime distinguere partes mundi; et postmodum singulas partes ornari per hoc quod quasi suis habitatoribus replentur. Secundum ergo alios Sanctos in creatura corporali tres partes designantur. Prima, quæ significatur nomine cæli; media, quæ significatur nomine aquæ; infima, quæ significatur nomine terræ. Unde et secundum Pythagoricos perfectio in tribus ponitur<sup>4</sup>: principio, medio et fine; ut dicitur<sup>5</sup>. Prima ergo pars distinguitur prima die, et ornatur quarta: media distinguitur secunda die, et ornatur quinta: infima distinguitur tertia die, et ornatur sexta. Augustinus vero convenit quidem cum eis in ultimis tribus diebus, differt autem in tribus primis; quia secundum eum in primo die formatur creatura spiritualis, in duobus aliis creatura corporalis; ita quod in

*auferet Deus partem ejus de libro vitæ* (Apoc. xxii).

(3) Ut ex dispositione ipsa vel situ loci patet, quia superiorem terra et aqua partem occupant, locus autem vel situs naturalis perfectioni locatrum correspondet, eoque digniora sunt elementa, quo superius locata sunt.

(4) Pythagorici dicebant omnia tribus determinari, scilicet principio, medio, fine, ac proinde volebant numerum illum in deorum sacrificiis usurpari, veluti a naturæ seu naturali quadam lege determinatum. (5) De cælo, lib. i, text. 2.

secundo corpora superiora, in tertio corpora inferiora. Et sic perfectio divinorum operum respondet perfectioni senarii numeri, qui consurgit ex suis partibus aliquoties conjunctis; quæ quidem partes sunt *unum, duo, tria*. Una enim dies deputatur formationi creaturæ spiritualis, duæ formationi creaturæ corporalis, et tres ornatui.

Ad *primum* ergo dicendum, quod secundum Augustinum opus creationis pertinet ad productionem materiæ informis, et naturæ spiritualis informis. Quæ quidem duo sunt extra tempus; ut ipse dicit <sup>1</sup>. Et ideo creatio utriusque ponitur ante omnem diem. Sed secundum alios Sanctos potest dici quod opus distinctionis et ornatus attenditur secundum aliquam mutationem creaturæ, quæ tempore mensuratur. Opus autem creationis consistit in sola divina actione in instanti rerum substantiam producente. Et ideo quodlibet opus distinctionis et ornatus dicitur factum in die; creatio autem dicitur facta in principio, quod sonat aliquid indivisibile.

Ad *secundum* dicendum, quod ignis et aer, quia non distinguuntur a vulgo, inter partes mundi non sunt expresse nominata a Moyse; sed computantur cum medio, scilicet aqua, maxime quantum ad inferiorem aeris partem. Quantum vero ad superiorem, computantur cum cælo; ut Augustinus dicit <sup>2</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod productio animalium recitatur secundum quod sunt in ornatu partium mundi. Et ideo dies productionis animalium distinguuntur, vel uniuntur secundum hanc convenientiam, vel differentiam qua conveniunt, vel differunt in ornando aliquam partem mundi.

Ad *quartum* dicendum, quod prima die facta est natura lucis in aliquo subiecto. Sed quarta die dicuntur facta luminaria; non quia eorum substantia sit de novo producta, sed quia sunt aliquo modo formata quo prius non erant; ut supra dictum est (quæst. LXX, art. 1).

Ad *quintum* dicendum, quod septimæ diei secundum Augustinum <sup>3</sup> deputatur aliquod post omnia quæ sex diebus at-

tribuuntur, scilicet quod Deus a suis operibus in seipso requiescit. Et ideo oportuit post sex dies fieri mentionem de septimo. Secundum vero alios potest dici quod in septimo die mundus habuit quemdam novum statum, ut scilicet ei nihil adderetur de novo. Et ideo post sex dies ponitur septima deputata cessationi ab opere.

#### ART. II. — UTRUM OMNES ISTI DIES SINT UNUS DIES <sup>4</sup>.

De his etiam in Sent. II, dist. 12, qu. 1, art. 2 et 3, ut et aliis locis notatis art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes isti dies sint unus dies. Dicitur enim <sup>5</sup>: *Istæ sunt generationes cæli et terræ, quando creatæ sunt, in die quo fecit Dominus cælum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra*. Unus ergo est dies in quo fecit cælum et terram, et omne virgultum agri. Sed cælum et terram fecit in prima die, potius ante omnem diem, virgultum autem agri tertia die. Ergo unus est primus dies et tertius; et pari ratione omnes alii.

2. Præterea <sup>6</sup> dicitur: *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul*. Sed hoc non esset, si dies horum operum essent plures; quia plures dies non sunt simul. Ergo non sunt plures dies, sed unus tantum.

3. Præterea, die septimo cessavit Deus a novis operibus condendis. Si ergo septima dies est alia ab aliis diebus, sequitur quod illam diem non fecerit; quod est inconveniens.

4. Præterea, totum opus quod uni dici adscribitur, in instanti perfecit; cum in singulis operibus dicatur: *Dixit, et factum est*. Si igitur sequens opus in diem alium reservasset, sequeretur quod in residua parte illius diei cessasset ab opere; quod esset superfluum. Non igitur est alius dies sequentis operis a die operis præcedentis.

Sed *contra* est, quod <sup>7</sup> dicitur: *Factum est vespere et mane dies secundus, et dies tertius*; et sic de aliis. Secundum autem et tertium dici non potest, ubi est unum tantum. Ergo non fuit unus dies tantum.

diversa sentire, etiam in exponendo aliquem locum sacræ Scripturæ, et tamen adhuc remanere catholicos.

(5) Gen. I, 4 et 5.

(6) Eccli. XVIII, 1.

(7) Gen. I.

(1) Conf. lib. XII, cap. 12.

(2) Sup. Gen. lib. II, cap. 13.

(3) Ibid. lib. IV, cap. 15.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas doctores catholicos posse inter se



CONCLUSIO. — Non uno, sed septem diebus condita fuit omnis creatura.

Respondeo dicendum quod in hac quæstione Augustinus ab aliis expositioribus dissentit. Augustinus enim vult <sup>1</sup> quod omnes qui dicuntur septem dies, sunt unus dies septemplexiter rebus representatus. Alii vero expositores sentiunt quod fuerunt septem dies diversi, et non unus tantum. Hæ autem duæ opinioniones, si referantur ad expositionem litteræ Genesis, magnam diversitatem habent. Nam secundum Augustinum per diem intelligitur cognitio mentis angelicæ; ut sic primus dies sit cognitio primi divini operis; secundus dies, cognitio secundi operis; et sic de aliis. Et sic dicitur unumquodque opus esse factum in aliqua die; quia nihil Deus produxit in rerum natura quod non impresserit menti angelicæ; quæ quidem multa simul potest cognoscere, præcipue in Verbo, in quo omnis angelorum cognitio perficitur et terminatur. Et sic distinguitur dies secundum naturalem ordinem rerum cognitarum; non secundum successionem cognitionis, aut secundum successionem productionis rerum. Cognitio autem angelica proprie et vere dies nominari potest; cum lux quæ est causa dici, proprie in spiritualibus secundum Augustinum <sup>2</sup> invenitur. — Secundum vero alios, per istos dies et successio dierum temporalium ostenditur, et successio productionis rerum. Sed si istæ duæ opinioniones referantur ad modum productionis rerum, non invenitur magna differentia. Et hoc propter duo, in quibus exponendis diversificatur Augustinus ab aliis, ut ex supra dictis patet (quæst. LXVII, art. 1, et quæst. LXIX, art. 1). Primo quidem quia Augustinus per terram et aquam prius creatam, intelligit materiam totaliter informem. Per factionem autem firmamenti, et congregationem aquarum, et apparitionem aridæ, intelligit impressionem formarum in materiam corporalem. Alii vero Sancti per terram et aquam primo creatas, intelligunt ipsa elementa mundi sub propriis formis existentia; per se-

quentia autem opera, aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus; ut supra dictum est (quæst. LXVII, art. 1 et 4, et quæst. LXIX, art. 1). Secundo autem differunt quantum ad productionem plantarum et animalium, quæ alii ponunt in opere sex dierum esse producta in actu; Augustinus vero <sup>3</sup> potentialiter tantum. In hoc ergo quod Augustinus ponit opera sex dierum esse simul facta, sequitur idem modus productionis rerum. Nam secundum utrosque in prima rerum productione materia erat sub formis substantialibus elementorum; et secundum utrosque in prima rerum institutione non fuerunt animalia et plantæ in actu. Sed remanet differentia quantum ad quatuor: quia secundum alios Sanctos post primam productionem creaturæ fuit aliquod tempus in quo non erat lux: item in quo non erat firmamentum formatum: item in quo non erat terra discooperta aquis: et in quo non erant formata cæli luminaria, quod est quartum: quæ non oportet ponere secundum expositionem Augustini. Ut igitur neutri sententiæ præjudicaretur, utriusque rationibus respondendum est.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in die in quo creavit Deus cælum et terram, creavit etiam omne virgultum agri, non in actu, sed antequam oriretur super terram; id est, potentialiter. Quod Augustinus adscribit tertiæ diei; alii vero primæ rerum institutioni.

Ad *secundum* dicendum, quod Deus creavit omnia simul, quantum ad rerum substantiam quodammodo informem; sed quantum ad formationem, quæ facta est per distinctionem et ornatum, non simul <sup>4</sup>. Unde signanter utitur verbo creationis.

Ad *tertium* dicendum, quod in die septimo cessavit Deus a novis operibus condendis, non autem a propagandis quibusdam aliis; ad quam propagationem pertinet, quod post primum diem alii succedunt.

Ad *quartum* dicendum, quod non est ex impotentia Dei quasi indigentis tempore ad operandum, quod omnia non

sive *pariter* verti potest, quasi tam hæc a Deo creata esse significantur quam illa; proindeque dictio *simul* in Vulgata non ad identitatem sive simultatem temporis in quo singula creata sunt, referri debet, sed ad universalitatem rerum creatarum, quia generaliter omnes creatæ sunt.

(1) Super Gen. ad litt. et lib. iv, cap. 22, et De civit. Dei, lib. xi, cap. 9, et ad Orosium, q. xxvi.

(2) Super Gen. lib. iv, cap. 23.

(3) Ibid. lib. viii, cap. 3.

(4) Est porro græce Κοινῶν, quod communiter

sunt simul distincta et ornata; sed ut ordo servaretur in rerum institutione. Et ideo oportuit ut diversis statibus mundi diversi dies deservirent. Semper autem per sequens opus novus perfectionis status mundo est additus.

Ad quintum dicendum, quod secundum Augustinum<sup>1</sup> ille ordo dierum referendus est ad naturalem ordinem operum quæ diebus attribuuntur.

**ART. III. — UTRUM SCRIPTURA UTATUR CONVENIENTIBUS VERBIS AD EXPRIMENDUM OPERA SEX DIERUM<sup>2</sup>.**

De his etiam in Sent. II, dist. 13, qu. I, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Scriptura non utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum. Sicut enim lux et firmamentum et huiusmodi opera per Dei Verbum sunt facta, ita cælum et terra; quia *omnia per ipsum facta sunt*, ut dicitur<sup>3</sup>. Ergo in creatione cæli et terræ debuit fieri mentio de Verbo Dei, sicut in aliis operibus.

2. Præterea, aqua est creata a Deo; quæ tamen creata non commemoratur. Insufficienter ergo rerum creatio describitur.

3. Præterea, sicut dicitur<sup>4</sup>: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*. In singulis ergo operibus debuit dici: *Vidit Deus quod esset bonum*. Inconvenienter ergo prætermittitur in opere creationis et in opere secundæ diei.

4. Præterea, spiritus Dei est Deus. Deo autem non competit ferri, nec situm habere. Inconvenienter ergo dicitur quod *spiritus Dei ferebatur super aquas*.

5. Præterea, nullus facit quod jam factum est. Inconvenienter ergo postquam dictum est: *Dixit Deus, Fiat firmamentum, et factum est ita*, subditur: *Et fecit Deus firmamentum*. Et similiter in aliis operibus ejus.

6. Præterea, vespere et mane non sufficienter dividunt diem, cum sint plures partes diei. Ergo inconvenienter dicitur quod *factum est vespere et mane dies secundus vel tertius*.

(1) Loc. sup. cit.

(2) In hoc articulo docet D. Thomas Scripturam convenientibus verbis uti ad exprimendum opera sex dierum. (3) Joan. I, 3. (4) Genes. I, 31.

(5) Addi potuit ut in præcedentibus articulis loco argumenti *Sed contra* quod hic deest, in oppositum sufficere auctoritatem Scripturæ quæ sic re-

7. Præterea, secundo et tertio non convenienter correspondet unum, sed primum. Debuit ergo dici: *Factum est vespere et mane dies primus*, ubi dicitur *dies unus*<sup>5</sup>.

**CONCLUSIO.** — Scriptura sacra convenientibus utitur verbis ad exprimendum opera sex dierum.

Respondeo dicendum ad primum, quod secundum Augustinum<sup>6</sup> persona Filii commemoratur tam in prima rerum creatione, quam in rerum distinctione et ornatu; aliter tamen et aliter. Distinctio enim et ornatus pertinet ad rerum formationem. Sicut autem formatio artificiorum est per formam artis quæ est in mente artificis, quæ potest dici intelligibile verbum ipsius; ita formatio totius creaturæ est per Verbum Dei. Et ideo in opere distinctionis et ornatus fit mentio de Verbo. In creatione autem commemoratur Filius ut principium, cum dicitur: *In principio creavit Deus*; quia per creationem intelligitur productio informis materiæ. — Secundum vero alios qui ponunt primo creata elementa sub propriis formis, oportet aliter dici. Basilium enim dicit<sup>7</sup> quod per hoc quod dicitur: *Dixit Deus*, importatur divinum imperium. Prius autem oportuit produci creaturam quæ obediret, quam fieri mentionem de divino imperio.

Ad secundum dicendum, quod secundum Augustinum<sup>8</sup> per cælum intelligitur spiritalis natura informis, per terram autem materia informis omnium corporum; et sic nulla creatura est prætermittenda. Secundum Basilium vero<sup>9</sup> ponuntur cælum et terra tanquam duo extrema, ut ex his intelligantur media; præcipue quia omnium mediorum motus vel est ad cælum, ut levium; vel ad terram, ut gravium. Alii vero dicunt quod sub nomine terræ comprehendere solet Scriptura omnia quatuor elementa. Unde<sup>10</sup> postquam dictum est: *Laudate Dominum de terra*, subditur: *Ignis, grando, nix, glacies*.

Ad tertium dicendum, quod in opere creationis ponitur aliquid correspondens ei quod dicitur in opere distinctionis et

rum creationem narrat. Sed non putavit S. Thomas necessarium ut repeteret quod supponitur sufficienter ex præmissis

(6) Sup. Gen. ad litt. lib. I, cap. 4.

(7) Homil. III in Hexameron.

(8) De civ. Dei, lib. IX, cap. 33.

(9) Hom. I Hexam. (10) Psal. CXLVIII, 7.



ornatus: *Vidit Deus hoc vel illud esse bonum*. Ad cuius evidentiam considerandum est quod Spiritus sanctus amor est. Duo autem sunt, ut Augustinus dicit <sup>1</sup>, propter quæ Deus amat creaturam suam: scilicet ut sit, et ut permaneat. Ut ergo esset quod permaneret, dicitur quod *Spiritus Dei ferebatur super aquas*; secundum quod per aquam materia informis intelligitur; sicut amor artificis fertur super materiam aliquam, ut ex ea formet opus. Ut autem maneret quod fecerat, dicitur: *Vidit Deus quod esset bonum*. In hoc enim significatur quædam complacentia Dei opificis in re facta; non quod alio modo cognosceret, aut placeret ei creatura jam facta, quam antequam faceret. Et sic in utroque opere creationis et formationis Trinitas personarum insinuat. In creatione quidem persona Patris per Deum creantem; persona Filii per principium, in quo creavit; et persona Spiritus sancti per spiritum qui superfertur aquis. In formatione vero persona Patris in Deo dicente; persona vero Filii in verbo quo dicitur; persona Spiritus sancti in complacentia, qua vidit Deus esse bonum quod factum erat. In opere vero secundæ diei non ponitur: *Vidit Deus quod esset bonum*; quia opus distinctionis aquarum tunc inchoatur, et in tertio die perficitur. Unde quod ponitur in tertio die, refertur etiam ad secundum. Vel quia distinctio quæ ponitur secunda die, est de his quæ non sunt manifesta populo <sup>2</sup>, ideo hujusmodi approbatione Scriptura non utitur. Vel iterum, propter hoc quod firmamentum simpliciter intelligitur aer nubilosus, qui non est de partibus permanentibus in universo, seu de partibus principalibus mundi; et has tres rationes Rabbi Moyses ponit <sup>3</sup>. Quidam autem assignant rationem mysticam ex parte numeri, quia binarius ab unitate recedit. Unde opus secundæ diei non approbatur.

Ad quartum dicendum, quod Rabbi Moyses <sup>4</sup> per spiritum Domini intelligit aerem vel ventum, sicut et Plato intellexit; et dicit quod dicitur *spiritus Domini*, secundum quod Scriptura consuevit ubique flatum ventorum Deo attri-

buere. Sed secundum Sanctos per spiritum Domini intelligitur Spiritus sanctus; qui dicitur *superferri aquæ*, id est, materiæ informi, secundum Augustinum <sup>5</sup>, ne faciendæ opera sua propter indigentiam necessitatem putaretur Deus amare. Indigentiam enim amor rebus quas diligit subiecit. Commode autem factum est ut prius insinuaretur aliquid inchoatum, cui superferri diceretur. Non enim superfertur loco, sed præexcellente potentia, ut Augustinus dicit <sup>6</sup>. Secundum Basilium vero <sup>7</sup>: "Superferebatur elemento aquæ, id est, fovebat et vivificabat naturam aquæ ad similitudinem gallinæ incubantis, vitalem virtutem his quæ foveantur, injiciens." Habet enim aqua præcipue vitalem virtutem; quia plurima animalia generantur in aqua, et omnium animalium semina sunt humida. Vita etiam spiritualis datur per aquam baptismi. Unde dicitur <sup>8</sup>: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*.

Ad quintum dicendum, quod secundum Augustinum <sup>9</sup> per illa tria designatur triplex esse rerum. Primo quidem, esse rerum in Verbo, per hoc quod dixit: *Fiat*. Secundo, esse rerum in mente angelica, per hoc quod dixit: *Factum est*. Tertio, esse rerum in propria natura, per hoc quod dixit: *Fecit*. Et quia in prima die describitur formatio angelorum, non fuit necesse ut ibi adderetur *fecit*. — Secundum alios vero potest dici quod in hoc quod dicit: *Dixit Deus, fiat*, importatur imperium Dei de faciendū; per hoc autem quod dicit, *factum est*, importatur complementum operis. Oportuit autem ut subderetur quomodo factum fuit, præcipue propter illos qui dixerunt omnia visibilia per angelos facta. Et ideo ad hoc removendum subditur quod ipse Deus fecit. Unde in singulis operibus postquam dicitur, *et factum est*, aliquis actus Dei subditur; vel *fecit*, vel *distinxit*, vel *vocavit*, vel aliquid hujusmodi.

Ad sextum dicendum, quod secundum Augustinum <sup>10</sup>, per vespere et mane intelligitur vespertina et matutina cognitio in angelis; de quibus dictum est supra (quæst. LVIII, art. 6 et 7). Vel secun-

(1) Sup. Gen. ad litt. lib. I, cap. 8.

(2) Puta de aquarum superiorum ab inferioribus divisione, quia superiores aquæ in loco suo non videntur.

(3) Moyses Maimonides (lib. II Perplexorum).

(4) In eod. lib. (5) Sup. Gen. lib. I, cap. 7.

(6) Super Gen. ad litt. lib. I, cap. 7.

(7) Homil. II in Hexam. (8) Joan. III, 5.

(9) Sup. Gen. ad litt. lib. I, cap. 8.

(10) Sup. Genes. lib. IV, cap. 22 et 30.



dum Basilium <sup>1</sup>, totum tempus consuevit denominari a principaliori parte, scilicet a die; secundum quod dixit Jacob: *Dies peregrinationis mee*, nulla mentione facta de nocte. Vespere autem et mane ponuntur ut termini diei, cujus mane est principium, sed vespere finis. Vel quia per vespere designatur principium noctis, per mane principium diei. Congruum autem fuit ut ubi commemoratur prima distinctio rerum, sola principia temporum designarentur. Præmittitur autem vespere; quia cum a luce dies inceperit, prius occurrit terminus lucis, quod est vespere, quam terminus tenebrarum et noctis, quod est mane. — Vel secundum Chrysostomum <sup>2</sup>, ut designetur quod dies naturalis non terminatur in vespere, sed in mane.

Ad *septimum* dicendum, quod dicitur *unus dies* in prima diei institutione, ad designandum quod viginti quatuor horarum spatia pertinent ad unum diem. Unde per hoc quod dicitur, *unus*, præfigitur mensura diei naturalis. Vel propter hoc, ut significaret diem consummari per reditum solis ad unum et idem punctum. Vel quia, completo septenario dierum, reditur ad primum diem, qui est unus cum octavo. Et has tres rationes Basilius assignat <sup>3</sup>.

## QUÆSTIO LXXV.

DE HOMINE, QUI EX SPIRITUALI ET CORPORALI SUBSTANTIA COMPOSITUR, ET PRIMO DE IIS QUÆ PERTINENT AD ESSENTIAM ANIMÆ, IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem creaturæ spiritualis et corporalis considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur. Et primo de natura ipsius hominis. Secundo, de ejus productione. Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animæ, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam. Et ideo prima consideratio circa animam versabitur. Et quia secundum Dionysium <sup>4</sup> tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet essentia, virtus et operatio: primo considerabimus ea quæ pertinent ad essentiam animæ; secundo, ea quæ pertinent ad virtutem sive potentias ejus; tertio, ea quæ pertinent ad operationem ejus. — Circa primum

duplex occurrit consideratio: quarum prima est de ipsa anima secundum se; secunda de unionem ejus ad corpus. — Circa primum quaeruntur septem: 1. Utrum anima sit corpus. — 2. Utrum anima humana sit aliquid subsistens. — 3. Utrum animæ brutorum sint subsistentes. — 4. Utrum anima sit homo; vel magis, homo sit aliquid compositum ex anima et corpore. — 5. Utrum sit composita ex materia et forma. — 6. Utrum anima humana sit incorruptibilis. — 7. Utrum anima sit ejusdem speciei cum angelo.

### ART. I. — UTRUM ANIMA SIT CORPUS <sup>5</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 65 et 80, et De anima, art. 19.

Ad primum sic proceditur: 1. Videtur quod anima sit corpus. Anima enim est motor corporis. Non autem est movens non motum; tum quia videtur quod nihil possit movere nisi moveatur, quia nihil dat alteri quod non habet, sicut quod non est calidum, non calefacit; tum quia si aliquid est *movens non motum*, causat motum sempiternum, et eodem modo se habentem, ut probatur <sup>6</sup>. Quod non apparet in motu animalis, qui est ab anima. Ergo anima est *movens motum*. Sed omne movens motum est corpus. Ergo anima est corpus.

2. Præterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem <sup>7</sup>. Non potest autem esse similitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non esset corpus, non posset cognoscere res corporeas.

3. Præterea, moventis ad motum oportet esse aliquem contactum. Contactus autem non est nisi corporum. Cum igitur anima moveat corpus, videtur quod anima sit corpus.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>8</sup> quod anima simplex dicitur respectu corporis, "quia mole non diffunditur per spatium loci."

CONCLUSIO. — Anima cum sit primum principium vitæ in his quæ apud nos vivunt, impossibile est ipsam esse corpus, sed corporis actum.

Respondeo dicendum quod ad inquirendum de natura animæ oportet præsupponere quod anima dicitur esse primum principium vitæ in his quæ apud nos vivunt; animata enim *viventia* dicimus, res vero inanimatas, *vita carentes*.

verbis: *Credimus quod Deus de nihilo condidit creaturam humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam*. (6) Phys. lib. VIII, text. 45.

(7) Id est assimilationem cognoscentis cum re cognita, ut responsio explicabit.

(8) De Trinit. lib. VI, cap. 6, circa med.

(1) Hom. II in Hexam. (2) Hom. V in Genes.

(3) Hexam. hom. II non remote a fin.

(4) Cap. 2 Angelicæ hierarch.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas errorem Tertulliani, sadducæorum et materialistarum, quem damnavit Innocentius III in concilio generali Lateranensi his

Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi imaginationem transcendere non valentes. aliquod corpus ponebant: sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse. Et secundum hoc animam aliquod corpus esse dicebant. Hujus autem opinionis falsitas, licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur quo etiam communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima; sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis (et idem esset dicendum de aliis animæ instrumentis). Sed primum principium vitæ dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitæ, sicut cor est principium vitæ in animali; tamen aliquod corpus non potest esse primum principium vitæ. Manifestum est enim quod esse principium vitæ, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus; alioquin omne corpus esset vivens aut principium vitæ. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitæ, per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus ejus. Anima igitur, quæ est primum principium vitæ, non est corpus, sed corporis actus; sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus<sup>1</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod cum omne quod movetur, ab alio moveatur (quod non potest in infinitum procedere), necesse est dicere quod non omne movens movetur. Cum enim moveri sit exire de potentia in actum, movens dat id quod habet mobili, inquantum facit ipsum esse in actu. Sed, sicut ostenditur<sup>2</sup>, est quoddam movens penitus immobile, quod nec per se, nec per accidens movetur; et tale movens potest movere motum semper uniformem. Est autem aliud movens quod non movetur per se, sed

movetur per accidens; et propter hoc non movet motum semper uniformem. Et tale movens est anima. Est autem aliud movens, quod per se movetur, scilicet corpus. Et quia antiqui naturales nihil esse credebant nisi corpora, posuerunt quod omne movens movetur et quod anima per se movetur, et est corpus.

Ad secundum dicendum, quod non est necessarium quod similitudo rei cognitæ sit actu in natura cognoscentis; sed si aliquid sit quod prius est cognoscens in potentia, et postea in actu; oportet quod similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis, sed in potentia tantum. Sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantum. Unde non oportet quod in natura animæ sit similitudo rerum corporicarum in actu, sed quod sit in potentia ad hujusmodi similitudines. Sed quia antiqui naturales nesciebant distinguere inter actum et potentiam, ponebant animam esse corpus, ad hoc quod cognosceret omnia corpora; et quod esset composita ex principiis omnium corporum.

Ad tertium dicendum, quod est duplex contactus; *quantitatis* et *virtutis*. Primo modo corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo corpus potest tangi a re incorporea quæ movet corpus.

#### ART. II. — UTRUM ANIMA HUMANA SIT ALIQUID SUBSISTENS<sup>3</sup>.

De his etiam De potent. quæst. III, art. 8 ad 7, et art. 9 corp., et art. 2 corp., et De anima, art. 1, et Rom. v, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima humana non sit aliquid subsistens. Quod enim est subsistens, dicitur *hoc aliquid*. Anima autem non est *hoc aliquid*, sed compositum ex anima et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens.

2. Præterea, omne quod est subsistens, potest dici operari. Sed anima non dicitur operari; quia ut dicitur<sup>4</sup>: "dicere animam sentire, aut intelligere, simile est ac si dicat eam aliquis texere vel

(1) An hæc doctrina, animam humanam esse incorpoream, sit dogma ad fidem pertinens, non omnino liquet, ait Sylvius. Non enim extat aperta definitio, sed tamen unanimus Patrum et scholasticorum consensus maximi momenti esse debet apud omnes, et contrarium non absque magna temeritate asseri posset.

(2) Phys. lib. viii, loc. cit. in arg.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem rejicias hæresim libertinorum, sadducæorum et omnium aliorum qui animæ immortalitatem negarunt; quod sic a Leone decimo in concilio Lateranensi (sess. viii) damnatum est *Nos sacro approbante concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse et hoc in dubium vertentes.*

(4) De anima, lib. i, text. 64.



ædificare. „ Ergo anima non est aliquid subsistens.

3. Præterea, si anima esset aliquid subsistens, esset aliqua ejus operatio sine corpore. Sed nulla est ejus operatio sine corpore. Nec etiam intelligere: quia non contingit intelligere sine phantasmate. Phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima humana non est aliquid subsistens.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>1</sup>: „ Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam, et non esse corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream, ab hoc errare, quod adjungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam; „ scilicet corporum phantasias. Natura ergo mentis humanæ non solum est incorporea, sed etiam est substantia, scilicet aliquid subsistens <sup>2</sup>.

CONCLUSIO. — Anima humana, cum sit omnium corporum cognoscitiva, est incorporea et subsistens.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis (quod dicimus animam hominis) esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura; quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum. Sicut videmus quod lingua infirmi, quæ infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus. Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia natura <sup>3</sup> determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed e-

tiam in vase vitreo, liquor infusus ejusdem coloris videtur. — Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur *mens* vel *intellectus*, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est; propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quæ dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.

Ad *primum* ergo dicendum, quod *hoc aliquid* <sup>4</sup> potest accipi dupliciter: uno modo pro quocumque subsistente; alio modo pro subsistente completo in natura alicujus speciei. Primo modo excludit inhærentiam accidentis et formæ materialis. Secundo modo excludit etiam <sup>5</sup> imperfectionem partis. Unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur cum anima humana sit pars speciei humanæ, potest dici *hoc aliquid* primo modo, quasi subsistens; sed non secundo modo. Sic enim compositum ex anima et corpore dicitur *hoc aliquid* <sup>6</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod verba illa Aristoteles dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant quod intelligere est moveri, ut patet ex iis quæ ibi præmittit. — Vel dicendum quod per se agere convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid si non sit inhærens, ut accidens, vel ut forma materialis, etiamsi sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est prædicto modo inhærens, neque est pars. Secundum quem modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens, et per consequens nec per se operans. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes. Dicimus enim quod homo videt per oculum, et palpat per manum; aliter quæ iam calidum calefacit per calorem; quia calor nullo modo calefacit propriè loquendo. Potest igitur dici quod anima intelligit, sicut oculus videt. Sed magis pro-

(1) De Trin. lib. x, cap. 7, parum a med.

(2) Scilicet neque inhæret subjecto ut accidens, neque corpori ut forma materialis, sed habet esse quod sit a materia ipsa independens.

(3) Nicolai *etiam* natura.

(4) Hoc aliquid dicitur individuum, sed duplex distinguitur individuum: unum completum, aliud incompletum.

(5) Al., deest, *etiam*.

(6) Hinc quæst. De anima inter disputa as art. 1 post multa sic concludit D. Thomas: Relinquitur igitur quod anima est *hoc aliquid* ut per se potens subsistere, non quasi in se habens completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam, ut est forma corporis.



prie dicitur quod homo intelligat per animam.

Ad *tertium* dicendum, quod corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione objecti. Phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum<sup>1</sup>. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem. Alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.

**ART. III. — UTRUM  
ANIMÆ BRUTORUM ANIMALIUM  
SINT SUBSISTENTES<sup>2</sup>.**

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 80 et 82, et lib. IV, cap. 39.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod animæ brutorum animalium sint subsistentes. Homo enim convenit in genere cum aliis animalibus. Sed anima hominis est aliquid subsistens, ut ostensum est (art. præc.). Ergo et animæ aliorum animalium sunt subsistentes.

2. Præterea, similiter se habet sensitivum ad sensibilia, sicut intellectivum ad intelligibilia. Sed intellectus intelligit intelligibilia sine corpore. Ergo et sensus apprehendit sensibilia sine corpore. Animæ autem brutorum animalium sunt sensitivæ. Ergo sunt subsistentes pari ratione qua et anima hominis, quæ est intellectiva.

3. Præterea, brutorum animalium anima movet corpus. Corpus autem non movet, sed movetur. Anima ergo brutorum habet aliquam operationem sine corpore.

Sed *contra* est, quod dicitur<sup>3</sup>: "Solum hominem credimus habere animam substantivam; animalium vero animæ non sunt substantivæ."

**CONCLUSIO.** — Cum animæ brutorum per seipsas minime operentur, subsistentes non sunt. Similiter enim unumquodque habet esse et operationem.

(1) Veluti sensibile aliquid in quo intellectus objectum intuetur (De anima lib. III ut sup.).

(2) Cartesius brutis animam sensitivam denegavit et eas nihil aliud esse quam machinas aperte docuit. Et contra gnostici, manichæi et quidam philosophi bestias omnes rationis esse capaces et bruta esse ejusdem speciei cum homine declararunt. Inter has opiniones oppositas medium tenet D. Thomas docendo animas beluinas, quamvis sentiant, non esse subsistentes, scilicet non habere existentiam propriam, quia ab organis corporeis non dependent. Has con-

Respondeo dicendum quod antiqui philosophi nullam distinctionem ponebant inter sensum et intellectum; et utrumque corporeo principio attribuebant, ut dictum est (quæst. I, art. 1). Plato autem distinxit inter intellectum et sensum; utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens quod sicut intelligere, ita et sentire convenit animæ secundum seipsam; et ex hoc sequebatur quod etiam animæ brutorum animalium sint subsistentes. Sed Aristoteles<sup>4</sup> posuit quod solum intelligere inter opera animæ sine organo corporeo exercetur. Sentire vero et consequentes operationes animæ sensitivæ manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam; sed omnis operatio sensitivæ animæ est conjuncti. Ex quo relinquitur quod, cum animæ brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes: similiter enim unumquodque habet esse et operationem<sup>5</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homo etsi conveniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt. Differentia autem speciei attenditur secundum differentiam formæ. Nec oportet quod omnis differentia formæ faciat generis diversitatem.

Ad *secundum* dicendum, quod sensitivum quodammodo se habet ad sensibilia, sicut intellectivum ad intelligibilia, inquantum scilicet utrumque est in potentia ad sua objecta. Sed quodammodo dissimiliter se habent, inquantum sensitivum patitur a sensibili cum corporis immutatione. Unde excellentia sensibilibus corrumpit sensum; quod in intellectu non contingit. Nam intellectus intelligens maxima intelligibilium magis potest postmodum intelligere mi-

troversias luculenter exponit Bossuetus in libro: *De la connaissance de Dieu et de soi-même*.

(3) De eccl. dogm. cap. 16 et 17. — Gennadius Massiliensis est auctor istius operis quod Augustino falso attributum est.

(4) De anima, I, I, text. 66, et I, III, text. 6 et 7.

(5) Unde vulgatum illud philosophicum axioma: *Operatio sequitur esse*, non tantum eo sensu quod sit operatio posterior quam ipsum esse, sed quia quodammodo assimilatur ei vel imitatur illud, eo sensu in quo sequi, prout interdum accipitur, imitari est.

nora <sup>1</sup>. Si vero in intelligendo fatigetur corpus, hoc est per accidens, inquantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata præparentur.

Ad *tertium* dicendum, quod vis motiva est duplex. Una, quæ imperat motum, scilicet appetitiva; et hujus operatio in anima sensitiva non est sine corpore, sed ira et gaudium, et hujusmodi passionibus, sunt cum aliqua corporis immutatione. Alia vis motiva est exequens motum, per quem membra redduntur habilia ad obediendum appetitui, cujus actus non est movere, sed moveri. Unde patet quod movere non est actus animæ sensitivæ sine corpore.

#### ART. IV. — UTRUM ANIMA SIT HOMO <sup>2</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 5, quæst. III, art. 2, et dist. 22, quæst. 1, art. 1 corp., et Cont. gent. lib. II, cap. 56, et De potent. quæst. XV, art. 10 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima sit homo. Dicitur enim <sup>3</sup>: *Licet is qui foris est, noster homo, corrumpatur; tamen is qui intus est, renovatur de die in diem*. Sed id quod est intus in homine, est anima. Ergo anima est homo interior.

2. Præterea, anima humana est substantia quædam. Non autem est substantia universalis. Ergo est substantia particularis; ergo est hypostasis, vel persona; sed non nisi humana. Ergo anima est homo; nam persona humana est homo.

Sed *contra* est, quod Augustinus <sup>4</sup> commendat Varronem, quod hominem "nec animam solam, nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitratur."

CONCLUSIO. — Cum illud tantum sit homo quod operatur omnes hominis operationes, anima vero sola sine corpore non operetur sensitivas; manifestum est quod homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima et corpore.

Respondeo dicendum quod animam esse hominem dupliciter potest intelligi.

(1) Ut ex lib. III De anima, text. 7 colligi potest.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas bene esse dictum de homine (Gen. II): *Formavit hominem de limo terræ et inspiravit in eum spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem*. (3) II. Cor. IV, 16.

(4) De civ. Dei, lib. XIX, cap. 3.

(5) Id est materia determinata quæ quodam modo designato existit.

Uno modo, quod homo sit anima, sed hic homo non sit anima, sed compositum ex anima et corpore, puta Socrates. Quod ideo dico, quia quidam posuerunt solam formam esse de ratione speciei; materiam vero esse partem individui, et non speciei. Quod quidem non potest esse verum. Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus, non quidem materia signata <sup>5</sup>, quæ est principium individuationis, sed materia communis. Sicut enim de ratione hujus hominis est quod sit ex hac anima, et his carnibus, et his ossibus; ita de ratione hominis est quod sit ex anima, et carnibus, et ossibus; oportet enim de substantia speciei esse quicquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum. Alio vero modo potest intelligi sic quod etiam hæc anima sit hic homo; et hoc quidem sustineri posset, si poneretur quod animæ sensitivæ operatio esset ejus propria sine corpore: quia omnes operationes quæ attribuuntur homini, convenirent soli animæ. Illud autem est unaquæque res quod operatur operationes illius rei; unde illud est homo quod operatur operationes hominis. Ostensum est autem (art. præc.), quod sentire non est operatio animæ tantum. Cum igitur sentire sit quædam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima et corpore. Plato vero, ponens sentire esse proprium animæ, ponere potuit quod homo esset anima utens corpore <sup>6</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod secundum Philosophum <sup>7</sup>, "illud potissime videtur esse unumquodque, quod est principale in ipso"; sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine, dicitur homo; ali-

(6) D. de Bonald hominem definivit gallice: *une intelligence servie par des organes*. Hæc definitio a Platonis definitione non multum discrepat, et præterea animadvertendum est definitionem fere eandem ab Augustino fuisse usurpatam. Sed D. Thomas hic Platonem impugnat, quia animam intellectivam tantum agnoscebat et omnes perceptiones a sensibus ortas non ut certas, sed ut dumtaxat probabiles admittebat.

(7) Ethic. lib. VIII, cap. 8, a med.



quando quidem pars intellectiva secundum rei veritatem, quæ dicitur homo interior; aliquando vero pars sensitiva cum corpore secundum æstimationem quorundam, qui solum circa sensibilia detinentur. Et hic dicitur homo exterior.

Ad secundum dicendum, quod non quælibet substantia particularis est hypostasis, vel persona, sed quæ habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis, vel persona; et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanæ.

**ART. V. — UTRUM ANIMA SIT COMPOSITA EX MATERIA ET FORMA <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. I, dist. 8, quæst. v, art. 2, et II, dist. 17, quæst. I, art. 2, et Cont. gent. lib. II, cap. 49, quodl. III, quæst. VIII, quodl. VIII, art. 1, et Sp. art. 1, et De anima art. 6, et Opusc. XXX.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod anima sit composita ex materia et forma. Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quæcumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deus est; per cuius participationem omnia sunt et bona, et entia, et viventia, ut patet per doctrinam Dionysii <sup>2</sup>. Ergo quæcumque sunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cum ergo anima humana sit quodammodo in potentia (quod apparet ex hoc quod homo quandoque est intelligens in potentia), videtur quod anima humana participet materiam primam tanquam partem sui.

2. Præterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur materia. Sed in anima inveniuntur proprietates materiæ, quæ sunt subijci et transmutari; subijcitur enim scientiæ et virtuti, et mutatur de ignorantia ad scientiam, et de vitio ad virtutem. Ergo in anima est materia.

3. Præterea, illa quæ non habent materiam, non habent causam sui esse, ut dicitur <sup>3</sup>. Sed anima habet causam sui esse, quia creatur a Deo. Ergo anima habet materiam.

4. Præterea, quod non habet materiam,

sed est forma tantum, est actus purus et infinitus. Hoc autem solius Dei est. Ergo anima habet materiam.

Sed contra est, quod Augustinus probat <sup>4</sup>, quod "anima non est facta nec ex materia corporali, nec ex materia spiritali."

**CONCLUSIO.** — Cum de ratione animæ, prout in communi consideratur, sit esse formam corporis: prout vero in speciali, inquantum scilicet est intellectiva, esse cognoscitivam formarum absolutarum sive universalium; dici debet animam non esse compositam ex materia et forma.

Respondeo dicendum quod anima non habet materiam; et hoc potest considerari dupliciter. Primo quidem ex ratione animæ in communi. Est enim de ratione animæ quod sit forma alicujus corporis. Aut igitur est forma secundum se totam, aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est quod pars ejus sit materia, si dicatur materia aliquod ens in potentia tantum; quia forma, inquantum forma, est actus <sup>5</sup>; id autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus; cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem dicemus esse animam; et illam materiam, cujus primo est actus, dicemus esse primum animatum. Secundo specialiter ex ratione humanæ animæ, inquantum est intellectiva. Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma ejus est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absoluta, puta lapidem, inquantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute secundum propriam rationem formalem in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formæ rerum recipe-

(1) Clementinus V (Clement. de summa Trin. et fide orth.) sic damnavit eos qui supponunt animam esse compositam: *Doctrinam omnem, seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium quod substantia animæ rationalis, seu intellectivæ, vere et perfecte non sit forma humani corporis, velut erroneam, ac veritati catholicæ fidei inimicam, hoc sacro approbante concilio, reprobamus.*

(2) De div. nom. cap. 5, lect. 2.

(3) Metaph. lib. VIII, text. 17.

(4) Super Gen. ad litt. lib. VII, cap. 6, 7 et 8.

(5) Forma est entelechia, ut ait Philosophus, idest actualitas perfecta, dum materia sit mera potentia, aut aliquid quibuscumque formis recipiendis idoneum, priusquam ea formam ad hoc vel ad illud determinaverit.



rentur in ea ut individuales; et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis quæ recipiunt formas rerum in organo corporali. Materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formæ et materiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod primus actus est universale principium omnium actuum; quia est infinitum virtualiter, in se omnia præhabens, ut dicit Dionysius <sup>1</sup>. Unde participatur a rebus non sicut pars, sed secundum diffusionem <sup>2</sup> processionis ipsius. Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur. Actus vero recepti, qui procedunt a primo actu infinito, et sunt quædam participationes ejus, sunt diversi. Unde non potest esse potentia una quæ recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos; alioquin illa potentia receptiva adæquaret potentiam activam primi actus. Est autem alia potentia receptiva in anima intellectiva a potentia receptiva materiæ primæ, ut patet ex diversitate receptorum <sup>3</sup>. Nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva existens non ostendit quod anima sit composita ex materia et forma.

Ad *secundum* dicendum, quod subjici et transmutari convenit materiæ, secundum quod est in potentia. Sicut ergo est alia potentia intellectus et alia potentia materiæ primæ; ita est alia ratio subjiciendi et transmutandi. Secundum hoc enim intellectus subjicitur <sup>4</sup> scientiæ et transmutatur de ignorantia ad scientiam, secundum quod est in potentia ad species intelligibiles.

Ad *tertium* dicendum, quod forma est causa essendi materiæ, et agens; unde

(1) Loc. cit. in arg.

(2) Ita cod. Alean. cum edit. Romana. Cod. Tarrac. et editiones reliquæ: *Secundum diffusionem et processionem ipsius*.

(3) In ordine actuum qui est ordo causæ efficientis, sit reductio ad unum numero a quo omnes alii actus sunt. In ordine vero potentiæ, qui est ordo causæ materialis, non ita sit reductio ad unam potentiam, et potentiæ diversorum sunt diversæ, quamvis una sit infimo ordine imperfectionis, ut materia respectu intelligentiæ non resolvitur in aliam.

(4) Materia subjicitur formis individualibus, anima vero subjicitur formis quæ sunt a materia

agens, inquantum reducit materiam in actum formæ transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentia in actum. Unde post verba præmissa Philosophus concludit quod "in his quæ sunt composita ex materia et forma, nulla est alia causa nisi movens ex potestate ad actum; quæcumque vero non habent materiam, omnia simpliciter entia sunt ipsum quid."

Ad *quartum* dicendum, quod omne participatum comparatur ad participans, ut actus ejus. Quæcumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse; quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius <sup>5</sup>. Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia: non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex *quo est*, et *quod est* <sup>6</sup>; ipsum enim esse est quo aliquid est.

#### ART. VI. — UTRUM ANIMA HUMANA SIT INCORRUPTIBILIS <sup>7</sup>.

De his etiam l 2, quæst. LXXXI, art. 6, et Sent. II, dist. 19, art. 1, et Cont. gent. lib. II, cap. 78, 79 et 82, et quodl. X, quæst. III, art. 2, et De anima art. 14.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod anima humana sit corruptibilis. Quorum enim est simile principium, et similis processus, videtur esse similis finis. Sed simile est principium generationis hominum et jumentorum, quia de terra facta sunt; similis est etiam vitæ processus in utrisque, quia *similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius*, ut dicitur <sup>8</sup>. Ergo, ut ibidem

et conditionibus individualibus absolutæ; materia transmutatur per actionem agentis naturalis de una in alteram; anima vero transmutatur de ignorantia in scientiam.

(5) De divin. nom. cap. 5, lect. 2.

(6) Componitur ex actu et potentia, quia habet esse participatum et receptum in potentia.

(7) Ex hoc articulo habes quomodo interimas errorem hæreticorum et philosophorum qui animæ immortalitatem negarunt. Quod sic in concilio Lateranensi sub Leone X (sess. VIII) profligatum est: *Sacro approbante concilio, damnamus et reprobamus omnem asserentem animam intellectivam mortalem esse*. (8) Eccle. III, 19.

concluditur, unus est interitus hominis et iumentorum, et æqua utriusque conditio. Sed anima brutorum animalium est corruptibilis. Ergo et anima humana est corruptibilis.

2. Præterea, omne quod est ex nihilo, vertibile est in nihilum, quia finis debet respondere principio. Sed, sicut dicitur <sup>1</sup>, *Ex nihilo nati sumus*; quod verum est non solum inquantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam. Ergo, ut ibidem concluditur, *post hoc erimus, tanquam non fuerimus*, etiam secundum animam.

3. Præterea, nulla res est sine propria operatione. Sed propria operatio animæ, quæ est intelligere cum phantasmate, non potest esse sine corpore; nihil enim sine phantasmate intelligit anima. Phantasma autem non est sine corpore, ut dicitur <sup>2</sup>. Ergo anima non potest remanere destructo corpore.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit <sup>3</sup>, quod animæ humanæ “ habent ex bonitate divina quod sint intellectuales, et quod habeant substantialem vitam inconsumptibilem. ”

CONCLUSIO. — Cum anima sit forma per se subsistens, expers omnis contrarietatis, non est corruptibilis per se, nec per accidens.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem. Dupliciter enim aliquid corrumpitur; uno modo per se, alio modo per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi per accidens, id est aliquo generato, vel corrupto. Sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem acquiritur, et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest generari vel corrumpi nisi per se. Quæ vero non subsistunt, ut accidentia et formæ materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum. Ostensum est autem supra (art. 3 hujus quæst.) quod animæ brutorum non

sunt per se subsistentes, sed sola anima humana <sup>4</sup>. Unde animæ brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus; anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur. Quod quidem omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente, quod est forma tantum. Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formæ, quæ est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam; secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa; unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse. — Dato etiam quod anima esset ex materia et forma composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam incorruptibilem. Non enim invenitur corruptio, nisi ubi invenitur contrarietas; generationes enim et corruptiones ex contrariis et in contraria sunt. Unde corpora cælestia, quia non habent materiam contrarietati subjectam, incorruptibilia sunt. In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas: recipit enim secundum modum sui esse. Ea vero quæ in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate; quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariæ, sed est una scientia contrariorum. Impossibile est ergo quod anima intellectiva sit corruptibilis <sup>5</sup>. Potest etiam hujus rei accipi signum ex hoc quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat <sup>6</sup>. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Satriusco, scilicet non ab illius auctore in nihilum esse redigendam.

(1) Sap. 11, 2.  
(2) De anima, lib. 11, text. 160.  
(3) De div. nom. cap. 4, lect. 1.  
(4) In opinione D. Thomæ animæ humanæ immortalitas et animæ brutorum annihilatio naturaliter explicantur.

(5) Ex illo argumento animæ incorruptibilitas demonstratur tantum ab intrinseco, ut ajunt. Sed ut completa sit demonstratio necessario probandum est illam esse immortalem ab ex-

(6) Juxta Scotum et alios philosophos animæ immortalitas ex tali ratione certificari non potest. Melius nobis videtur ad Dei justitiam recurrere, et quamvis illud argumentum invictæ alterius vitæ existentiam demonstret, attamen, ut opinor, per rationes naturales illam vitam futuram fore indeficientem probari difficillimum est.



lomon inducit rationem illam ex persona insipientium, ut exprimitur <sup>1</sup>. Quod ergo dicitur quod homo et alia animalia habent simile generationis principium, verum est quantum ad corpus; similiter enim de terra facta sunt omnia animalia; non autem quantum ad animam. Nam anima brutorum producitur ex virtute aliqua corporea, anima vero humana a Deo: et ad hoc significandum dicitur <sup>2</sup>, quantum ad alia animalia: *Producatur terra animam viventem*. Quantum vero ad hominem dicitur, quod *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*. Et ideo concluditur <sup>3</sup>: *Revertatur pulvis in terram suam, unde erat; et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum*. Similiter processus vitæ est similis quantum ad corpus; ad quod pertinet quod dicitur <sup>4</sup>: *Similiter spirant omnia*, et <sup>5</sup>: *Fumus et flatus est in naribus nostris*, etc. Sed non est similis processus quantum ad animam: quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Unde falsum est quod dicitur <sup>6</sup>: *Nihil habet homo jumento amplius*. Et ideo similis est interitus quantum ad corpus, sed non quantum ad animam.

Ad secundum dicendum, quod sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solum per potentiam activam creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere; ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in creatore potentia ad hoc quod esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc quod inest ei potentia ad non esse.

Ad tertium dicendum, quod intelligere cum phantasmate est propria operatio animæ secundum quod corpori est unita. Separata autem a corpore habebit alium modum intelligendi similem aliis substantiis a corpore separatis, ut infra melius patebit (quæst. lxxxix, art. 1).

#### ART. VII. — UTRUM ANIMA ET ANGELUS SINT UNIUS SPECIEI <sup>7</sup>.

De his etiam Sent. ii, dist. 9, quæst. i, art. 6, et dist. 17, quæst. iii, art. 1, et Cont. gent. lib. ii, cap. 92 et 93 fin., et lib. iv, cap. 32, et De anima art. 7.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod anima et angelus sint unius

speciei. Unumquodque enim ordinatur ad proprium finem per naturam suæ speciei, per quam habet inclinationem ad finem. Sed idem est finis animæ et angeli, scilicet beatitudo æterna. Ergo sunt unius speciei.

2. Præterea, ultima differentia specifica est nobilissima, quia complet rationem speciei. Sed nihil est nobilius in angelo et anima quam esse intellectuale. Ergo conveniunt anima et angelus in ultima differentia specifica; ergo sunt unius speciei.

3. Præterea, anima ab angelo differre non videtur nisi per hoc quod est corpori unita. Corpus autem, cum sit extra essentiam animæ, non videtur ad ejus speciem pertinere. Ergo anima et angelus sunt unius speciei.

Sed contra, quorum sunt diversæ operationes naturales, ipsa differunt specie. Sed animæ et angeli sunt diversæ operationes naturales; quia, ut icit Dionysius <sup>8</sup>, "mentes angelicæ simplices, et bonos intellectus habent, non ex visibilibus congregantes divinam cognitionem; , cujus contrarium postmodum de anima dicit. Anima igitur et angelus non sunt unius speciei.

CONCLUSIO. — Cum angelus forma sit separata, non existens in materia, fieri non potest ut sit unius speciei cum anima.

Respondeo dicendum quod Orig nes <sup>9</sup> posuit omnes animas humanas et angelos esse unius speciei; et hoc ideo quia posuit diversitatem gradus in hujusmodi substantiis inventam accidentalem, utpote ex libero arbitrio provenientem, ut supra dictum est (quæst. xlvii, art. 2). Quod non potest esse, quia in substantiis incorporeis non potest esse diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem, et absque naturali inæqualitate; quia cum non sint compositæ ex materia et forma, sed sint formæ subsistentes, manifestum est quod necesse erit in eis esse diversitatem in specie. Non enim potest intelligi quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei; sicut si esset

tiori, interimas hæresim guosticorum et manichæorum dicentium animam rationalem et angelos ex Dei substantia extitisse; si enim non sunt ejusdem speciei, utique nec ejusdem naturæ, qualis est substantia divina, erunt.

(8) De div. nom. cap. vii a princ. lect. 2.

(9) Periarch. lib. i, cap. 5 et 8.

(1) Sap. ii. (2) Gen. i. (3) Eccle. ult. 7.

(4) Eccle. iii, 19. (5) Sap. ii, 2. (6) Eccle. iii, 19.

(7) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem, tanquam a quodam præsupposito for-



albedo separata<sup>1</sup>, non posset esse nisi una tantum; hæc enim albedo non differt ab alia, nisi per hoc quod est hujus vel illius. Diversitas autem secundum speciem semper habet diversitatem naturalem concomitantem, sicut in speciebus colorum unus est perfectior altero, et similiter in aliis. Et hoc ideo quia differentiæ dividendes genus sunt contrariæ. Contraria autem se habent secundum perfectum et imperfectum, quia principium contrarietatis est privatio et habitus<sup>2</sup>, ut dicitur<sup>3</sup>. Idem etiam sequeretur, si hujusmodi substantiæ essent compositæ ex materia et forma. Si enim materia hujus distinguitur a materia illius, necesse est quod vel forma sit principium distinctionis materiæ, ut scilicet materiæ sint diversæ propter habitudinem ad diversas formas (et tunc sequitur adhuc diversitas secundum speciem, et inæqualitas naturalis); vel materia erit principium distinctionis formarum. Nec potest dici materia hæc alia ab illa nisi secundum distinctionem quantitativam, quæ non habet locum in substantiis incorporeis, cujusmodi sunt angelus et anima<sup>4</sup>. Unde non potest esse quod angelus et anima sint unius speciei. Quomodo autem sint plures animæ unius speciei, infra ostendetur (quæst. seq., art. 3 ad 1).

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de fine proximo et naturali. Beatitudo autem æterna est finis ultimus et supernaturalis<sup>5</sup>.

Ad secundum dicendum, quod differentia specifica ultima est nobilissima, inquantum est maxime determinata, per modum quo actus est nobilior potentia. Sic autem intellectuale non est nobilissimum, quia est indeterminatum et commune ad multos intellectualitatis gradus, sicut sensibile ad multos gradus in esse sensibili. Unde sicut non

omnia sensibilia sunt unius speciei, ita nec omnia intellectualia.

Ad tertium dicendum, quod corpus non est de essentia animæ; sed anima ex natura suæ essentiæ habet quod sit corpori unibilis; unde nec proprie anima est in specie, sed compositum. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam angelus, qui corpori non unitur.

## QUÆSTIO LXXVI.

### DE UNIONE ANIMÆ AD CORPUS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de unione animæ ad corpus, et circa hoc quærentur octo: 1. Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma. — 2. Utrum intellectivum principium numero multiplicetur secundum multiplicationem corporum, vel sit unus intellectus omnium hominum. — 3. Utrum in corpore, cujus forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima. — 4. Utrum sit in eo aliqua alia forma substantialis. — 5. Quale debeat esse corpus cujus intellectivum principium est forma. — 6. Utrum tali corpori uniatur mediante aliquo alio corpore. — 7. Utrum mediante aliquo accidente. — 8. Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

#### ART. I. — UTRUM INTELLECTIVUM PRINCIPIMUM UNIATUR CORPORI UT FORMA<sup>6</sup>.

De his etiam Cont. gent. cc. 56, 68, 69, 70 et 71, et quodl. xii, art. 40, et Sp. art. 2, et De anima art. 9, et Opusc. ii, cap. 80.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectivum principium non uniatur corpori ut forma. Dicit enim Philosophus<sup>7</sup> quod "intellectus est separatus, et quod nullius corporis est actus." Non ergo unitur corpori ut forma.

2. Præterea, omnis forma determinatur secundum naturam materiæ cujus est forma; alioquin non requireretur proportio inter materiam et formam. Si ergo intellectus uniretur corpori ut

(1) Non est intelligendum ut de albedine quæ miraculose poneretur a subjecto separata; hæc enim (ut ex sacramento eucharistiæ patet) multiplicatur per ordinem ad diversa subjecta. Sed de illa quæ ex se seu natura sua haberet, posse separatim existere.

(2) Sive paulo aliter: *Prima contrarietas est privatio et habitus*, ut videre est text. 16, ubi et subiungitur: *Non tamen omnis privatio (multipliciter enim privatio dicitur), sed ea tantum quæ perfecta.* (3) Metaph. lib. x, text. 15 et 16.

(4) De angelo jam ostensum est (quæst. lrv, art. 1, et quæst. li, art. 1): de anima vero in hac eadem quæst. art. 1 ex professo probatum est.

(5) Ea, inquit ipse S. Doctor (In ii, dist. 3, quæst. ii, art. 6 ad 5, quæ differunt specie, differunt secundum finem proximum, qui est permanentia vel operatio rei. Possunt tamen convenire in ultimo fine; et hujusmodi finis est beatitudo.

(6) In concilio Viennensi Clemens V sic damnavit eos qui animam corporis esse formam non agnoscebant: *Quisquis asserere, defendere, seu tenere pertinaciter præsumperit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se essentialiter, tamquam hæreticus sit censendus.*

(7) De anima, lib. iii, text. 6 et 7.

forma, cum omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quod intellectus haberet determinatam naturam, et sic non esset omnium cognoscitivus; ut ex superioribus patet (quæst. præc., art. 2 et 3); quod est contra rationem intellectus. Non ergo intellectus unitur corpori ut forma.

3. Præterea, quæcumque potentia receptiva est actus alicujus corporis, recipit formam materialiter et individualiter; quia receptum est in recipiente secundum modum recipientis. Sed forma rei intellectæ non recipitur in intellectu materialiter et individualiter, sed magis immaterialiter et universaliter; alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium et universalium, sed singularium tantum, sicut et sensus. Intellectus ergo non unitur corpori ut forma.

4. Præterea, ejusdem est potentia et actio<sup>1</sup>: idem enim est quod potest agere, et quod agit. Sed actio intellectualis non est alicujus corporis, ut ex superioribus patet (quæst. præc., art. 2). Ergo nec potentia intellectiva est alicujus corporis potentia. Sed virtus, sive potentia, non potest esse abstractior vel simplicior quam essentia, e qua virtus vel potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectus est corporis forma.

5. Præterea, id quod secundum se habet esse, non unitur corpori ut forma; quia forma est quo aliquid est; et sic ipsum esse non est ipsius formæ secundum se. Sed intellectivum principium habet secundum se esse, et est subsistens, ut supra dictum est (quæst. lxxv, art. 2). Non ergo unitur corpori ut forma.

6. Præterea, id quod inest alicui rei secundum se, semper inest ei. Sed formæ secundum se inest uniri materiæ<sup>2</sup>; non enim per accidens aliquod, sed per essentiam suam est actus materiæ; alioquin ex materia et forma non fieret unum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propria materia. Sed intellectivum principium, cum sit incorruptibile, ut supra ostensum est (q. lxxv, art. 6), remanet corpori non unitum, corpore corrupto. Ergo in-

tellektivum principium non unitur corpori ut forma.

Sed *contra*, secundum Philosophum<sup>3</sup>, "differentia sumitur a forma rei." Sed differentia constitutiva hominis, est *rationale*, quod dicitur de homine ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis.

CONCLUSIO. — Cum principium intellectivum sit quo primo intelligit homo, sive vocetur intellectus sive anima intellectiva, necesse est ipsum uniri corpori humano ut formam.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma ejus cui operatio attribuitur; sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia est forma quodammodo animæ. Et hujus ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima<sup>4</sup>. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitæ, est anima. Anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis. Et hæc est demonstratio Aristotelis<sup>5</sup>. Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio, quæ est intelligere, sit hujus hominis actio. Experitur enim unusquisque seipsum esse, qui intelligit. Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per Philosophum<sup>6</sup>. Dicitur enim movere aliquid, aut agere vel secundum se totum, sicut medicus sanat, aut secundum partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur, quod album edificat, quia accidit edificatori esse album. Cum igitur dicimus, Socratem, aut Pla-

et hominis anima speciatim per spiraculum vitæ (Genes. ii, 7) exprimitur, ut et *animæ* nomen passim pro vita in Scripturis.

(5) De anima, lib. ii, text. 24.

(6) Phys. lib. v. text. 1.

(1) Sicut lib. De somno et vigilia cap. 1 Aristoteles dicit.

(2) Sive hoc ipsum quod unitur convenit et secundum se ac intrinsece, ut adjuncta explicant.

(3) Met. lib. viii, text. 6.

(4) Hinc Genes. i, 21 appellatur *anima vivens*,



tonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens: attribuitur enim ei, inquantum est homo, quod essentialiter prædicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere, quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens <sup>1</sup>, hominem esse animam intellectivam; aut oportet dicere, quod intellectus sit aliqua pars Socratis. Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est (quæst. lxxv, art. 4), propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore <sup>2</sup>. Unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus, quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis, ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur. Hanc autem unionem Commentator <sup>3</sup> dicit <sup>4</sup> esse per speciem intelligibilem, quæ quidem habet duplex subjectum, unum scilicet intellectum possibilem, et aliud ipsa phantasmata quæ sunt in organis corporis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori huius vel illius hominis. Sed ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quæ sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur <sup>5</sup>, sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti; non enim dicimus, quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat, sed quod ipse, vel ejus phantasmata intelligantur. — Quidam autem dicere voluerunt <sup>6</sup>, quod intellectus unitur corpori ut motor; et sic ex intel-

ctu et corpore fit unum. ut actio intellectus toti attribui possit. Sed hoc est multipliciter vanum. Primo quidem quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cujus motus præsupponit operationem intellectus. Non ergo quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit; sed potius e converso quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates <sup>7</sup>. Secundo, quia cum Socrates sit quoddam individuum in natura, cujus essentia est una, composita ex materia et forma, si intellectus non sit forma ejus; sequitur quod sit præter essentiam ejus, et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quod est motus ab intellectu <sup>8</sup>. Tercio, quia actio motoris nunquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serræ. Si igitur intelligere attribuitur Socrati, quia est actio motoris ejus, sequitur quod attribuaturs ei sicut instrumento <sup>9</sup>; quod est contra Philosophum <sup>10</sup>, qui vult quod intelligere non sit per instrumentum corporeum. Quarto, quia licet actio partis attribuaturs toti, ut actio oculi homini, nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi forte per accidens; non enim dicimus, quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu et Socrate fit unum, actio intellectus non potest attribui Socrati. Si vero Socrates est totum, quod componitur ex unione intellectus ad reliqua quæ sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quæ sunt Socratis nisi sicut motor; sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter: sic enim aliquid est ens, quomodo et unum. — Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit <sup>11</sup>, quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione in-

quoque amplexi sunt, ideoque positionem istam D. Thomas fortiter ex absurdis reprobatur.

(7) Hinc intelligere non foret prius quam movere.

(8) Hinc intellectus esset transiens, sed non immanens in homine.

(9) Hinc intellectus tanquam instrumentum ad hominem pertineret.

(10) De anima, lib. iii, text. 12.

(11) Ibid., lib. ii, text. 25 et 26.

(1) In 1 Alcib.

(2) Plato negaverat sensationem et sensibile scientiæ objecta fieri posse, et res sensibiles tanquam probabiles duntaxat tenebat. D. Thomas huic opinioni recte contradicit.

(3) Averroes.

(4) De anima, lib. iii, comment. 36.

(5) De anima, lib. iii, text. 18 et 30.

(6) Hanc opinionem quidam platonici propugnaverunt et nonnulli ex Averrois discipulis eam



telleetus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma. Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanæ. Natura enim uniuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere; per hanc enim omnia alia animalia transcendit. Unde Aristoteles<sup>1</sup> in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur quod est hujus operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma. Sed considerandum est, quod quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiæ corporali et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam; unde videmus quod forma mixti corporis habet aliam operationem, quæ non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formæ materiam elementarem excedere sicut anima vegetabilis plus quam forma elementaris, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materiæ corporalis, et hæc virtus dicitur intellectus. — Est autem attendendum quod si quis poneret animam componi ex materia et forma, nullo modo posset dicere animam esse formam corporis. Cum enim forma sit actus, materia vero sit ens in potentia tantum, nullo modo id quod est ex materia et forma compositum, potest esse alterius forma secundum se totum. Si autem secundum aliquid sui sit forma, id quod est forma, dicimus animam, et id cujus est forma, dicimus primum animatum, ut supra dictum est (quæst. lxxv, art. 5).

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut Philosophus dicit<sup>2</sup>, ultima formarum naturalium ad quam terminatur conside-

ratio Philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia. Quod ex hoc probat; quia homo ex materia generat hominem, et sol. Separata quidem est secundum virtutem intellectivam; quia virtus intellectiva non est virtus alicujus organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi: intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est, inquantum ipsa anima cujus est hæc virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanæ. Sic ergo Philosophus dicit<sup>3</sup>, quod intellectus est separatus, quia non est virtus alicujus organi corporalis.

Et per hoc patet responsio ad *secundum* et *tertium*. Sufficit enim ad hoc quod homo possit intelligere omnia per intellectum, et ad hoc quod intellectus intelligat omnia immaterialia et universalis, quod virtus intellectiva non est corporis actus.

Ad *quartum* dicendum, quod humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem; et ideo nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.

Ad *quintum* dicendum, quod anima illud esse in quo subsistit<sup>4</sup>, communicat materiæ corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum; ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animæ; quod non accidit in aliis formis, quæ non sunt subsistentes; et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore; non autem aliæ formæ.

Ad *sextum* dicendum, quod secundum se convenit animæ corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum<sup>5</sup>. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem.

(1) Ethic. l. x. c. 7. (2) Phys. l. ii, text. 26.

(3) De anima, lib. iii, loco cit. in arg.

(4) Subsistentia tamen incompleta ut pars personæ tantum, sicut antea explicatum est (quæst. lxxv, art. 2).

(5) Id est non secundum se actu, sed secundum se aptitudine: cum hac tamen differentia quod per violentiam corpus leve deorsum detinetur; sed non proprie sic anima sine corpore.

**ART. II — UTRUM INTELLECTIVUM PRINCIPIUM MULTIPLICETUR SECUNDUM MULTIPLICATIONEM CORPORUM <sup>1</sup>.**

De his etiam infra, quæst. LXXIX, art. 5 et 2, dist. 17, quæst. II, art. 1, et Cont. gent. lib. II, cap. 73 et 75, et Sp. art. 9 et 10, et De anima art. 3, et Opusc. II, cap. 85 et 86, et Opusc. XVI, per tot.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectivum principium non multiplicetur secundum multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus. Nulla enim substantia immaterialis multiplicatur secundum numerum in una specie. Anima autem humana est substantia immaterialis; non enim est composita ex materia et forma, ut supra ostensum est (quæst. LXXV, art. 5). Non ergo sunt multæ in una specie, sed omnes homines sunt unius speciei. Est ergo unus intellectus omnium hominum.

2. Præterea, remota causa, removetur effectus. Si ergo secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animæ humanæ, consequens videretur quod remotis corporibus multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquid unum solum<sup>2</sup>: quod est hæreticum. Periret enim differentia præmiorum et pœnarum.

3. Præterea, si intellectus meus est alius ab intellectu tuo, intellectus meus est quoddam individuum, et similiter intellectus tuus; particularia enim sunt quæ differunt numero, et conveniunt in una specie. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo species rerum in intellectu meo et tuo reciperentur individualiter; quod est contra rationem intellectus, qui est cognoscitivus universalium.

4. Præterea, intellectum est in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus est alius ab intellectu tuo, oportet quod aliud sit intellectum a me, et aliud sit intellectum a te; et ita crit indivi-

dualiter numeratum et intellectum in potentia tantum; et oportebit abstrahere intentionem communem ab utroque; quia a quibuslibet diversis contingit abstrahere aliquod commune intelligibile; quod est contra rationem intellectus, quia sic non videretur distingui intellectus a virtute imaginativa. Videtur ergo relinqui quod sit unus intellectus omnium hominum.

5. Præterea, cum discipulus accipit scientiam a magistro, non potest dici, quod scientia magistri generet scientiam in discipulo; quia sic etiam scientia esset forma activa sicut calor, quod patet esse falsum. Videtur ergo quod eadem numero scientia quæ est in magistro, communicetur discipulo; quod esse non potest, nisi sit unus intellectus utriusque. Videtur ergo quod sit unus intellectus discipuli et magistri, et per consequens omnium hominum.

6. Præterea, Augustinus dicit<sup>3</sup>: " Si plures tantum animas humanas dixerim, ipse me ridebo. " Sed maxime videtur anima esse una quantum ad intellectum. Ergo est unus intellectus omnium hominum.

Sed *contra* est, quod Philosophus dicit<sup>4</sup>, quod sicut se habent causæ universales ad universalia, ita se habent causæ particulares ad particularia. Sed impossibile est quod una anima secundum speciem sit diversorum animalium secundum speciem. Ergo impossibile est quod anima intellectiva una numero sit diversorum secundum numerum.

**CONCLUSIO.** — Cum impossibile sit plurium numero differentium esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum esse; oportet principium intellectivum multiplicari secundum multiplicationem corporum.

Respondeo dicendum quod intellectum esse unum omnium hominum omnino est impossibile<sup>5</sup>. Et hoc quidem patet,

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas phantasticam hæresim Averrois ponentis intellectum esse unum numero in omnibus hominibus. In concilio Lateranensi Leo X contra quosdam qui cum cæteris erroribus unicam in omnibus hominibus animam eo tempore asserere audebant, omnes id asserentes vel etiam vertentes in dubium se reprobare denuntiat et pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilem et multiplicandam animam declarat; unde decernit omnes huiusmodi erroris assertionibus inhærentes tanquam hæreticos et puniendos et vitandos.

(2) Vel quod omnino interirent animæ simul cum corporibus, quod non minus periculose vel hæretice diceretur.

(3) In lib. De quant. animæ cap. 82, ad fin.

(4) Physic. lib. II, text. 38.

(5) Illud non rationi tantum contrariatur, sed fidei et a Scripturæ sensu alienum est, quæ vel plures animas passim insinuat, vel singulas proprie attribuit singulis ac diversis diversas, ut videre est (Gen. xlvii, 25; Ex. xxx, 12; Lev. xvii, 12; Num. xxxi, 40; I. Reg. xviii, 1; Jud. iv, 8; Ezech. xviii, 4; Matth. xi, 29; Luc. xxi, 19; Act. xxvii, 37).



si secundum Platonis sententiam homo sit ipse intellectus. Sequeretur enim, si Socratis et Platonis est unus intellectus tantum, quod Socrates et Plato sint unus homo, et quod non distinguantur ab invicem, nisi per hoc quod est extra essentiam utriusque; et erit tunc distinctio Socratis et Platonis non alia quam hominis tunicati et cappati; quod est omnino absurdum. Similiter etiam patet hoc esse impossibile, si, secundum sententiam Aristotelis <sup>1</sup>, intellectus ponatur pars, seu potentia animæ, quæ est hominis forma. Impossibile est enim plurimum numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum esse; nam forma est essendi principium. — Similiter etiam patet hoc esse impossibile, quocumque modo quis ponat unionem intellectus ad hunc et ad illum hominem. Manifestum est enim quod si sit unum principale agens, et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones; sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si vero e converso instrumentum sit unum, et principales agentes diversi, dicentur quidem plures agentes, sed una actio; sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si vero agens principale sit unum, et instrumentum unum, dicetur unum agens, et una actio; sicut cum faber uno martello percutit, est unus percussor, et una percussio. Manifestum est autem quod qualitercumque intellectus seu uniatur seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cætera quæ ad hominem pertinent, principalitatem habet; obediunt enim vires sensitivæ intellectui, et ei deserviunt. Si ergo poneretur quod essent plures intellectus, et sensus unus duorum hominum, puta si duo homines haberent unum oculum, essent quidem plures videntes, sed una visio. Si vero intellectus est unus, quantumcumque diversificentur alia, quibus omnibus intellectus nititur quasi instrumentis; nullo modo Socrates, et Plato poterunt dici nisi unus intelligens. Et si addamus, quod ipsum intelligere, quod est actio intellectus,

non fit per aliquod aliud organum nisi per ipsum intellectum, sequetur ulterius quod sit et agens unum, et actio una, id est, quod omnes homines sint unus intelligens, et omnium unum intelligere: dico autem respectu ejusdem intelligibilis. Posset autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum, quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me, et aliud in te, si ipsum phantasma, secundum quod est aliud in me, et aliud in te, esset forma intellectus possibilis; quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut secundum diversas formas rerum respectu ejusdem oculi sunt diversæ visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis, sed species intelligibilis; quæ a phantasmatibus abstrahitur <sup>2</sup>. In uno autem intellectu a phantasmatibus diversis ejusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis; sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione una intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitates phantasmatum, quæ sunt in hoc et in illo, non possent causare diversitatem intellectualis operationis hujus et illius hominis, ut Commentator fingit <sup>3</sup>. Relinquitur ergo quod omnino impossibile et inconveniens est ponere unum intellectum omnium hominum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut nec angelus; tamen est forma materiæ alicujus, quod angelo non convenit. Et ideo secundum divisionem materiæ sunt multæ animæ unius speciei; multi autem angeli unius speciei omnino esse non possunt.

Ad *secundum* dicendum, quod unumquodque hoc modo habet unitatem quod habet esse; et per consequens idem est judicium de multiplicatione rei, et de esse ipsius. Manifestum est autem quod anima intellectualis secundum se unum esse unitur corpori ut forma; et tamen,

(1) De anima, lib. III, text. 52.

(2) Suppl. *forma est intellectus*; non tamen forma constituens physice intellectum in esse natura i, sed intelligibiliter in esse quodam acci-

dentali per quod redditur actu intelligens quoad objectum illud cujus intelligibili specie informatur.

(3) De anima, lib. III, comment. 36.



destructo corpore, remanet anima intellectualis in suo esse; et eadem ratione multitudo animarum est secundum multitudinem corporum; et tamen destructis corporibus remanet animæ in suo esse multiplicatæ<sup>1</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod individuatio intelligentis aut speciei per quam intelligit, non excludit intelligentiam universalium; alioquin, cum intellectus separati sint quædam substantiæ subsistentes, et per consequens particulares, non possent universalia intelligere. Sed materialitas cognoscentis et speciei per quam cognoscitur, universalis cognitionem impedit. Sicut enim omnis actio est secundum modum formæ qua agens agit, ut calefactio secundum modum caloris; ita cognitio est secundum modum speciei, qua cognoscens cognoscit. Manifestum est autem quod natura communis distinguitur et multiplicatur secundum principia individuantiæ, quæ sunt ex parte materiæ. Si ergo forma, per quam fit cognitio, sit materialis, non abstracta a conditionibus materiæ, erit similitudo naturæ speciei, aut generis, secundum quod est distincta et multiplicata per principia individuantiæ; et ita non poterit cognosci natura rei in sua communitate. Si vero species sit abstracta a conditionibus materiæ individualis, erit similitudo naturæ absque iis quæ ipsam distinguunt et multiplicant; et ita cognoscetur universale. Nec refert quantum ad hoc, utrum sit unus intellectus, vel plures; quia si etiam esset unus tantum, oporteret ipsum esse aliquem quemdam; et speciem, per quam intelligit, esse aliquam quamdam.

Ad *quartum* dicendum, quod sive intellectus sit unus, sive plures, id quod intelligitur, est unum. Id enim quod intelligitur non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem; lapis enim non est in anima, sed species lapidis, ut dicitur<sup>2</sup>. Et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species

lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum; alioquin scientiæ non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diversa secundum diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quod idem a diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu; nam plures vident eundem colorem secundum diversas similitudines; et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantum interest inter sensum et intellectum, secundum sententiam Aristotelis<sup>3</sup>, quia res sentitur secundum illam dispositionem quam extra animam habet in sua particularitate; natura autem rei quæ intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis, seclusis principiis individuantibus; non autem hunc modum essendi habet extra animam. Sed secundum sententiam Platonis, res intellecta eo modo est extra animam quo intelligitur; posuit enim naturas rerum a materia separatas.

Ad *quintum* dicendum, quod scientia alia est in discipulo, et alia in magistro. Quomodo autem causetur, in sequentibus ostendetur (quæst. cxvii, art. 1).

Ad *sextum* dicendum, quod Augustinus intelligit, animas non esse plures tantum, quin uniantur in una ratione speciei<sup>4</sup>.

#### ART. III. — UTRUM PRÆTER ANIMAM INTELLECTIVAM SINT IN HOMINE ALIÆ ANIMÆ PER ESSENTIAM DIFFERENTES<sup>5</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. ii, cap. 53, et De anima art. 2, et quodl. i, quæst. iv, art. 1, et quodl. ii, art. 5, et Opusc. iii, cc. 90, 91 et 92.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva. Corruptibile enim et incorruptibile

lum *De unitate intellectus contra averroistas*. Cæterum hæc satis sunt, nam illud systema adeo est absurdum ut illius sectatores nesciant, inquit Cajetanus, quid dicant et indigni sint cum quibus disputetur.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim Jacobi syrorumque aliorum dicentium duas animas esse in homine uno, unam animalem qua animatur corpus et immixta est sanguini, et alteram spiritualem quæ rationi ministrat.

(1) Ex his responsionibus observandum est, juxta mentem D. Thomæ, multitudinem animarum esse secundum multitudinem corporum, ipsasque individuari per habitudinem ad corpora, non sic quasi vel corpus, vel aliqua proprie dicta relatio animæ superveniens sit principium individuationis ipsius; sed quoniam substantialis proportio et commensuratio ad hoc corpus facit eam esse hæc et individuum.

(2) De anima, l. iii, text 38. (3) Loco nunc cit.

(4) Cf. Cont. gent. lib. ii, cap. 73, et opuscu-

non sunt unius substantiæ. Sed anima intellectiva est incorruptibilis; aliæ vero animæ, scilicet sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles, ut ex superioribus patet (quæst. LXXV, art. 6). Ergo in homine non potest esse una essentia animæ intellectivæ, sensitivæ et nutritivæ.

2. Si dicatur, quod anima sensitiva in homine est incorruptibilis; contra. Corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur <sup>1</sup>. Sed anima sensitiva in equo et leone et aliis brutis animalibus est corruptibilis. Si igitur in homine sit incorruptibilis, non erit ejusdem generis anima sensitiva in homine et bruto. Animal autem dicitur ex eo quod habet animam sensitivam. Necque ergo animal erit unum genus commune hominis, et aliorum animalium; quod est inconveniens.

3. Præterea, Philosophus dicit <sup>2</sup>, quod "embrio prius est animal quam homo." Sed hoc esse non posset, si esset eadem essentia animæ sensitivæ et intellectivæ; est enim animal per animam sensitivam, homo vero per animam intellectivam. Non ergo in homine est una essentia animæ sensitivæ et intellectivæ.

4. Præterea, Philosophus dicit <sup>3</sup>, quod "genus sumitur a materia, differentia vero a forma." Sed rationale, quod est differentia constitutiva hominis, sumitur ab anima intellectiva; animal vero dicitur ex hoc quod habet corpus animatum anima sensitiva. Anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum, anima sensitiva sicut forma ad materiam. Non ergo anima intellectiva est eadem per essentiam cum anima sensitiva in homine; sed præsupponit eam sicut materiale suppositum.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>4</sup>: "Necque duas animas esse dicimus in homine uno, sicut Jacobus et alii Syrorum scribunt; unam animalem, qua animetur corpus, et immixta sit sanguini; et alteram spiritualem, quæ rationem ministrat; sed dicimus unam et eandem esse animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponit."

(1) Met. lib. x, text. 26.

(2) De gener. animalium, lib. II, cap. 3.

(3) Met. lib. VIII, text. 6.

(4) De eccl. dogm. c. 15. — Liber hic est Gennadii Massiliensis, quamvis falso Augustino fuerit attributus. Cæterum ipse D. Thomas non

CONCLUSIO. — Cum anima non ut motor tantum, sed ut forma uniatur corpori, impossibile est in uno homine esse plures animas per essentiam differentes, sed una tantum est anima intellectiva; quæ vegetativæ, et sensitivæ, et intellectivæ officiis fungitur

Respondeo dicendum quod Plato, ut refert Aristoteles <sup>5</sup>, posuit diversas animas esse in corpore uno, etiam secundum organa distinctas <sup>6</sup>, quibus diversa opera vitæ attribuebat, dicens, vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro. Quam quidem opinionem Aristoteles reprobatur <sup>7</sup>, quantum ad illas animæ partes quæ corporeis organis in suis operibus utuntur, ex hoc quod in animalibus quæ decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversæ operationes animæ, sicut sensus et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animæ, tanquam per essentiam diversæ, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectiva sub dubio videtur relinquere, utrum sit separata ab aliis partibus animæ solum ratione, an etiam loco. Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod anima unitur corpori non ut forma, sed ut motor, sicut posuit Plato. Nihil enim incouveniens sequitur, si idem mobile a diversis motoribus moveatur, præcipue secundum diversas partes. Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest. Primo quidem quia animal non esset simpliciter unum, cujus essent animæ plures; nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse; ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una; et ideo ea quæ denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili, et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili, et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali; se-

Augustini esse, sed Gennadii, notat quod lib. XII, art. 2, sive quæst. VII, art. 2, ac in *Calena aurea*, super illud Matth. 1: *Jacob autem genuit Joseph*, etc. (5) De anima, lib. I, text. 90.

(6) *Al. distincta.*

(7) De anima, lib. III, text. 41 et seq.



queretur quod homo non esset unum simpliciter, sicut et Aristoteles argumentatur contra Platonem <sup>1</sup>, quod si alia esset idea animalis, et alia bipedis, non esset unum simpliciter animal' bipes. Et propter hoc <sup>2</sup>, contra ponentes diversas animas in corpore inquiri, quid contineat illas, id est, quid faciat ex eis unum. Et non potest dici, quod uniantur per corporis unitatem; quia magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso. Secundo, hoc apparet impossibile ex modo prædicationis. Quæ enim sumuntur a diversis formis, prædicantur ad invicem: vel per accidens, si formæ non sint ad invicem ordinatæ, puta cum dicimus, quod album est dulce; vel si formæ sint ordinatæ ad invicem, erit prædicatio per se in secundo modo dicendi per se; quia subjectum ponitur in definitione prædicati, sicut superficies præambula est ad colorem. Si ergo dicamus, quod corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus prædicationis per se. Si ergo alia forma sit a qua aliquid dicitur animal, et a qua aliquid dicitur homo; sequetur quod vel unum horum non possit prædicari de altero nisi per accidens, si istæ duæ formæ ad invicem ordinem non habent, vel quod sit ibi prædicatio in secundo modo dicendi per se, si una animarum sit ad aliam præambula. Utrumque autem horum est manifeste falsum, quia animal per se de homine prædicatur, non per accidens; homo autem non ponitur in definitione animalis, sed e converso. Ergo oportet eandem formam esse per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo; alioquin homo non vere esset id quod est animal, ut sic animal per se de homine prædicetur. Tertio, apparet hoc esse impossibile per hoc quod una operatio animæ, cum fuerit intensa, impedit aliam; quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset

per essentiam unum. Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine, sensitiva et intellectiva et nutritiva <sup>3</sup>. — Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formæ differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum; sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis: et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles <sup>4</sup> assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis; et <sup>5</sup> comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quæ habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona, quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem <sup>6</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva; sed ex hoc quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est; quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis. Licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest.

Ad *secundum* dicendum, quod formæ non collocantur in genere vel specie, sed composita. Homo autem corruptibilis est, sicut et alia animalia. Unde differentia secundum corruptibile et incor-

(5) De anima, lib. II, text. 30 et 31.

(1) Metaph. lib. III, text. 20.  
 (2) De anima, lib. I, text. 90.  
 (3) Opinio contraria sic damnata fuit a concilio Constantinopolitano VIII, actione 10, can. II: *Apparet quosdam id temporis in tantum impietatis venisse, ut hominem duas animas habere impudenter dogmatizent. Talis igitur impietatis inventores et similia sentientes, cum Velus et Novum Testamentum omnesque Ecclesiæ Patres unam animam rationalem habere hominem asseverent, sancta et universalis synodus anathematizat.*

(4) Metaph. lib. VIII, text. 10.

(6) Certum nobis videtur unam tantum esse animam in uno homine; sed utrum hæc doctrina sit de fide non omnino liquet, eo quod canon synodi octavæ videatur directe condemnare Photium et eos qui duas animas rationales in uno homine ponebant, non autem illos qui dicerent unam animam rationalem, et præter illam, aliquam vel alias alias non rationales. Nihilominus, addit Sylvius, non absque magna temeritate dici potest, esse in uno homine duas animas qualescumque illæ intelligantur.



ruptibile, quæ est ex parte formarum, non facit hominem secundum genus ab aliis animalibus differre.

Ad *tertium* dicendum, quod prius embrio habet animam quæ est sensitiva tantum: qua ablata<sup>1</sup>, advenit perfectior anima, quæ est simul sensitiva et intellectiva, ut infra plenius ostendetur (quæst. cxviii, art. 2 ad 2).

Ad *quartum* dicendum, quod non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quæ consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere; quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur, ut dictum est (in corp. art.), anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, et adhuc amplius, potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivæ, quasi quoddam imperfectum et materiale; et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format; id vero in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale et completivum; et ex eo format differentiam hominis.

#### ART. IV. — UTRUM IN HOMINE SIT ALIA FORMA

PRÆTER ANIMAM INTELLECTIVAM<sup>2</sup>.

De his etiam loc. sup. art. iii cit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in homine sit alia forma præter animam intellectivam. Dicit enim Philosophus<sup>3</sup>, quod "anima est actus corporis physici potentia vitam habentis." Comparatur igitur anima ad corpus sicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam substantialem, per quam est corpus. Ergo ante animam præcedit in corpore aliqua forma substantialis.

2. Præterea, homo et quodlibet animal est movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota, ut probatur<sup>4</sup>; pars autem movens est anima. Ergo oportet quod alia pars sit talis quæ possit esse mota. Sed materia prima non potest moveri, ut dici-

(1) Opinio illa tum physiologiæ tum theologiæ ipsi adversatur, ut infra dicitur.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem rejectas errorem Platonis qui, ut ajunt, animam intellectivam posuit uniri tantum corpori ut motor mobili, et consequenter ultra animam

tur<sup>5</sup>, cum sit ens solum in potentia; quinimo omne quod movetur, est corpus. Ergo oportet quod in homine et in quolibet animali sit alia forma substantialis, per quam constituatur corpus.

3. Præterea, ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam: prius enim et posterius dicitur per comparisonem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine aliqua forma substantialis præter animam rationalem, sed immediate materiæ primæ inhæreret; sequeretur quod esset in ordine imperfectissimarum formarum, quæ immediate inhærent materiæ.

4. Præterea, corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundum materiam tantum, quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quod remaneant formæ elementorum in corpore mixto, quæ sunt formæ substantiales. Ergo in corpore humano sunt aliæ formæ substantiales præter animam intellectivam.

Sed *contra*, unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva.

CONCLUSIO. — Cum anima humana uniatur corpori ut forma, dans illi esse simpliciter, impossibile est esse in homine aliam formam præter animam intellectivam.

Respondeo dicendum quod si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut platonici posuerunt, necesse esset dicere, quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo esse constitueretur. Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut supra jam diximus (art. 1 huj. quæst.), impossibile est quod aliqua alia forma substantialis præter eam inveniat in homine. Ad ejus evidentiam considerandum est quod forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat

ipsam in homine aliam substantialem formam. Cum Platone sensisse videntur idem Averroes, et Petrus Joannes qui fuit a Clement. V in concilio Vionensi damnatus.

(3) De anima, lib. ii, text. 4 et 5. (4) Physic. lib. viii, text. 30. (5) Physic. lib. v, text. 8.

esse simpliciter, sed esse tale; sicut calor facit suum subjectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri, vel generari simpliciter, sed fieri tale, aut aliquo modo se habens; et similiter cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter; et ideo per ejus adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per ejus recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem, aut aerem, aut aliquid hujusmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter; sed omne fieri statuerunt alterari, ut dicitur <sup>1</sup>. Si igitur ita esset quod præter animam intellectivam præexisteret quæcumque alia forma substantialis in materia, per quam subjectum animæ esset ens in actu; sequeretur quod anima non daret esse simpliciter, et per consequens quod non esset forma substantialis, et quod per adventum animæ non esset generatio simpliciter, neque per ejus recessum corruptio simpliciter <sup>2</sup>, sed solum secundum quid; quæ sunt manifeste falsa. Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas <sup>3</sup>, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formæ in aliis faciunt. Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus, respectu imperfectarum.

Ad primum ergo dicendum, quod Aristoteles non dicit animam esse actum corporis tantum, sed "actum corporis physici organici potentia vitam habentis," et quod talis potentia non abjicit animam. Unde manifestum est quod in eo cujus anima dicitur actus, etiam anima includitur, eo modo loquendi quo calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi: non quod seorsum sit lucidum sine luce,

sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur, quod anima est actus corporis, etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur respectu actus secundi qui est operatio. Talis enim potentia est non abiciens, id est non excludens animam.

Ad secundum dicendum, quod anima non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma, sed per potentiam motivam, cujus actus præsupponit jam corpus effectum in actu per animam; ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota.

Ad tertium dicendum, quod in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere, sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens priori perfectius est. Forma ergo quæ dat solum primum gradum perfectionis materiæ, est imperfectissima; sed forma quæ dat primum, et secundum, et tertium, et sic deinceps, est perfectissima, et tamen materiæ immediata.

Ad quartum dicendum, quod Avicenna posuit, formas substantiales elementorum integras remanere in mixto; mixtionem autem fieri secundum quod contrariæ qualitates elementorum reducuntur ad medium. Sed hoc est impossibile; quia diversæ formæ elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiæ, ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensionibus subjecta non invenitur nisi in corpore; diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm; et ita non erit vera mixtio, quæ est secundum totum, sed mixtio ad sensum, quæ est secundum minima juxta se posita. Averroes autem posuit <sup>4</sup>, quod formæ elementorum propter sui imperfectionem sunt mediæ inter formas accidentales et substantiales; et ideo recipiunt magis et minus; et ideo remittuntur in mixtione,

(3) Per consequens, sicut ipsa dat homini quod sit sensibilis, quodque nutriri possit ac augeri, ita ipsa est quæ præter esse hominis, dat esse corpus, esse vivens, esse animal; et singulis ejus partibus esse ipsis proprium, ut esse carnis, esse ossis, et sic de reliquis.

(4) De cælo, lib. III, comm. 67.

(1) Phys. lib. I, text. 33.  
(2) Ita cod. Alc. cum aliis codd. et edit. plurimis post Lov. et Duac. theologos; nisi quod cod. cit. habet *abscessum*. In edit. Rom. omititur: *Neque per ejus recessum corruptio simpliciter*.



et ad medium reducuntur, et conflatur ex eis una forma. Sed hoc est etiam magis impossibile: nam esse substantiale cujuslibet rei in indivisibili consistit: et omnis additio, et subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur <sup>1</sup>. Unde impossibile est quod forma substantialis quaecumque recipiat magis et minus. Nec minus est impossibile aliquid esse medium inter substantiam et accidens. Et ideo dicendum est, secundum Philosophum <sup>2</sup>, quod <sup>3</sup> formæ elementorum manent in mixto non actu, sed virtute: manent enim qualitates propriæ elementorum, licet remisse, in quibus est virtus formarum elementarium. Et hujusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animati cujuscumque.

**ART. V. — UTRUM  
ANIMA INTELLECTIVA CONVENIENTER  
TALI CORPORI UNIATUR.**

De his etiam Sent. 1, dist. 8, quæst. v, art. 3 ad 2, et II, dist. 1, quæst. II, art. 5, et De malo qu. v, art. 5 corp. et Sp. art. 7, et De anima art. 8.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur. Materia enim debet esse proportionata formæ. Sed anima intellectiva est forma incorruptibilis. Non ergo convenienter unitur corpori corruptibili.

2. Præterea, anima intellectiva est forma maxime immaterialis: cujus signum est quod habet operationem in qua non communicat materia corporalis. Sed quanto corpus est subtilius, tanto minus habet de materia. Ergo anima deberet subtilissimo corpori uniri, puta igni, et non corpori mixto, et magis terrestri <sup>4</sup>.

3. Præterea, cum forma sit principium speciei, ab una forma non proveniunt diversæ species. Sed anima intellectiva est una forma. Ergo non debet uniri corpori quod componitur ex partibus dissimilium specierum.

4. Præterea, perfectioris formæ debet esse perfectius susceptibile. Sed anima

intellectiva est perfectissima animarum. Cum igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita tegumenta, puta pilorum loco vestium, et ungularum loco calceamentorum; habeant etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungues, dentes, et cornua: videtur quod anima intellectiva non debuerit uniri corpori imperfecto, tamquam talibus auxiliis privato.

Sed *contra* est quod dicit Philosophus <sup>5</sup>, quod <sup>6</sup> "anima est actus corporis physici organici potentia vitam habentis."

**CONCLUSIO.** — Cum anima intellectiva habeat completissime virtutem sensitivam, oportuit corpus cui anima unitur, esse corpus mixtum, inter alia magis reductum ad complexionis æqualitatem; quale est corpus humanum.

Respondeo dicendum quod cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam; ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e converso. Anima autem intellectiva, sicut supra habitum est (quæst. LV, art. 2), secundum naturæ ordinem infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet: intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli; sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus <sup>7</sup> per viam sensus, ut Dionysius dicit <sup>8</sup>. Natura autem nulli deest in necessariis. Unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam corpori uniri quod possit esse conveniens organum sensus. Omnes autem aii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem tactus requiritur quod sit medium inter contraria, quæ sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, et similia, quorum est tactus apprehensivus: sic enim est in potentia ad contraria, et potest ea sentire. Unde quanto organum tactus fuerit magis reductum ad æqualitatem complexionis, tanto perceptibilior erit tactus. Anima

(1) Metaph. lib. VIII, text. 10.

(2) De part. anim. lib. II, a princ.

(3) Nicolaus legit: *in primo de generatione*.

(4) Suppl. ad pleniorum sensum: *Et multo magis non deberet uniri corpori terrestri*.

(5) De anima, lib. II, text. 4 et 5.

(6) Quod sit actus corporis physici potentia vitam habentis (text. 4), quod sit actus corporis

physici organici (text. 7), quod *physicam et potentia vitam habens* debeat esse *tale quod sit etiam organicum* (text. 6). Unde jungendo simul hæc omnia resultat plena illa definitio quam hic indicat S. Thomas.

(7) Ita cod. Alcan. cum editis. Quidam codd. *visibilibus*.

(8) De div. nom. c. 7, inter princ. et med. lect. 2



autem intellectiva habet completissime virtutem sensitivam; quia quod est inferioris, præexistit perfectius in superiori, ut dicit Dionysius <sup>1</sup>. Unde oportuit corpus cui unitur anima intellectiva, esse corpus mixtum, inter omnia alia magis reductum ad æqualitatem complexionis. Et propter hoc homo inter omnia animalia melioris est tactus; et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus sunt melioris intellectus: cujus signum est quod molles carne bene aptos mente videmus, ut dicitur <sup>2</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod haec objectionem aliquis forte vellet evadere per hoc quod diceret, corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuisse. Sed hæc responsio non videtur sufficiens; quia corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiæ divinæ donum: alioquin immortalitas ejus per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas dæmonis <sup>3</sup>. — Et ideo aliter dicendum est, quod in materia duplex conditio invenitur: una quæ eligitur ad hoc quod sit conveniens formæ; alia quæ ex necessitate consequitur priori dispositionem; sicut artifex ad formam serræ eligit materiam ferream aptam ad secandum dura; sed quod dentes serræ hebetari possint, et rubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materiæ. Sic igitur et animæ intellectivæ debetur corpus quod sit æqualis complexionis. Ex hoc autem de necessitate materiæ sequitur quod sit corruptibile. Si quis vero dicat, quod Deus potuit hanc necessitatem vitare, dicendum est, quod in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturæ rerum conveniat, ut Augustinus dicit <sup>4</sup>. Providit tamen Deus, adhibendo remedium contra mortem per gratiæ donum.

Ad *secundum* dicendum, quod animæ intellectivæ non debetur corpus propter ipsam intellectualem operationem secundum se, sed propter sensitivam virtutem, quæ requirit organum æqualiter complexionatum. Et ideo oportuit animam

intellectivam tali corpori uniri, et non simplici elemento, vel corpori mixto, in quo excederet ignis secundum quantitatem; quia non posset esse æqualitas complexionis propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc corpus æqualiter complexionatum quamdam dignitatem per hoc quod est remotum a contrariis: in quo quodammodo assimilatur corpori cælesti.

Ad *tertium* dicendum, quod partes animalis, ut oculus, manus, caro, et os, et hujusmodi, non sunt in specie, sed totum: et ideo non potest dici, proprie loquendo, quod sint diversarum specierum, sed quod sint diversarum dispositionum. Et hoc competit animæ intellectivæ, quæ quamvis sit una secundum essentiam, tamen propter sui perfectionem est multiplex in virtute: et ideo ad diversas operationes indiget diversis dispositionibus in partibus corporis cui unitur. Et propter hoc videmus quod major est diversitas partium in animalibus perfectis quam in imperfectis, et in his quam in plantis.

Ad *quartum* dicendum, quod anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita: et ideo non potuerunt sibi determinari a natura vel determinatæ existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum, vel tegumentorum, sicut aliis animalibus, quorum animæ habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata; sed loco horum omnium homo habet naturaliter rationem, et manus, quæ sunt organa organorum, quia per ea homo potest sibi præparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus.

**ART. VI. — UTRUM ANIMA INTELLECTIVA UNIATUR CORPORI MEDIANTE DISPOSITIONIBUS ACCIDENTALIBUS <sup>5</sup>.**

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 71, et De verit. quæst. XIII, art. 4, Cor. et Mal. quæst. IV, art. 3, Cor. et Sp. art. 2, et De anima art. 9 et art. 10 corp. et De anima lib. II, lect. 1 fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod anima intellectiva uniatur corpori

(1) De div. nom. loc. nunc cit.

(2) De anima, lib. II, text. 94.

(3) Juxta illud quod libro De divinis nominibus, cap. 4, Dionysius dicit naturalia omnia post peccatum in illis remansisse. Nihil autem magis est in illis naturale quam quod sunt immortales.

(4) Sup. Gen. ad litt. I, II, c. I, paulo post princ.

(5) Quæstio est utrum in instanti quo anima recipitur in materia, mediant inter ipsam et materiam accidentia aliqua, quibus prius natura, etsi non tempore, materia informetur, quam ipsa forma substantiali. Et est quæstio contra averroistas et universaliter contra omnes ponentes idem numero accidens in genito et corrupto salvari.

mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus. Omnis enim forma est in materia sibi propria, et disposita. Sed dispositiones ad formam sunt accidentia quædam. Ergo oportet præintelligi accidentia aliqua in materia ante formam substantialem, et ita ante animam, cum anima sit quædam substantialis forma.

2. Præterea, diversæ formæ unius speciei requirunt diversas materiæ partes. Diversæ autem partes non possunt intelligi nisi secundum divisionem dimensionarum quantitatum<sup>1</sup>. Ergo oportet intelligere dimensiones in materia ante formas substantiales, quæ sunt multæ unius speciei.

3. Præterea, spirituale applicatur corporali per contractum virtutis. Virtus autem animæ est ejus potentia. Ergo videtur quod anima unitur corpori mediante potentia, quæ est quoddam accidens.

Sed *contra* est quod accidens est posterius substantia et tempore et ratione, ut dicitur<sup>2</sup>. Non ergo forma accidentalis aliqua potest intelligi in materia ante animam, quæ est forma substantialis.

CONCLUSIO. — Cum anima intellectiva det homini esse substantiale et simpliciter, impossibile est uniri ipsam corpori mediantibus accidentalibus dispositionibus.

Respondeo dicendum quod si anima uniretur corpori solum ut motor, nihil prohiberet, imo magis necessarium esset, esse aliquas dispositiones medias inter animam et corpus; potentiam scilicet ex parte animæ, per quam moveret corpus; et aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile. Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut jam supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), impossibile est quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quaecumque formam substantialem et materiam suam. Et hujus ratio est, quia cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem in-

ter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam, vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quæ facit esse simpliciter, ut jam dictum est (art. 4 hujus quæst.). Unde impossibile est quod quæcumque dispositiones accidentales præexistent in materia ante formam substantialem, et per consequens ante animam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet (art. 3 et 4 hujus quæst.), forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum: et ideo una et eadem existens perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. Manifestum est autem quod unumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia præintelligitur perfecta secundum esse ante intellectum corporeitatis, et sic de aliis; ita præintelliguntur accidentia quæ sunt propria entis, ante corporeitatem: et sic præintelliguntur dispositiones in materia ante formam, non quantum ad omnem ejus effectum, sed quantum ad posteriorem.

Ad *secundum* dicendum quod dimensiones quantitativæ sunt accidentia consequentia corporeitatem, quæ toti materiæ convenit. Unde materia jam intellecta sub corporeitate, et dimensionibus<sup>3</sup>, potest intelligi ut distincta in diversas partes; ut sic accipiat diversas formas secundum ultiores perfectionis gradus. Quamvis enim eadem forma sit secundum essentiam, quæ diversos perfectionis gradus materiæ attribuit, ut dictum est (art. 4 hujus quæst.), tamen secundum considerationem rationis differt.

Ad *tertium* dicendum, quod substantia spiritualis quæ unitur corpori solum ut motor, unitur ei per potentiam, et virtutem; sed anima intellectiva corpori unitur ut forma per suum esse; administrat tamen ipsum, et movet per suam potentiam et virtutem.

(1) Saltem internam et in ordine ad se quæ inseparabilis est absolute a quantitate, licet sine locali vel externa per miraculum esse possit, ut in sacramento altaris, quod ad sensum præsentem non pertinet.

(2) Metaph. lib. vii, text. 4.

(3) Non sic tamen ut materia secundum se tales dimensiones vel corporeitatem habeat, sicut fingunt qui formam corporeitatis ei coævam esse putant; sed quia prius intelligitur actuata per illam formam quæ corpus facit quam per illam quæ vivens, vel animal, vel homo, etc.



**ART. VII. — UTRUM ANIMA  
UNIATUR CORPORI ANIMALIS  
MEDIANTE ALIQUO CORPORE <sup>1</sup>.**

De his etiam locis supra art. 6 inductis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod anima uniatur corpori animalis, mediante aliquo corpore. Dicit enim Augustinus <sup>2</sup> quod "anima per lucem, id est ignem et aerem, quæ sunt similia spiritui, corpus administrat. Ignis autem et aer sunt corpora. Ergo anima unitur corpori humano mediante aliquo corpore.

2. Præterea, id quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed deficiente spiritu, anima a corpore separatur. Ergo spiritus, qui est quoddam corpus subtile, medium est in unione corporis et animæ.

3. Præterea, ea quæ sunt multum distantia non uniuntur nisi per medium. Sed anima intellectiva multum distat a corpore, et quia est incorporea, et quia est incorruptibilis. Ergo videtur quod uniatur ei mediante aliquo quod sit corpus incorruptibile; et hoc videtur esse aliqua lux cælestis, quæ conciliat elementa, et redigit in unum.

Sed *contra* est, quod Philosophus dicit <sup>3</sup>, quod "non oportet quærere, si unum est anima et corpus, sicut neque ceram et figuram <sup>4</sup>." Sed figura unitur ceræ nullo corpore mediante. Ergo et anima corpori.

**CONCLUSIO.** — Cum anima uniatur corpori non ut motor tantum, sed ut forma, impossibile est uniri corpori hominis vel cujuscumque animalis, mediante aliquo corpore.

Respondeo dicendum quod si anima secundum platonicos corpori uniretur solum ut motor, conveniens esset dicere, quod inter animam hominis, vel cujuscumque animalis, et corpus aliqua alia corpora media intervenirent: convenit enim motori aliquid distans per media magis propinqua movere. Si vero anima unitur corpori ut forma, sicut jam dictum est (art. præc. et art. 1 hujus

quæst.), impossibile est quod uniatur ei aliquo corpore mediante. Cujus ratio est, quia sic dicitur aliquid unum, quomodo et ens. Forma autem per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus, nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositæ ex materia et forma est per ipsam formam, quæ secundum seipsam unitur materiæ ut actus ejus. Nec est aliquid aliud uniens, nisi agens, quod facit materiam esse in actu, ut dicitur <sup>5</sup>. Unde patet esse falsas opiniones eorum qui posuerunt, aliqua corpora esse media inter animam et corpus hominis. Quorum quidam platonici dixerunt, quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, a quo nunquam separatur, et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili. Quidam vero dixerunt, quod unitur corpori mediante spiritu corporeo. Alii vero dixerunt, quod unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus, et de natura quintæ essentiæ; ita quod anima vegetabilis unitur corpori mediante luce cæli siderei, anima vero sensibilis mediante luce cæli crystallini, anima vero intellectualis mediante luce cæli empyrei. Quod fictitium, et derisibile apparet; tum quia lux non est corpus; tum quia quinta essentia non venit materialiter in compositionem corporis mixti, cum sit inalterabilis, sed virtualiter tantum; tum etiam quia anima immediate corpori unitur, ut forma materiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de anima inquantum movet corpus: unde utitur verbo *administrationis*. Et verum est quod partes grossiores corporis per subtiliores movet; et primum instrumentum virtutis motivæ est spiritus, ut dicit Philosophus <sup>6</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod subtracto spiritu, deficit unio animæ ad corpus, non quia sit medium, sed quia tollitur dispositio per quam corpus est dispositum ad talem unionem. Est ta-

(1) Ex hoc articulo habes quomodo confutari possis omnes philosophos qui ponunt aliquod medium quasi animam corpori uniens; sive phantasmata, sicut dicit Averroes, sive potentias ipsius, sicut quidam dicunt, sive spiritum corporalem, sicut alii, sive mediatorem plasticum, ut Cudworth placet.

(2) Super Gen. ad litt. lib. III, cap. 5.

(3) De anima, lib. II, text. 7.

(4) Hac comparatione utitur Aristoteles ut dis-  
crimen quod sit inter formam et materiam cla-  
rius pateat. (5) Metaph. lib. VIII, text. 15.

(6) De causa motus animal. seu De comm.  
animal. mot. cap. 6.

men spiritus medium in movendo, sicut primum instrumentum motus<sup>1</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod anima distat a corpore plurimum, si utriusque conditione seorsum considerentur. Unde si utrumque ipsorum separatim esse haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed inquantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corporis, sed per suum esse corpori unitur immediate. Sic enim et quælibet forma, si consideretur ut actus, habet magnam distantiam a materia, quæ est ens in potentia tantum.

#### ART. VIII. — UTRUM ANIMA

##### SIT TOTA IN QUALIBET PARTE CORPORIS.

De his etiam Sent. I, dist. 8, q. v, art. 3, et Cont. gent. lib. II, c. 72, et lib. IV, c. 67 fin., De Spir. art. 4, et De anima art. 10, Opusc. LXI, cap. 47.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod anima non sit tota in qualibet parte corporis. Dicit enim Philosophus<sup>2</sup>: "Non opus est in unaquaque corporis parte esse animam, sed in quodam principio corporis existente alia vivere, eo quod simul nata sunt facere proprium motum per naturam."

2. Præterea, anima est in corpore cuius est actus. Sed est actus corporis organici. Ergo non est nisi in corpore organico. Sed non quælibet pars corporis hominis est corpus organicum. Ergo anima non est in qualibet parte corporis tota.

3. Præterea<sup>3</sup> dicitur, quod "sicut se habet pars animæ ad partem corporis, ut visus ad pupillam; ita anima tota ad totum corpus animalis." Si igitur tota anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod quælibet pars corporis sit animal.

4. Præterea, omnes potentie animæ in ipsa essentia animæ fundantur. Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur quod omnes potentie animæ sint in qualibet corporis parte; et ita visus erit in aure, et auditus in oculo; quod est inconveniens.

5. Præterea, si in qualibet parte corporis esset tota anima, quælibet pars corporis immediate dependeret ab ani-

ma. Non ergo una pars dependeret ab alia, nec una pars esset principalior quam alia; quod est manifeste falsum. Non ergo anima est in qualibet parte corporis tota.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit<sup>4</sup>, quod "anima in quocumque<sup>5</sup> corpore et in toto est tota, et in qualibet ejus parte tota est<sup>6</sup>."

CONCLUSIO. -- Anima est tota in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiae, non autem secundum totalitatem virtutis; quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis.

Respondeo dicendum quod, sicut in aliis jam dictum est (art. præc.), si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret. Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto et in qualibet parte corporis<sup>7</sup>; non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cujuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius quæ non dat esse singulis partibus, est forma quæ est compositio et ordo, sicut forma domus, et talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis. Unde oportet quod sit forma et actus, non solum totius, sed cujuslibet partis. Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal et homo nisi æquivoce, quemadmodum et animal pictum, vel lapideum; ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut Philosophus dicit<sup>8</sup>. Cujus signum est quod nulla pars corporis habet proprium opus animæ recedente; cum tamen omne quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo cuius est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet ejus parte. Et quod tota sit in qualibet parte ejus, hinc considerari potest; quia cum totum sit quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas,

(1) Secundum physiologicam Aristotelis doctrinam membra moventur mediante spiritu corporali.

(2) De causa motus animalium, cap. 7, parum a princ. (3) De anima, lib. II, text. 9 et 10.

(4) De Trin. lib. VI, cap. 6.

(5) Nicolaus legit in unoquoque.

(6) Sic dicitur propter organa vel instrumenta idonea quæ in corpore juxta varias partes inesse debent ut animæ functionibus deserviant.

(7) Ita quoque Gregorius (hom. XVII in Ezech.) Damascenus (De orth. fid. lib. I, cap. 17) et communiter omnes alii. (8) De anima, l. II text. 9.



sicut tota linea, vel totum corpus Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis et essentiae, sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale quod dividitur in partes virtutis. Primus autem totalitatis modus non convenit formis nisi forte per accidens; et illis solis formis quae habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum, et partes ejus; sicut albedo, quantum est de sui ratione, aequaliter se habet, ut sit in tota superficie, et in qualibet superficiei parte. Et ideo, divisa superficie, dividitur albedo per accidens. Sed forma quae requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et praecipue animalium perfectorum, non aequaliter se habet ad totum, et partes; unde non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animae nec per se, nec per accidens. Sed totalitas secunda, quae attenditur secundum rationis et essentiae perfectionem, proprie et per se convenit formis; similiter autem et totalitas virtutis; quia forma est operationis principium. Si ergo quaereretur de albedine, utrum esset tota in tota superficie, et in qualibet ejus parte, distinguere oporteret; quia si fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiei. Et similiter dicendum est de totalitate virtutis. Magis enim potest movere visum albedo quae est in tota superficie, quam albedo quae est in aliqua ejus particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei et essentiae, tota albedo est in qualibet superficiei parte. Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet nec per se, nec per accidens, ut dictum est (in isto art.), sufficit dicere, quod anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiae, non autem secundum totalitatem virtutis; quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis, sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis. Tamen attendendum est quod quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum, et ad partes; sed ad totum quidem primo et per se, sicut ad proprium et propor-

tionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundum quod partes habent ordinem ad totum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de potentia motiva animae.

Ad *secundum* dicendum, quod anima est actus corporis organici sicut proportionati et primi perfectibilis.

Ad *tertium* dicendum, quod animal est quod componitur ex anima et corpore toto<sup>1</sup>, quod est primum et proportionatum ejus perfectibile. Sic autem anima non est in parte; unde non oportet quod pars animalis sit animal.

Ad *quartum* dicendum, quod potentiarum animae quaedam sunt in ea secundum quod excedit totam corporis capacitatem, scilicet intellectus et voluntas: unde hujusmodi potentiae in nulla parte corporis esse dicuntur<sup>2</sup>. Aliae vero potentiae sunt communes animae et corpori; unde talium potentiarum non oportet quod quilibet sit in quocumque est anima, sed solum in illa parte corporis quae est proportionata ad talis potentiae operationem.

Ad *quintum* dicendum, quod una pars corporis dicitur esse principalior quam alia propter potentias diversas, quarum sunt organa partes corporis; quae enim est principalioris potentiae organum, est principalior pars corporis; vel quae etiam eidem potentiae principalius deservit.

## QUESTIO LXXVII.

DE HIS QUAE PERTINENT AD POTENTIAS ANIMAE IN GENERALI, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad potentias animae; et primo in generali, secundo in speciali. Circa primum quaeruntur octo: 1. Utrum essentia animae sit ejus potentia. — 2. Utrum sit una tantum potentia animae, vel plures. — 3. Quomodo potentiae animae distinguantur. — 4. De ordine ipsarum ad invicem. — 5. Utrum anima sit subjectum omnium potentiarum. — 6. Utrum potentiae fluant ab essentia animae. — 7. Utrum potentia una oriatur ex alia. — 8. Utrum omnes potentiae animae remaneant in ea post mortem.

**ART. I. — UTRUM IPSA ESSENTIA ANIMAE SIT EJUS POTENTIA<sup>3</sup>.**

De his etiam Sent. 1, dist. 3, quest. iv, art. 2, et quodl. x, art. 5, et De Spir. art. 2, et De anima art. 12, et art. 19, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ipsa essentia animae sit ejus po-

(1) Sed non componitur ex parte corporis tantum. (2) Existunt solummodo in anima.

(3) In hoc articulo docet D. Thomas animae

tentia. Dicit enim Augustinus <sup>1</sup>, quod "mens, notitia, et amor sunt substantialiter in anima, vel, ut idem dicam, essentialiter;" et <sup>2</sup> dicit quod "memoria, intelligentia, et voluntas sunt una vita, una mens et una essentia."

2. Præterea, anima est nobilior quam materia prima. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis anima.

3. Præterea, forma substantialis est simplicior quam accidentalis; cujus signum est quod forma substantialis non intenditur vel remittitur <sup>3</sup>, sed in indivisibili consistit; forma autem accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo multo magis forma substantialis, quæ est anima.

4. Præterea, potentia sensitiva est qua sentimus, et potentia intellectiva qua intelligimus. Sed "id quo primo sentimus, et intelligimus, est anima," secundum Philosophum <sup>4</sup>. Ergo anima est sua potentia.

5. Præterea, quod non est de essentia rei, est accidens. Si ergo potentia animæ est præter essentiam ejus, sequitur quod sit accidens, quod est contra Augustinum <sup>5</sup>, qui dicit quod prædicta "non sunt in anima sicut in subjecto, ut color aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas aut quantitas; quidquid enim tale est, non excedit subjectum in quo est. Mens autem potest etiam alia amare et cognoscere."

6. Præterea, forma simplex subjectum esse non potest. Anima autem est forma simplex, cum non sit composita ex materia et forma, ut supra dictum est (q. lxxv, art. 5). Non ergo potentia animæ potest esse in ipsa sicut in subjecto.

7. Præterea, accidens non est principium substantialis differentiae. Sed sensibile et rationale sunt substantiales differentiae, et sumuntur a sensu et ratione, quæ sunt potentiae animæ. Ergo potentiae animæ non sunt accidentia, et ita videtur quod potentia animæ sit ejus essentia.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit <sup>6</sup>, quod "cælestes spiritus dividuntur in essentiam, virtutem et operationem."

potentias non esse ejus essentiam, ac proinde animam non esse actum purum, sicut et Deus.

(1) De Trinit. lib. ix, cap. 4, parum a princ.

(2) Lib. x, cap. 11, med.

(3) Sive non suscipit magis et minus ut in uno sit major et in alio minor, vel potius ut in eodem nunc sit minor, nunc major, quasi ex-

Multo igitur magis in anima aliud est essentia, et aliud virtus, sive potentia.

CONCLUSIO. — Cum nulla animæ operatio sit substantia, et quodvis animam habens non semper actu operetur, potentiam animæ ab ipsa animæ essentia et substantia diversam esse necessarium est.

Respondeo dicendum quod impossibile est dicere, quod essentia animæ sit ejus potentia; licet hoc quidam posuerint; et hoc dupliciter ostenditur quantum ad præsens. Primo, quia cum potentia et actus dividant ens, et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus <sup>7</sup>; et ideo, si actus non est in genere substantiæ, potentia quæ dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiæ. Operatio autem animæ non est in genere substantiæ, sed in solo Deo operatio est ejus substantia. Unde Dei potentia, quæ est operationis principium, est ipsa Dei essentia; quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura, ut supra etiam de angelo dictum est (quæst. lxx, art. 2). Secundo, hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animæ esset immediatum operationis principium, semper habens animam, actu haberet opera vitæ, sicut semper habens animam actu esse vivum. Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma, sed secundum suam potentiam; et sic ipsa anima, secundum quod subest suæ potentiae, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitæ. Unde etiam in definitione animæ dicitur, quod est actus corporis potentia vitam habentis, quæ tamen potentia non abjicit animam <sup>8</sup>. Relinquitur ergo quod essentia

tensa simul cum corpore ac secundum corporis quantitatem succrescens et protensa.

(4) De anima, lib. ii, text. 24.

(5) De Trin. lib. ix, cap. 4, paulo post princ.

(6) Cælest. hierarch. cap. 11, circa med.

(7) Quippe cum potentia revocetur ad actum, juxta mentem Philosophi.

(8) Quasi dicat non ita corpus esse in potentia



animæ non est ejus potentia; nihil enim est in potentia secundum actum, in quantum est actus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de mente, secundum quod noscit se, et amat se. Sic ergo notitia et amor, in quantum referuntur ad ipsam ut cognitam et amatam, substantialiter vel essentialiter sunt in anima; quia ipsa substantia vel essentia animæ cognoscitur et amatur. Et similiter intelligendum est quod alibi dicit, quod sunt una vita, una mens, una essentia. — Vel, sicut quidam dicunt, hæc locutio verificatur secundum modum quo totum potestativum prædicatur de suis partibus; quod medium est inter totum universale, et totum integrale. Totum enim universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini et equo; et ideo proprie de singulis partibus prædicatur. Totum vero integrale non est in qualibet parte neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem; et ideo nullo modo de singulis partibus prædicatur, sed aliquo modo, licet improprie, de omnibus simul; ut si dicamus quod paries, tectum et fundamentum sunt domus. Totum vero potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem. Et ideo quodammodo potest prædicari de qualibet parte, sed non ita proprie, sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit, quod "memoria, intelligentia et voluntas sunt una animæ essentia".

Ad *secundum* dicendum, quod actus ad quem est materia prima in potentia, est substantialis forma; et ideo potentia materiæ non est aliud quam ejus essentia.

Ad *tertium* dicendum, quod actio est composita, sicut et esse; existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem, quæ consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic se habet forma accidentaliter activa ad formam substantia-

vitam habens quod careat principio vitæ quod est anima, sed quod habeat illud; quamvis ad actus vel ad operationes vitæ sit quodam modo in potentia.

(1) Quia essentia animæ existit tota in his potentiis, licet non secundum totam virtutem.

lem agentis (ut calor ad formam ignis), sicut se habet potentia animæ ad animam.

Ad *quartum* dicendum, quod hoc ipsum quod forma accidentaliter est actionis principium, habet a forma substantiali; et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundum hoc Philosophus dicit<sup>2</sup>, quod "id quo intelligimus et sentimus, est anima."

Ad *quintum* dicendum, quod si accidens accipitur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens; quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subiecto et non esse in subiecto. Et hoc modo, cum potentia animæ non sit ejus essentia, oportet quod sit accidens; et est in secunda specie qualitatis<sup>3</sup>. Si vero accipitur accidens secundum quod ponitur unum quinque universalium<sup>4</sup>, sic aliquid est medium inter substantiam et accidens; quia ad substantiam pertinet quidquid est essenziale rei; non autem quidquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur; unde medium est inter essentiam et accidens, sicut dictum est (in solut. ad 1). Et hoc modo potentiæ animæ possunt dici mediæ inter substantiam et accidens, quasi proprietates animæ naturales. Quod autem Augustinus dicit, quod notitia et amor non sunt in anima sicut accidentia in subiecto, intelligitur secundum modum prædictum (ibid.), prout comparantur ad animam non sicut ad amantem et cognoscentem, sed prout comparantur ad eam sicut ad amatam et cognitam. Et hoc modo procedit sua probatio; quia si amor esset in anima amata sicut in subiecto, sequeretur quod accidens transscenderet suum subiectum; cum etiam alia sint amata per animam.

Ad *sextum* dicendum, quod anima,

(2) De anima, lib. II, text. 24.

(3) Quatuor distinguuntur species qualitatis; quarum 1. habitus et dispositio, 2. potentia et impotentia; 3. passio et patibilis qualitas; 4. forma et figura.

(4) Illa quinque universalia sunt: genus, differentia, species, proprium et accidens.

licet non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid de potentialitate admixtum, ut supra dictum est (quæst. lxxv, art. 5). Et ideo potest dici subjectum accidentis. Propositio autem inducta locum habet in Deo, qui est actus purus; in qua materia Boetius<sup>1</sup> eam introducit.

Ad *septimum* dicendum, quod rationale et sensibile, prout sunt differentię, non sumuntur a potentiis sensus et rationis, sed ab ipsa anima sensitiva et rationali. Quia tamen formę substantialēs, quę secundum se sunt nobis ignotę, innescunt per accidentia, nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni.

#### ART. II. — UTRUM

##### SINT PLURES POTENTİE ANIMÆ<sup>2</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. ii, cap. 72 fin. et qu. De anima art. 13, et De anima quæst. i fin. et 2 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videatur quod non sint plures potentię animę. Anima enim intellectiva maxime ad divinam similitudinem accedit. Sed in Deo est una et simplex potentia. Ergo et in anima intellectiva.

2. Pręterea, quanto virtus est superior, tanto est magis unita<sup>3</sup>. Sed anima intellectiva excedit omnes alias formas in virtute. Ergo maxime debet habere unam virtutem seu potentiam.

3. Pręterea, operari est existentis in actu. Sed per eandem essentiam animę homo habet esse secundum diversos gradus perfectionis, ut supra habitum est (quæst. lxxvi, art. 3 et 4). Ergo per eandem potentiam animę operatur diversas operationes diversorum graduum.

Sed *contra* est, quod Philosophus<sup>4</sup> ponit plures animę potentias.

CONCLUSIO. — Cum homo sit in ultimo gradu secundum naturam eorum, quibus competit beatitudo, ac proinde multis ac diversis operationibus indigeat, necesse est in anima humana plures esse potentias.

Respondendo dicendum quod necesse est ponere plures animę potentias. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod, sicut Philosophus dicit<sup>5</sup> quę sunt in

rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus. Superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis. His autem superiora sunt quę adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis. Summa vero perfectio invenitur in his quę absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infime est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis; melius autem dispositus est qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis; et adhuc melius qui remediis paucis; optime autem qui absque remedio perfectam sanitatem habet. Dicendum est ergo, quod res quę sunt infra hominem, quędam particularia bona consequuntur; et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu secundum naturam<sup>6</sup> eorum quibus competit beatitudo; et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentialium competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel actio pręter ejus essentiam. — Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentialium, videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum; et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in hoc ipso magis ad similitudinem Dei accedit anima intellectiva, quam creaturę inferiores, quod perfectam bonitatem consequi potest, licet per multa et diversa; in quo deficit a superioribus.

Ad *secundum* dicendum, quod virtus unita est superior, si ad æqualia se extendat; sed virtus multiplicata est superior, si plura ei subiciantur.

Ad *tertium* dicendum, quod unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures; et ideo est una essentia animę, sed potentię plures.

(1) De Trin. lib. ante med.

(2) In corpore hujus articuli tria: 1. proponitur concusio affirmativa; 2. probatur in communi; 3. in speciali de hominis anima.

(3) Ut ex libro *De causis*, propos. 17 æquivalenter colligitur. (4) De anima, l. ii, text. 13 et 27.

(5) De cæl. lib. ii, text. 66.

(6) Hoc addit ex professo propter ordinem naturalem a supernaturali distinguendum, quia licet quilibet homo sit inferior per naturam respectu cujuslibet angeli, potest tamen æqualis esse vel superior per gratiam et sic æqualem vel majorem beatitudinis gradum obtinere, ut infra ostendetur (quæst. cviii, art. 8).



ART. III. — UTRUM

POTENTIÆ DISTINGUANTUR PER ACTUS  
ET OBJECTA <sup>1</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 17, quæst. 1, art. 4 corp. et II, dist. 44, quæst. II, art. I corp. et De anima quæst. 1, art. 13, et De anima quæst. I, lect. 2, 6 et 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod potentiæ non distinguantur per actus et objecta. Nihil enim determinatur ad speciem per illud quod posterius vel extrinsecum est. Actus autem est posterior potentia; objectum autem extrinsecum. Ergo per ea potentiæ non distinguuntur secundum speciem.

2. Præterea, contraria sunt quæ maxime differunt. Si igitur potentiæ distinguerentur penes objecta, sequeretur quod contrariorum non esset eadem potentia; quod patet esse falsum fere in omnibus. Nam potentia visiva eadem est albi et nigri; et gustus idem est dulcis et amari <sup>2</sup>.

3. Præterea, remota causa, removetur effectus. Si igitur potentialiarum differentia esset ex differentia objectorum, idem objectum non pertineret ad diversas potentias; quod patet esse falsum. Nam idem est quod potentia cognoscitiva cognoscit, et appetitiva appetit.

4. Præterea, id quod per se est causa alicujus, in omnibus causat illud. Sed quædam objecta diversa, quæ pertinent ad diversas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam; sicut sonus et color pertinent ad visum et auditum, quæ sunt diversæ potentiæ; et tamen pertinent ad unam potentiam sensus communis <sup>3</sup>. Non ergo potentiæ distinguuntur secundum differentiam objectorum.

Sed *contra*, posteriora distinguuntur secundum priora. Sed Philosophus dicit <sup>4</sup>, quod "priora potentiis actus, et operationibus secundum rationem sunt; et adhuc his priora sunt opposita, sive objecta <sup>5</sup>". Ergo potentiæ distinguuntur secundum actus et objecta.

CONCLUSIO. — Cum potentiæ, secundum illud quod sunt potentiæ, ordinem-

(1) Sensus est hujus quæstionis utrum diversitas objectorum et actuum sit causa distinctionis essentialis potentialiarum animæ.

(2) Ut colligitur ex cap. VII libri *De sensu et sensato*, ubi contrariorum idem sensus esse dicitur, sed non simul, quasi utrumque uno actu sentiri possit. Hinc etiam contrariorum una eademque scientia dicitur (*Eth. lib. V, cap. 1*).

(3) Sensus communis est sensus internus a quo omnes sensus proprii derivantur et ad quem

tur ad actus, oportet eas distingui per actus et objecta.

Respondeo dicendum quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiæ accipi ex actu ad quem ordinatur; et per consequens oportet quod ratio potentiæ diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti; omnis enim actio vel est potentiæ activæ, vel passivæ. Objectum autem comparatur ad actum potentiæ passivæ sicut principium et causa movens; color enim, in quantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiæ activæ comparatur objectum, ut terminus et finis; sicut augmentativæ virtutis objectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine, seu termino. Differt enim calefactio ab infrigidatione secundum quod hæc a calido, scilicet activo <sup>6</sup>, ad calidum, illa autem a frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est quod potentiæ diversificentur secundum actus et objecta. Sed tamen considerandum est quod ea quæ sunt per accidens, non diversificant speciem. Quia enim coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris, sed per differentiam ejus quod per se accidit animali; per differentiam scilicet animæ sensitivæ, quæ quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde rationale et irrationale sunt differentia divisivæ animalis, diversas ejus species constituentes. Sic igitur non quæcumque diversitas objectorum diversificat potentias animæ, sed differentia ejus ad quod per se potentia respicit; sicut sensus per se respicit passibilem qualitatem, quæ per se dividitur in colorem, sonum et hujusmodi; et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus; et alia soni, scilicet auditus. Sed passibili qualitati aut colorato accidit

omnis impressio eorum renuntiatur, et in quo omnes conjunguntur. Sic definitur in opusculo *De potentiis animæ*. (4) De anima, lib. II, text. 33.

(5) *Opposita* intelliguntur prout obijciuntur intellectui, sicut ex opposito nobis esse dicuntur quæ sunt ante faciem nostram vel quæ subjecta sunt oculis, non prout opposita pro contrariis usurpantur.

(6) Ad calidi passivi differentiam quod calefit, sed non calefacit.

esse musicum, vel grammaticum, vel magnum et parvum, aut hominem, vel lapidem; et ideo penes hujusmodi differentias potentiae animae non distinguuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod actus, licet sit posterior potentia in esse, est tamen prior in intentione et secundum rationem, sicut finis in agente. Objectum autem, licet sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis <sup>1</sup>. Principio autem et fini proportionantur ea quae sunt intrinseca <sup>2</sup> rei.

Ad *secundum* dicendum, quod si potentia aliqua per se respiceret unum contrariorum sicut objectum, oporteret quod contrarium ad aliam potentiam pertineret. Sed potentia animae non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum; sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris; et hoc ideo quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum et imperfectum <sup>3</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod nihil prohibet id quod est subjecto idem, esse diversum secundum rationem, et ideo potest ad diversas potentias animae pertinere.

Ad *quartum* dicendum, quod potentia superior per se respicit universaliorem rationem objecti quam potentia inferior; quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione objecti, quam per se respicit superior potentia; quae tamen differunt secundum rationes quas per se respiciunt inferiores potentiae. Et inde est quod diversa objecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quae tamen uni superiori potentiae subduntur.

#### ART. IV. — UTRUM

IN POTENTIIS ANIMAE SIT ORDO <sup>4</sup>.

De his etiam infra, art. 7 corp.  
et De anima art. 13 ad 20.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in potentiis animae non sit ordo. In his enim quae cadunt sub una

divisione, non est prius et posterius, sed sunt naturaliter simul. Sed potentiae animae contra se invicem distinguuntur <sup>5</sup>. Ergo inter eas non est ordo.

2. Praeterea, potentiae animae comparantur ad objecta et ad ipsam animam. Sed ex parte animae inter eas non est ordo, quia anima est una; similiter etiam nec ex parte objectorum, cum sint diversa, et penitus disparata, ut patet de colore et sono. In potentiis ergo animae non est ordo.

3. Praeterea, in potentiis ordinatis hoc invenitur, quod operatio unius dependet ab operatione alterius. Sed actus unius potentiae animae non dependet ab actu alterius; potest enim visus exire in actum absque auditu, et e converso. Non ergo inter potentias animae est ordo.

Sed *contra* est, quod Philosophus <sup>6</sup> comparat partes sive potentias animae figuris. Sed figurae habent ordinem ad invicem. Ergo et potentiae animae.

CONCLUSIO. — Cum anima sit una, potentiae vero plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur, confusionis vitandae causa; necesse est inter potentias animae ordinem esse.

Respondeo dicendum quod cum anima sit una, potentiae vero plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur, necesse est inter potentias animae ordinem esse. Triplex autem ordo inter eas attenditur; quorum duo <sup>7</sup> considerantur secundum dependentiam unius potentiae ab altera; tertius autem accipitur secundum ordinem objectorum. Dependunt autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest: uno modo secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venit. Secundum igitur primum potentialium ordinem <sup>8</sup> potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis, unde dirigunt eas, et imperant eis; et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentiis animae nutritivae. Secundum vero

(1) Vel quamvis materialiter sit extrinsecum, formaliter nihilominus est intrinsecum, sive ordo ad illud, etc.

(2) Ita cod. Alc. cum Nicolajo et Garcia. Edit. Rom. et Patav., *extrinseca*.

(3) Quippe cum unum semper alterius privationem contineat.

(4) Docet D. Thomas in potentiis animae esse ordinem, et sic animae applicat illud Philosophi

axioma (Phys. lib. VIII, text. 15) quod *nihil inordinatum est eorum quae natura constant*.

(5) Sic dicitur quia divisionis una lex est vel conditio ut inter se sint opposita membra dividenda. (6) De anima, lib. II, text. 30 et 31.

(7) Scilicet ordo perfectionis aut naturae et ordo generationis aut temporis.

(8) Id est ordinem perfectionis.



ordinem secundum <sup>1</sup> e converso se habet; nam potentiae animae nutritivae sunt priores in via generationis potentiis animae sensitivae, unde ad earum actiones praeparant corpus; et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. Secundum autem ordinem tertium <sup>2</sup> ordinantur quaedam vires sensitivae ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus; nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus et inferioribus corporibus; sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqujus generis species se habent secundum prius et posterius (sicut numeri et figurae), quantum ad esse; licet simul esse dicantur, inquantum suscipiunt communis generis praedicationem <sup>3</sup>.

Ad secundum dicendum, quod ordo iste potentiarum animae est ex parte animae, quae secundum ordinem quemdam habet habitudinem ad diversos actus (licet sit una secundum essentiam), et ex parte objectorum, et etiam ex parte actuum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de illis potentiis, in quibus attenditur ordo solum secundum tertium modum <sup>4</sup>. Illae autem potentiae quae ordinantur secundum alios duos modos, ita se habent quod actus unius dependet ab altera.

#### ART. V. — UTRUM

OMNES POTENTIAE ANIMAE SINT IN ANIMA  
SICUT IN SUBJECTO <sup>5</sup>.

De his etiam infra, art. 6 corp. et De Spir. art. 14 ad 3, et art. 1 ad 20, et Opusc. II, cc. 89 et 92.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes potentiae animae sint in anima sicut in subjecto. Sicut enim se habent potentiae corporis ad corpus, ita se habent potentiae animae ad animam. Sed corpus est subjectum corporalium

potentiarum. Ergo anima est subjectum potentiarum animae.

2. Præterea, operationes potentiarum animae attribuuntur corpori propter animam; quia ut dicitur <sup>6</sup>, "anima est quo sentimus, et intelligimus primum <sup>7</sup>." Sed prima principia operationum animae sunt potentiae. Ergo potentiae per prius sunt in anima.

3. Præterea, Augustinus dicit <sup>8</sup> quod "anima quaedam sentit non per corpus, imo sine corpore, „ ut est timor, et huiusmodi; „ quaedam vero sentit per corpus. „ Sed si potentia non esset in sola anima sicut in subjecto, nihil posset sine corpore sentire. Ergo anima est subjectum potentiae sensitivae, et par ratione omnium aliarum potentiarum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit <sup>9</sup>, quod "sentire non est proprium animae neque corporis, sed conjuncti <sup>10</sup>." Potentia ergo sensitiva est in conjuncto, sicut in subjecto. Non ergo sola anima est subjectum omnium potentiarum suarum.

CONCLUSIO. — Cum illud quod operatur, sit operativa potentiae subjectum; constat potentias non organicas, esse in anima sola, sicut in subjecto, organicas vero in toto composito et non in anima sola.

Respondeo dicendum quod illud est subjectum operativa potentiae quod est potens operari; omne enim accidens denominat proprium subjectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod ejus sit potentia sicut subjecti, cujus est operatio, ut etiam Philosophus dicit <sup>11</sup>. Manifestum est autem ex supra dictis (quaest. LXXVI, art. 1 ad 1), quod quaedam operationes sunt animae quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subjecto. Quedam vero operationes sunt

(6) De anima, lib. II, text. 24.

(7) Ex graeco *πρώτως*, quod etiam non male reddi potest *principaliter*, ut non tantum anima primum intelligendi vel sentiendi principium intelligatur, sed principale illud quo vel intelligimus, vel sentimus, quamvis in unum sensum redit.

(8) Sup. Gen. ad litt. lib. XII, cap. 19 et 20.

(9) Lib. de somno et vigilia, cap. 1.

(10) Seu compositi quod *conjunctum* latinis dici solet, quia ex utriusque partis conjunctione constituitur et resultat.

(11) In princ. lib. De somno et vigilia, loc. cit

animæ quæ exercentur per organa corporalia, sicut visio per oculum, auditus per aurem; et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivæ, et sensitivæ partis. Et ideo potentiæ quæ sunt talium operationum principia, sunt in conjuncto sicut in subjecto, et non in anima sola.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnes potentiæ dicuntur esse animæ, non sicut subjecti, sed sicut principii; quia per animam conjunctum habet quod tales operationes operari possit.

Ad *secundum* dicendum, quod omnes hujusmodi potentiæ per prius sunt in anima quam in conjuncto, non sicut in subjecto, sed sicut in principio.

Ad *tertium* dicendum, quod opinio Platonis fuit, quod sentire est operatio animæ propria, sicut et intelligere <sup>1</sup>. In multis autem quæ ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando. Tamen, quantum ad præsens pertinet, hoc quod dicitur anima quædam sentire cum corpore, et quædam sine corpore, dupliciter potest intelligi. Uno modo quod hoc quod dico cum corpore, vel sine corpore, determinet actum sentiendi, secundum quod exit a sentiente <sup>2</sup>; et sic nihil sentit sine corpore; quia actio sentiendi non potest procedere ab anima nisi per organum corporale. Alio modo potest intelligi ita quod prædicta determinent actum sentiendi ex parte objecti quod sentitur; et sic quædam sentit cum corpore, id est, in corpore existentia, sicut cum sentit vulnus, vel aliquid hujusmodi; quædam vero sentit sine corpore, id est, non existentia in corpore, sed solum in apprehensione animæ, sicut cum sentit se tristari, vel gaudere de aliquo audito.

**ART. VI. — UTRUM  
POTENTIÆ ANIMÆ  
FLUANT AB EJUS ESSENTIA <sup>3</sup>.**

De his etiam Sent. I, dist. 3, quæst. IV, art. 2, et De verit. quæst. IV, art. 5 corp. et Opusc. II, cap. 89.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod potentiæ animæ non fluant ab ejus essentia. Ab uno enim simplici non pro-

cedunt diversa. Essentia autem animæ est una et simplex. Cum ergo potentiæ animæ sint multæ et diversæ, non possunt procedere ab ejus essentia.

2. Præterea, illud a quo aliquid procedit, est causa ejus <sup>4</sup>. Sed essentia animæ non potest dici causa potentialium, ut patet discurrenti per singula causarum genera. Ergo potentiæ animæ non fluunt ab ejus essentia.

3. Præterea, emanatio quemdam motum nominat. Sed nihil movetur a seipso, ut probatur <sup>5</sup>, nisi forte ratione partis; sicut animal dicitur moveri a seipso, quia una pars ejus est movens, et alia mota; neque etiam anima movetur, ut probatur <sup>6</sup>. Non ergo anima causat in se suas potentias.

Sed *contra*, potentiæ animæ sunt quædam proprietates naturales ipsius. Sed subjectum est causa priorum accidentium; unde et ponitur in definitione accidentis, ut patet <sup>7</sup>. Ergo potentiæ animæ procedunt ab ejus essentia sicut a causa.

**CONCLUSIO.** — Cum accidens proprium et per se causetur a subjecto secundum quod est actu, et recipiatur in eo inquantum est in potentia; constat omnes potentias animæ ab ipsius animæ essentia emanare.

Respondeo dicendum quod forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu; differunt autem in duobus. Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et ejus subjectum est ens in potentia tantum; forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens: subjectum enim ejus est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in ejus subjecto. Et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subjecto. Sed e converso actualitas per prius invenitur in subjecto formæ accidentalis quam in forma accidentali; unde actualitas formæ accidentalis

(1) Id est ita immediate ab anima procedens vel per animam exercita. (2) Id est subjective.

(3) In hoc articulo probat D. Thomas omnes potentias animæ, sive subjectentur in anima, sive in conjuncto, fluere ab essentia animæ, sicut a principio.

(4) In creatis nimirum de quibus tantum hic agitur, cum in divinis processio sit unius ab alio, nec tamen ut a causa.

(5) Physic. lib. VII, cap. 2.

(6) De anima, lib. I, text. 66.

(7) Metaph. lib. VII, text. 12 et deinceps.



causatur ab actualitate subjecti; ita quod subjectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formæ accidentalis; inquantum autem est in actu, est ejus productivum. Et hoc dico de proprio, et per se accidente<sup>1</sup>; nam respectu accidentis extranei subjectum est susceptivum tantum; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum. Secundo autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem; sed e converso forma accidentalis est propter completionem<sup>2</sup> subjecti. Manifestum est autem ex dictis (art. præc.), quod potentialiarum animæ subjectum est vel ipsa anima sola, quæ potest esse subjectum accidentis, secundum quod habet aliquid potentialitatis, ut supra dictum est (quæst. lxxv, art. 5 ad 1), vel compositum. Compositum autem est in actu per animam. Unde manifestum est quod omnes potentie animæ, sive subjectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animæ<sup>3</sup> sicut a principio; quia jam dictum est (in isto art.), quod accidens causatur a subjecto, secundum quod est actu; et recipitur in eo, inquantum est in potentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere ordine quodam; et iterum propter diversitatem recipientium. Sic igitur ab una essentia animæ procedunt multæ et diversæ potentie, tum propter ordinem potentialiarum, tum propter diversitatem organorum corporalium.

Ad *secundum* dicendum, quod subjectum est causa proprii accidentis, et finalis, et quodammodo activa, et etiam materialis, inquantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quod essentia animæ est causa omnium potentialiarum sicut finis, et sicut principium activum; quarumdam<sup>4</sup> autem sicut susceptivum.

Ad *tertium* dicendum, quod emanatio propriorum accidentium a subjecto non est per aliquam transmutationem sed per aliquam naturalem resultationem; sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color.

(1) Accidens proprium et per se est illud quod a natura subjecti resultat. (2) Alc., *amplexionem*.

(3) Illud patet circa potentias inorganicas, siquidem in anima, tanquam in subjecto existunt;

## ART. VII. — UTRUM

UNA POTENTIA ANIMÆ ORIATUR AB ALIA.

De his etiam Sent. i, dist. 3, quæst. iv, art. 3, et ii, dist. 24, quæst. i, art. 2 corp. et De verit. quæst. xiv, art. 5 corp. et quæst. xxv, art. 6 ad 1, et De anima art. 13 ad 7.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod una potentia animæ non oriatur ab alia. Eorum enim quæ simul esse incipiunt, unum non oritur ab alio. Sed omnes potentie animæ sunt simul animæ concreatæ. Ergo una earum ab alia non oritur.

2. Præterea, potentia animæ oritur ab anima, sicut accidens a subjecto. Sed una potentia animæ non potest esse subjectum alterius, quia accidentis non est accidens. Ergo una potentia non oritur ab alia.

3. Præterea, oppositum non oritur a suo opposito<sup>5</sup>; sed unumquodque oritur ex simili secundum speciem. Potentie autem animæ ex opposito dividuntur, sicut diversæ species. Ergo una earum non procedit ab alia.

Sed *contra*, potentie cognoscuntur per actus. Sed actus unius potentie causatur ab alio, sicut actus phantasie ab actu sensus. Ergo una potentia animæ causatur ab alia.

CONCLUSIO. — Cum essentia animæ comparetur ad potentias tum ut principium activum, et finale, tum ut principium susceptivum; oportet etiam animæ potentias ad se invicem sic comparari, ut inter eas, perfectiores sint principia aliarum per modum finis et activi principii; imperfectiores vero sint principia aliarum per modum susceptivi principii.

Respondeo dicendum quod in his quæ secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius, est quodammodo causa eorum quæ sunt magis remota. Ostensum est autem supra (art. 4 huj. quæst.), quod inter potentias animæ est multiplex ordo<sup>6</sup>; et ideo una

quoad vero potentias organicas quæ in conjuncto tanquam in subjecto existunt, illud quoque verum est, quia actualitas conjuncti est ab anima et illa actualitas est causa a qua fluunt istæ potentie.

(4) Ita potentialiarum inorganicarum est causa materialis, quas in se tanquam in subjecto proximo suscipit.

(5) Nisi corrupto saltem ac desinente, ut ait Philosophus (De generat. animal. lib. i, cap. 18).

(6) Sive triplex, nimirum vel naturæ quo potentie perfectiores intelliguntur esse priores

potentia animæ ab essentia animæ procedit, mediante alia. Sed quia essentia animæ comparatur ad potentias sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum vel seorsum per se, vel simul cum corpore; agens autem, et finis est perfectius; susceptivum autem principium, inquantum huiusmodi, est minus perfectum; consequens est quod potentia animæ quæ sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturæ, sint principia aliarum per modum finis et activi principii<sup>4</sup>. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quædam deficiens participatio intellectus; unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. Sed secundum viam susceptivi principii e converso potentia imperfectiones inveniuntur principia respectu aliarum; sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam<sup>2</sup>, consideratur sicut subjectum, et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc imperfectiones potentia sunt priores in via generationis; prius enim animal generatur quam homo.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut potentia animæ ab essentia fluit, non per transmutationem, sed per naturalem quamdam resultationem, et est simul cum anima; ita est etiam de una potentia respectu alterius.

Ad *secundum* dicendum, quod accidens per se non potest esse subjectum accidentis; sed unum accidens per prius recipitur in substantia quam aliud, sicut quantitas quam qualitas; et hoc modo unum accidens dicitur esse subjectum alterius; ut superficies coloris<sup>3</sup>, inquantum substantia uno accidente mediante recipit aliud; et similiter potest dici de potentiis animæ.

Ad *tertium* dicendum, quod potentia animæ opponuntur ad invicem oppositione perfecti, et imperfecti, sicut etiam species numerorum et figurarum. Hæc autem oppositio non impedit originem unius ab alio, quia imperfecta naturaliter a perfectis procedunt.

imperfectis, vel generationis quo potentia imperfecta priores e converso sunt quam perfecta, vel obiectorum tantum quo potentia independentes ab invicem propter objecta sua sunt priores.

(1) Intellectus est quodammodo principium effectivum et finale sensus; effectivum quia sen-

# ART. VIII. — UTRUM OMNES POTENTIÆ ANIMÆ REMANEANT IN ANIMA A CORPORE SEPARATA<sup>4</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 44, quæst. iii, art. 3, quæst. i, et dist. 50, quæst. i, art. 1 corp. et Cont. gent. lib. ii, cap. Si ad 5, et De anima art. 19.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes potentia animæ remaneant in anima a corpore separata. Dicitur enim in lib. De spiritu et anima<sup>5</sup>, quod "anima recedit a corpore secum trahens sensum et imaginationem, rationem et intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem."

2. Præterea, potentia animæ sunt ejus naturales proprietates. Sed proprium semper inest, et nunquam separatur ab eo cujus est proprium. Ergo potentia animæ sunt in ea etiam post mortem.

3. Præterea, potentia animæ etiam sensitivæ non debilitantur, debilitato corpore; quia, ut dicitur<sup>6</sup>: "Si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique, sicut et juvenis." Sed debilitas est via ad corruptionem. Ergo potentia animæ non corrumpuntur, corrupto corpore, sed manent in anima separata.

4. Præterea, memoria est potentia animæ sensitivæ, ut Philosophus probat<sup>7</sup>. Sed memoria manet in anima separata; dicitur enim<sup>8</sup> diviti epuloni in inferno secundum animam existentem: *Recordare quia recepisti bona in vita tua*. Ergo memoria manet in anima separata, et per consequens alia potentia sensitivæ partis.

5. Præterea, gaudium et tristitia sunt in concupiscibili, quæ est potentia sensitivæ partis. Manifestum est autem animas separatas tristari et gaudere de præmiis, vel pœnis quas habent. Ergo vis concupiscibilis manet in anima separata.

sus est quædam participatio intellectus, finale quia sensus est propter intellectum et non e converso.

(2) Non sic quasi sensus recipiat intellectum, vereque in eo intellectus subjectetur, sed quoniam anima secundum quod habet potentiam sensitivam, etc.

(3) Suppl. ad plenior constructionem, ut superficies est subjectum coloris.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas hominem duplici substantia constare, ita ut carnem sequantur sensus et ratio animam.

(5) Cap. 15 a princ. (6) De anima, lib. i, text. 65.

(7) Lib. de mem. et reminisc. cap. 1.

(8) Luc. xvi, 25.



6. Præterea, Augustinus dicit <sup>1</sup>, quod, "sicut anima, cum corpus jacet sine sensu nondum penitus mortuum, videt quædam secundum imaginariam visionem; ita cum fuerit a corpore penitus separata post mortem. „ Sed imaginatio est potentia sensitivæ partis. Ergo potentia sensitivæ partis manet in anima separata, et per consequens omnes aliæ potentia.

Sed *contra* est quod dicitur <sup>2</sup>: "Ex duabus tantum substantiis constat homo, anima cum ratione sua. et corpore cum sensibus suis. „ Ergo destructa carne, potentia sensitivæ non manent.

**CONCLUSIO.** — Cum potentia animæ sint accidentia animæ, vel totius compositi ex anima et corpore, illæ quæ sunt in anima ut in subjecto, corrupto corpore in anima remanent; quæ vero totius compositi sunt, non remanent corrupto corpore nisi virtute.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. 6 et 7 hujus quæst.), omnes potentia animæ comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quædam potentia comparantur ad animam solam sicut ad subjectum, ut intellectus et voluntas; et hujusmodi potentia necesse est quod maneat in anima, corpore destructo. Quædam vero potentia sunt in conjuncto sicut in subjecto, sicut omnes potentia sensitivæ partis et nutritivæ. Destructo autem subjecto, non potest accidens remanere. Unde corrupto conjuncto, non manent hujusmodi potentia actu, sed virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice. Et sic falsum est quod quidam dicunt, hujusmodi potentia in anima remanere, etiam corpore corrupto; et multo falsius quod dicunt, etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata; quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum <sup>3</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod liber ille auctoritatem non habet <sup>4</sup>; unde quod ibi scriptum est, eadem facilitate con-

(1) Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 32, circa med.

(2) De eccl. dogm. cap. 19. — Hujus libri Genadii Massiliensis est auctor, ut jam pluries notatum est.

(3) Idcirco anima separata neque videt oculis corporeis, neque olfacit, neque imaginatur, neque per memoriam sensitivam recordatur præteritorum, neque tristatur vel gaudet per appetitum sensitivum; quamvis præteritorum meminerit,

temnitur qua dicitur. Tamen potest dici quod trahit secum anima hujusmodi potentias non actu, sed virtute.

Ad *secundum* dicendum, quod hæ potentia, quas dicimus actu in anima separata non manere, non sunt proprietates solius animæ, sed conjuncti.

Ad *tertium* dicendum, quod dicuntur non debilitari hujusmodi potentia, debilitato corpore, quia anima manet immutabilis; quæ est virtuale principium hujusmodi potentiarum.

Ad *quartum* dicendum, quod illa recordatio accipitur eo modo quo Augustinus <sup>5</sup> ponit memoriam in mente, non eo modo quo ponitur pars animæ sensitivæ <sup>6</sup>.

Ad *quintum* dicendum, quod tristitia et gaudium sunt in anima separata, non secundum appetitum sensitivum, sed secundum appetitum intellectivum, sicut etiam in angelis.

Ad *sextum* dicendum, quod Augustinus loquitur ibi inquirendo, non asserendo: unde quædam ibi dicta retractat.

## QUESTIO LXXVIII.

### DE POTENTIIS ANIMÆ IN SPECIALI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de potentiis animæ in speciali. Ad considerationem autem theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. Sed quia cognitio harum potentiarum quodammodo dependet ex aliis, ideo nostra consideratio de potentiis animæ in speciali erit tripartita. Primo namque considerandum est de his quæ sunt præambula ad intellectum. Secundo de potentiis intellectivis. Tercio de potentiis appetitivis. — Circa primum quærentur quatuor: 1. De generibus potentiarum animæ. — 2. De speciebus vegetativæ partis. — 3. De sensibus exterioribus. — 4. De sensibus interioribus.

#### ART. I. — UTRUM

##### QUINQUE GENERA POTENTIARUM ANIMÆ SINT DISTINGUENDA <sup>7</sup>.

De his etiam De verit. quæst. x, art. 2 ad 2, et qu. De anima art. 13, et De anima lib. 1, lect. 14 princ. et lect. 2, 3 corp. 2, et lect. 5 et 6 fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint quinque genera potentiarum animæ distinguenda, scilicet vegetaudeatque bonis et tristetur de malis, secundum intellectivam memoriam et appetitum intellectivum.

(4) Videre est inter opera Augustini rejectitia.

(5) De Trin. lib. x, cap. 11.

(6) Apud peripateticos duplex distinguitur memoria, sensitiva et intellectiva.

(7) In hoc articulo et in aliis sequentibus D. Thomas doctrinam aristotelicam circa potentias animæ explicat et demonstrat.

tativum, sensitivum, appetitivum, secundum locum motivum, et intellectivum. Potentiæ enim animæ dicuntur partes ipsius. Sed tantum tres partes animæ communiter ab omnibus assignantur, scilicet anima vegetabilis, anima sensibilis et rationalis. Ergo tantum tria sunt genera potentiarum animæ. et non quinque.

2. Præterea, potentiæ animæ sunt principia operum vitæ. Sed quatuor modis dicitur aliquid vivere; dicit enim Philosophus <sup>1</sup>: " Multipliciter ipso vivere dicto, etsi unum aliquod horum insit solum, aliquid dicimus vivere, ut intellectus et sensus, motus et status secundum locum; adhuc autem motus secundum alimentum et decrementum et augmentum. „ Ergo tantum quatuor sunt genera potentiarum animæ, appetitivo excluso.

3. Præterea, ad illud quod est commune omnibus potentiis, non debet deputari aliquod speciale animæ genus. Sed appetere convenit cuilibet potentiæ animæ. Visus enim appetit visibile conveniens; unde dicitur <sup>2</sup>: *Gratiam et speciem desiderabit oculus, et super hoc virides sationes*; et eadem ratione quælibet alia potentia desiderat objectum sibi conveniens. Ergo non debet poni appetitivum unum speciale genus potentiarum animæ.

4. Præterea, principium movens in animalibus est sensus, aut intellectus, aut appetitus, ut dicitur <sup>3</sup>. Non ergo motivum debet poni speciale genus animæ præter prædicta.

Sed *contra* est, quod Philosophus dicit <sup>4</sup>: " Potentias autem dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum. „

CONCLUSIO. — Quinque distinctas sunt potentiarum animæ genera: vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum; tres animæ: vegetativa, sensitiva, et intellectiva; et quatuor modi vivendi: vegetativum, sensitivum, motivum secundum locum, et intellectivum.

Respondeo dicendum quod quinque sunt genera potentiarum animæ, quæ numerata sunt; tres vero dicuntur animæ; quatuor vero dicuntur modi vivendi. Et hujus diversitatis ratio est, quia diversæ animæ distinguuntur secundum

dum quod diversimode operatio animæ supergreditur operationem naturæ corporalis. Tota enim natura corporalis subiacet animæ, et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum. Est ergo quædam operatio animæ quæ intantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale; et talis est operatio animæ rationalis. Est autem alia operatio animæ infra istam, quæ quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem. Et talis est operatio animæ sensibilis; quia etsi calidum, et frigidum, et humidum, et siccum, et aliæ hujusmodi qualitates corporeæ requirantur ad operationem sensus; non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animæ sensibilis procedat, sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. Infima autem operationum animæ est quæ fit per organum corporeum, et virtute corporeæ qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturæ corporeæ; quia motiones corporum sunt ab exteriori principio; hujusmodi autem operationes sunt a principio intrinseco: hoc enim commune est omnibus operationibus animæ. Omne enim animatum aliquo modo movet se ipsum; et talis est operatio animæ vegetabilis. Digestio enim, et ea quæ consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur <sup>5</sup>. — Genera vero potentiarum animæ distinguuntur secundum objecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius objectum, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 3 ad 4). Objectum autem operationis animæ in triplici ordine potest considerari. Alicujus enim potentiæ animæ objectum est solum corpus animæ unitum; et hoc genus potentiarum animæ dicitur vegetativum: non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus cui anima unitur. Est autem aliud genus potentiarum animæ quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet omne corpus sensibile, et non solum corpus animæ unitum. Est autem aliud genus potentiarum animæ quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed etiam universaliter omne ens. Ex quo patet quod ista duo secunda genera potentiarum animæ habent operationem non solum respectu

(1) De anima, lib. II, text. 3. (2) Eccli. XL, 22.

(3) De anima, lib. III, text. 45 et seq.

(4) Ibid. text. 27. (5) Ibid., lib. II, text. 50.



rei conjunctæ, sed etiam respectu rei extrinsecæ. Cum autem operans oporteat aliquo modo conjungi suo objecto, circa quod operatur; necesse est extrinsecam rem, quæ est objectum operationis animæ secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo secundum quod nata est animæ conjungi, et in anima esse per suam similitudinem<sup>1</sup>; et quantum ad hoc sunt duo genera potentiarum, scilicet *sensitivum* respectu objecti minus communis, quod est corpus sensibile; et *intellectivum* respectu objecti communissimi, quod est ens universale. Alio vero modo secundum quod ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem. Et secundum hanc etiam comparisonem sunt duo genera potentiarum animæ: unum quidem, scilicet *appetitivum*, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione; aliud autem *motivum secundum locum*, prout anima comparatur ad rem exteriorem, sicut ad terminum operationis et motus. Ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum omne animal movetur. — Modi vero vivendi distinguuntur secundum gradus viventium. Quædam enim viventia sunt in quibus est tantum *vegetativum*, sicut in plantis. Quædam vero, in quibus cum vegetativo est etiam *sensitivum*, non tamen *motivum secundum locum*, sicut sunt immobilia animalia, ut conchilia. Quædam vero sunt quæ supra hoc habent *motivum secundum locum*, ut perfecta animalia, quæ multis indigent ad suam vitam; et ideo indigent motu, ut vitæ necessaria procul posita querere possint. Quædam vero viventia sunt in quibus cum his est *intellectivum*, scilicet in hominibus. *Appetitivum* autem non constituit aliquem gradum viventium: quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus, ut dicitur<sup>2</sup>.

Et per hoc solvuntur duo prima objecta.

Ad *tertium* dicendum, quod appetitus naturalis est inclinatio cujuslibet rei in

aliquid ex natura sua. Unde naturali appetitu quælibet potentia desiderat sibi conveniens. Sed appetitus animalis consequitur formam apprehensam; et ad hujusmodi appetitum requiritur specialis<sup>3</sup> animæ potentia, et non sufficit sola apprehensio. Res enim appetitur, prout est in sua natura. Non est autem secundum suam naturam in virtute apprehensiva<sup>4</sup>, sed secundum suam similitudinem. Unde patet quod visus appetit naturaliter visibile solum ad suum actum, scilicet ad videndum. Animal autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solum ad videndum, sed etiam ad alios usus. Si autem non indigeret anima rebus perceptis a sensu nisi propter actiones sensuum, scilicet ut eas sentiret; non oporteret appetitivum ponere speciale genus inter potentias animæ, quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum.

Ad *quartum* dicendum, quod quamvis sensus et appetitus sint principia potentia in animalibus perfectis; non tamen sensus et appetitus, inquantum hujusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus. Nam in immobilibus animalibus est sensus et appetitus; non tamen habent vim motivam. Hæc autem vis motiva non solum est in appetitu et sensu, ut imperante motum, sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habiles ad obediendum appetitui animæ moventis. Cujus signum est, quod quando membra remouentur a sua dispositione naturali, non obediunt appetitui ad motum.

**ART. II. — UTRUM CONVENIENTER PARTES VEGETATIVÆ ASSIGNENTUR, SCILICET NUTRITIVUM, AUGMENTATIVUM ET GENERATIVUM<sup>5</sup>.**

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 58, et De anima art. 13 corp. ad 2, et 15, et De anima lect. 9 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum et generativum. Hujusmodi

esse, sed potius in sensorio, quamvis et immediate in illa est.

(2) De anima, lib. II, text. 27. (3) Al., *spiritualis*.

(4) Ita cod. alcan. et editi plurimi, Rom. edit. *appetitiva*.

(1) Diversimode tamen juxta diversam rationem intellectivi et sensitivi, vel intelligibilis objecti et sensibilis. Quia enim anima per seipsam exercet rationem intelligendi, sine organo ullo vel instrumentum corporeo, propriissime quoque intelligibile objectum per similitudinem suam in anima est; sed actionem sentiendi non nisi mediante organo exercet; ac proinde objectum sensibile non tam proprie potest in illa

(5) Partes vegetativæ, scilicet potentia vel facultates illius animæ quas sub nomine *partium* appellat Philosophus propter divisionem functionum animæ.

enim vires dicuntur naturales. Sed potentia animæ sunt supra vires naturales. Ergo hujusmodi vires non debent poni potentia animæ.

2. Præterea, ad id quod est commune viventibus, et non viventibus, non debet aliqua potentia animæ deputari. Sed generatio est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus, tam viventibus, quam non viventibus. Ergo vis generativa non debet poni potentia animæ.

3. Præterea, anima est pars potentior natura corporea <sup>1</sup>. Sed natura corporea eadem virtute activa dat speciem, et debitam quantitatem. Ergo multo magis anima; non est ergo alia potentia animæ augmentativa a generativa.

4. Præterea, unaquæque res conservatur in esse per id quod esse habet. Sed potentia generativa est per quam acquiritur esse viventis. Ergo per eandem res viva conservatur. Sed ad conservationem rei viventis ordinatur vis nutritiva, ut dicitur <sup>2</sup>. Est enim "potentia potens salvare suscipiens ipsam.," Non debet ergo distingui nutritiva potentia a generativa.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit <sup>3</sup>, quod "opera hujus animæ sunt generare, et alimento uti, et iterum augmentum facere.,"

CONCLUSIO. — Tres sunt animæ vegetativæ partes, nutritiva, augmentativa et generativa.

Respondeo dicendum quod tres sunt potentia vegetativæ partis. Vegetativum enim, ut dictum est (art. præc.), habet pro objecto ipsum corpus vivens per animam; ad quod quidem corpus triplex animæ operatio est necessaria. Una quidem, per quam esse acquirat; et ad hoc ordinatur potentia generativa. Alia vero per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem; et ad hoc ordinatur vis augmentativa. Alia vero per quam corpus viventis salvatur et in esse, et in quantitate debita; et ad hoc ordinatur vis nutritiva. Est tamen quædam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva et augmentativa habent suum effectum in eo in

quo sunt; quia ipsum corpus unitum animæ augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam, in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum non in eodem corpore, sed in alio; quia nihil est generativum sui ipsius. Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animæ sensitivæ, quæ habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo, et universaliori. "Supremum enim inferioris naturæ attingit id quod est infimum superioris,," ut patet per Dionysium <sup>4</sup>. Et ideo inter istas tres potentias finalior et principalior et perfectior est generativa, ut dicitur <sup>5</sup>: "Est enim rei jam perfectæ facere alteram qualis ipsa est.," Generativæ autem deserviunt et augmentativa et nutritiva; augmentativæ vero nutritiva <sup>6</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hujusmodi vires dicuntur naturales; tum quia habent effectum similem naturæ, quæ etiam dat esse, et quantitatem, et conservationem; licet hæ vires habeant hoc altiori modo; tum quia hæ vires exercent suas actiones instrumentaliter per qualitates activas et passivas, quæ sunt naturalium actionum principia.

Ad *secundum* dicendum, quod generatio in rebus inanimatis est totaliter ab extrinseco; sed generatio viventium est quodam altiori modo per aliquid ipsius viventis, quod est semen, in quo est aliquod principium corporis formativum. Et ideo oportet esse aliquam potentiam rei viventis per quam semen hujusmodi præparetur; et hæc est vis generativa.

Ad *tertium* dicendum, quod quia generatio viventium est ex aliquo semine oportet quod in principio animal generetur parvæ quantitatis; et propter hoc necesse est quod habeat potentiam animæ, per quam ad debitam quantitatem perducat. Sed corpus inanimatum generatur ex materia determinata ab agente extrinseco; et ideo simul recipit speciem et quantitatem, secundum materiæ conditionem.

(1) Ita Rom. edit. et Patav. Nicolai: *Anima pars est potentior quam natura corporea.*

(2) De an., l. ii, text. 48. (3) Ib. text. 34, 46 et 47.

(4) De div. nom. cap. 7, inter med. et fin. lect. 4.

(5) De anima, lib. ii. text. 49.

(6) Utrum partes illæ aut potentia realiter distinguantur ab invicem, an ratione tantum, ambigunt philosophi, sed B. Thomas videtur ex Sylvio loqui de illis tanquam re distinctis tum hic, tum quæst. disput. de anima, art. 12 ad 15.



Ad *quartum* dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc.), operatio vegetativi principii completur mediante calore, cujus est humidum consumere; et ideo ad restaurationem humidi deperditi necesse est habere potentiam nutritivam, per quam alimentum convertatur in substantiam corporis; quod etiam est necessarium ad actus virtutis augmentativæ et generativæ.

**ART. III. — UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR QUINQUE SENSUS EXTERIORES.**

De his etiam Sent. II, dist. 2, quæst. II, art. 2 ad 5 fin. et quæst. De anima art. 13 corp. et De anima lib. III, lect. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur quinque sensus exteriores. Sensus enim est cognoscitivus accidentium. Sunt autem multa genera accidentium. Cum ergo potentiæ distinguantur per objecta, videtur quod sensus multiplicentur secundum numerum qui est in generibus accidentium.

2. Præterea, magnitudo, et figura, et alia, quæ dicuntur sensibilia communia<sup>1</sup>, non sunt sensibilia per accidens, sed contra ea dividuntur<sup>2</sup>. Diversitas autem per se objectorum diversificat potentias. Cum ergo plus differant magnitudo et figura a colore, quam sonus; videtur quod multo magis debeat esse alia potentia sensitiva cognoscitiva magnitudinis aut figuræ, quam coloris et soni.

3. Præterea, unus sensus est unius contrarietatis, sicut visus albi et nigri. Sed tactus est cognoscitivus plurium contrarietatum, scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci, et hujusmodi. Ergo non est sensus unus, sed plures; ergo plures sensus sunt quam quinque.

4. Præterea, species non dividitur contra genus. Sed gustus est tactus quidam. Ergo non debet poni alter sensus præter tactum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit<sup>3</sup>, quod "non est alter sensus præter quinque."

**CONCLUSIO.** — Quinque sunt exteriores sensus: visus, auditus, olfactus, gustus et tactus.

Respondeo dicendum quod rationem

distinctionis et numeri sensuum exteriorum quidam accipere voluerunt ex parte organorum, in quibus aliquod elementorum dominatur, vel aqua, vel aer, vel aliquid hujusmodi; quidam autem ex parte medii, quod est vel conjunctum, vel extrinsecum; et hoc vel aer, vel aqua, vel aliquid hujusmodi; quidam autem ex diversa natura sensibilibus qualitatibus, secundum quod est qualitas simplicis corporis, vel sequens complexionem. Sed nihil istorum conveniens est. Non enim potentiæ sunt propter organa, sed organa propter potentias. Unde non propter hoc sunt diversæ potentiæ, quia sunt diversa organa; sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentialium. Et similiter diversa media diversis sensibus attribuit, secundum quod erat conveniens ad actus potentialium. Naturas autem sensibilibus qualitatibus cognoscere non est sensus, sed intellectus. Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum, secundum illud quod proprie et per se ad sensum pertinet. Est autem sensus quædam potentia passiva, quæ nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cujus diversitatem sensitivæ potentiæ distinguuntur. Est autem duplex immutatio: una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale; sicut calor in calefacto: spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut forma coloris in pupilla, quæ non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formæ sensibilis fiat in organo sensus; alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur. Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in visu; in quibusdam autem cum immutatione spirituali etiam naturalis, vel ex parte

(1) Sensibile est triplex, scilicet proprium, commune et per accidens. Sensibile proprium est illud quod per se spectat ad unum sensum, ut color ad oculum et sapor ad gustum; commune est illud quod a pluribus sensibus potest

percipi, ut figura oculis et tactu; sensibile per accidens est illud quod latet sub apparentiis sensibilibus, tanquam naturaliter cum illis connexum, ut vita, amor, odium, virtus.

(2) De an., I, II, text. 63 et 64. (3) Ibid. text. 128.

objecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem objecti invenitur transmutatio naturalis secundum locum quidem in sono, qui est objectum auditus; nam sonus ex percussione causatur, et aeris commotione: secundum alterationem vero in odore, qui est objectum olfactus; oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quod spiret odorem. Ex parte autem organi est immutatio naturalis in tactu et gustu; nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum vero olfactus aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens. Visus autem, qui est absque immutatione naturali organi et objecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior; et post hunc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte objecti. Motus autem localis est perfectior et naturaliter prior quam motus alterationis, ut probatur<sup>1</sup>. Tactus autem et gustus sunt maxime naturales<sup>2</sup>, de quorum distinctione post dicetur (in solut. 3 et 4 argum.). Et inde est quod alii tres sensus non fiunt per medium conjunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus<sup>3</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non omnia accidentia habent vim immutativam secundum se, sed solæ qualitates tertiæ speciei<sup>4</sup>, secundum quas contingit alteratio. Et ideo solæ hujusmodi qualitates sunt objecta sensuum; quia, ut dicitur<sup>5</sup>, "secundum eadem alteratur sensus, secundum quæ alterantur corpora inanimata."

Ad *secundum* dicendum, quod magnitudo, et figura, et hujusmodi, quæ dicuntur communia sensibilia<sup>6</sup>, sunt media inter sensibilia per accidens, et sensibilia propria quæ sunt objecta sensuum. Nam sensibilia propria primo et per se immutant sensum, cum sint qualitates alterantes; sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem.

(1) Phys. lib. viii, text. 55.

(2) Edit. Nicolai, *materiales*.

(3) Hinc juxta mentem D. Thomæ sensus hunc sequuntur ordinem: primus est visus; secundus auditus; tertius, odoratus; quartus, gustus; quintus, tactus.

(4) Qualitates tertiæ speciei sunt passio, et patibilis qualitas (Vid. sup. 493).

Et de magnitudine quidem et numero patet quod sunt species quantitatis; figura autem est qualitas circa quantitatem, cum consistat ratio figuræ in terminatione magnitudinis; motus autem et quies sentiuntur, secundum quod subjectum uno modo vel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subjecti vel localis distantiae, quantum ad motum augmenti, et motum localem, vel etiam secundum sensibiles qualitates, ut in motu alterationis. Et sic sentire motum et quietem est quodammodo sentire unum et multa. Quantitas autem est proximum subjectum qualitatis alterativæ, ut superficies est subjectum coloris. Et ideo sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis, ut superficies ratione coloris. Nec tamen sunt sensibilia per accidens, quia hujusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus. Alio enim modo immutatur sensus a magna superficie et a parva; quia etiam ipsa albedo dicitur magna, vel parva; et ideo dividitur secundum proprium subjectum.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Philosophus videtur dicere<sup>7</sup>, sensus tactus est unus genere, sed dividitur in multos sensus secundum speciem (et propter hoc est diversarum contrarietatum), qui tamen non separantur ab invicem secundum organum, sed per totum corpus se concomitantur; et ideo eorum distinctio non apparet. Gustus autem, qui est perceptivus dulcis et amari, concomitatur tactum in lingua, non autem per totum corpus: et ideo de facili a tactu distinguitur. Posset tamen dici quod omnes illæ contrarietates singulæ conveniunt in uno genere proximo, et omnes in uno genere communi, quod est objectum tactus secundum rationem communem. Sed illud genus commune est innominatum, sicut etiam genus proximum calidi et frigidi est innominatum.

Ad *quartum* dicendum, quod sensus gustus, secundum dictum Philosophi<sup>8</sup>,

(5) Phys. lib. vii, text. 12.

(6) Sensibile commune est quintuplex; scilicet motus, quies, numerus, figura et magnitudo. Ad ista referuntur tempus, situs, unitas, distantia et propinquitas, et hæc omnia reducuntur ad quantitatem.

(7) De animâ, lib. ii, text. 106 et deinceps.

(8) Ibid. text. 28 et 94.



est quædam species tactus, quæ est in lingua tantum. Non autem distinguitur a tactu in genere, sed a tactu quantum ad illas species quæ per totum corpus diffunduntur. Si vero tactus sit unus sensus, tantum propter unam rationem communem objecti, dicendum erit quod secundum rationem diversam immutationis distinguatur gustus a tactu. Nam tactus immutatur naturali immutatione, et non solum spirituali, quantum ad organum suum secundum qualitatem quæ ei proprie obijcitur; gustus autem organum non immutatur de necessitate naturali immutatione secundum qualitatem quæ ei proprie obijcitur (ut scilicet lingua fiat dulcis, vel amara), sed secundum præambulam qualitatem in qua fundatur sapor; scilicet secundum humorem, qui est objectum tactus.

**ART. IV. — UTRUM INTERIORES SENSUS  
CONVENIENTER DISTINGUANTUR<sup>1</sup>.**

De his etiam De anima art. 13 corp.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod interiores sensus inconvenienter distinguantur. Commune enim non dividitur contra proprium. Ergo sensus communis non debet enumerari inter vires interiores sensitivas præter sensus exteriores proprios.

2. Præterea, ad id ad quod sufficit sensus proprius et exterior, non oportet ponere aliquam vim apprehensivam interiorem. Sed ad judicandum de sensibilibus sufficiunt sensus proprii et exteriores; unusquisque enim sensus iudicat de proprio objecto. Similiter etiam videntur sufficere ad hoc quod percipiant suos actus; quia cum actio sensus sit quodammodo medium inter potentiam et objectum, videtur quod multo magis visus possit suam visionem, tanquam sibi propinquiorem, percipere, quam colorem; et sic de aliis. Non ergo necessarium fuit ad hoc ponere interiorem potentiam, quæ dicatur sensus communis.

3. Præterea, secundum Philosophum<sup>2</sup>, "Phantasticum et memorativum sunt passiones primi sensitivi." Sed passio non dividitur contra subjectum. Ergo

(1) Licet secundum nonnullorum expositionem ponere videatur Aristoteles sensus interiores quinque, attamen secundum commentatorem multosque peripateticos quatuor tantum statuit D. Thomas.

memoria et phantasia non debent poni aliæ potentie præter sensum communem.

4. Præterea, intellectus minus dependet a sensu quam quæcumque potentia sensitivæ partis. Sed intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo a sensu; unde dicitur<sup>3</sup>, quod "quibus deest unus sensus, deficit una scientia." Ergo multo minus debet poni una potentia sensitivæ partis ad percipiendas intentiones quas non percipit sensus, quam vocant *æstimativam*.

5. Præterea, actus cogitativæ, qui est conferre, et componere, et dividere; et actus reminiscitivæ, qui est quodam syllogismo uti ad inquirendum, non minus distant ab actu æstimativæ et memorativæ, quam actus æstimativæ ab actu phantasie. Debent ergo vel cogitativa et reminiscitiva poni aliæ vires præter æstimativam et memorativam; vel æstimativa et memorativa non debent poni aliæ vires præter phantasiam.

6. Præterea, Augustinus<sup>4</sup> ponit tria genera visionum: scilicet corporalem, quæ fit per sensum; et spirituales, quæ fit per imaginationem, sive phantasiam; et intellectualem, quæ fit per intellectum. Non est ergo aliqua vis interior quæ sit media inter sensum et intellectum, nisi imaginativa tantum.

Sed contra est quod Avicenna<sup>5</sup> ponit quinque potentias sensitivas interiores, scilicet *sensum communem*, *phantasiam*, *imaginativam*, *æstimativam* et *memorativam*.

**CONCLUSIO.** — Recipit, et conservat animal species sensibiles et intentiones quasdam, quas non percipit sensus exterior: necesse est igitur ponere tantum quatuor vires interiores sensitivæ partis dictis officiis distinctas: sensum communem, imaginationem, æstimativam et memorativam.

Respondeo dicendum quod cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animæ sensitivæ, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quæcumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias; cum potentia animæ nihil aliud sit quam proximum

(2) Lib. de memor. et reminisc., cap. 1.

(3) Poster. lib. i, text. 33.

(4) Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 7, 21, etc.

(5) In suo libro De anima.

principium operationis animæ. Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem ad præsentiam sensibilis, sed etiam in ejus absentia; alioquin cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens. Cujus contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quæ moventur motu processivo: moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilibus, cum præsentialiter immutatur ab eis, sed etiam eas retineat et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia; nam humida bene recipiunt, et male retinent; e contrario autem est de siccis. Unde cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quæ recipiat species sensibilibus, et quæ conservet. Rursus considerandum est quod si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur, aut horret. Sed necessarium est animali ut quærat aliqua, vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive documenta; sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris, vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat hujusmodi intentiones<sup>1</sup>, quas non percipit sensus exterior; et hujus perceptionis oportet esse aliquod aliud principium; cum perceptio formarum sensibilibus sit ex immutatione sensibili, non autem perceptio intentionum prædictarum. Sic ergo ad receptionem

formarum sensibilibus ordinatur *sensus proprius* et *communis*, de quorum distinctione post dicetur (in solut. 1 et 2 arg.). Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur *phantasia*, sive *imaginatio*, quæ idem sunt; est enim *phantasia* sive *imaginatio* quasi thesaurus quidam<sup>2</sup> formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quæ per sensum non accipiuntur, ordinatur *vis æstimatoria*<sup>3</sup>; ad conservandum autem eas *vis memorativa*, quæ est thesaurus quidam hujusmodi intentionum; ejus signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua hujusmodi intentione; puta, quod est nocivum, vel conveniens. Et ipsa ratio præteriti, quam attendit memoria, inter hujusmodi intentiones computatur. — Considerandum est autem quod quantum ad formas sensibiles non est differentia inter hominem et alia animalia; similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus; sed quantum ad intentiones prædictas differentia est. Nam alia animalia percipiunt hujusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem per quamdam collationem. Et ideo quæ in aliis animalibus dicitur *æstimatoria naturalis*, in homine dicitur *cogitativa*, quæ per collationem quamdam hujusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis*<sup>4</sup>, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis. Est enim collativa intentionum individualium, sicut *ratio intellectiva* est collativa intentionum universalium. Ex parte autem memorativæ non solum habet *memoriam*, sicut cætera animalia, in subita recordatione præteritorum, sed etiam *reminiscentiam*<sup>5</sup>, quasi syllogistice inquirendo præteritorum memoriam, secundum individuales intentiones. Avicenna vero ponit quintam potentiam mediam inter æstimatoriam et imaginativam, quæ componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex

(1) Intentiones illæ nihil aliud sunt quam illud quod per *ideam* sensu largo sumptam intelligitur.

(2) Ita cum cod. Alcan. editi plurimi. Rom. edit. *Phantasia, sive imaginatio, quasi thesaurus quidam*, etc., intermediis omissis.

(3) Vis æstimatoria definiri potest facultas perceptiva et discretiva rationum a sensibus externis non apprehensarum, ut utilitas et inutilitas, amicitia et inimicitia. Id officii ad hanc facultatem pertinet ut animal quodam judicio et in-

stinctu res amicas approbet, noxias vero et contrarias reprobet et abhorreat.

(4) Sic designatur illa ratio quia confert inter se res particulares quæ a sensibus fuerunt perceptæ, dum e contra ratio intellectiva est intentionum universalium collativa, ut ait sanctus Thomas.

(5) Memoria illa est memoria intellectualis, ut videre est apud Philosophum in opusculo *De memoria* quod inter *parva naturalia* recensetur.



forma imaginata auri et forma imaginata montis, componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa <sup>1</sup>. Cui etiam hanc actionem attribuit Averroes in libro quodam quem fecit de sensu et sensibilibus. Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivæ partis, scilicet *sensum communem* et *imaginationem*, *æstimativam* et *memorativam*.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sensus interior non dicitur communis per prædicationem, sicut genus; sed sicut communis radix, et principium exteriorum sensuum.

Ad *secundum* dicendum, quod sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quæ cadunt sub eodem sensu; sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus, neque gustus; quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiuntur actiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilibus a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut una potentia oritur ab anima, alia mediante, ut supra dictum est (quæst. lxxvii, art. 7), ita etiam anima subicitur alii potentiæ mediante alia; et secundum hunc modum *phantasticum* et *memorativum* dicuntur passionibus primi sensitivi.

Ad *quartum* dicendum, quod licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quæ sensus percipere non potest; et similiter æstimativa, licet inferiori modo.

Ad *quintum* dicendum, quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa

in homine, non per id quod est proprium sensitivæ partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam refluentiam. Et ideo non sunt aliæ vires, sed eadem perfectiores quam sint in aliis animalibus.

Ad *sextum* dicendum, quod Augustinus spiritualem visionem dicit esse quæ fit per similitudines corporum in absentia corporum. Unde patet quod communis est omnibus interioribus apprehensionibus.

## QUÆSTIO LXXIX.

### DE POTENTIIS INTELLECTIVIS, IN TREDECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de potentiis intellectivis; circa quod quærentur tredecim: 1. Utrum intellectus sit potentia animæ, vel ejus essentia. — 2. Si est potentia, utrum sit potentia passiva. — 3. Si est potentia passiva, utrum sit ponere aliquem intellectum agentem. — 4. Utrum sit aliquid animæ. — 5. Utrum intellectus agens sit unus omnium. — 6. Utrum memoria sit in intellectu. — 7. Utrum sit alia potentia ab intellectu. — 8. Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu. — 9. Utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ. — 10. Utrum intelligentia sit alia potentia præter intellectum. — 11. Utrum intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ. — 12. Utrum synderesis sit aliqua potentia intellectivæ partis. — 13. Utrum conscientia sit aliqua potentia intellectivæ partis.

#### ART. I. — UTRUM INTELLECTUS SIT ALIQUA POTENTIA ANIMÆ.

De his etiam De verit. quæst. xvii, art. 1 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit aliqua potentia animæ, sed sit ipsa ejus essentia. Intellectus enim idem videtur esse quod mens. Sed mens non est potentia animæ, sed essentia; dicit enim Augustinus <sup>2</sup>: "Mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant." Ergo intellectus est ipsa essentia animæ.

2. Præterea, diversa genera potentialium animarum non uniuntur in aliqua potentia una, sed in sola essentia animæ. Appetitum autem et intellectivum <sup>3</sup> sunt diversa genera potentialium animæ, ut dicitur <sup>4</sup>. Conveniunt autem in mente; quia Augustinus <sup>5</sup> ponit intelligentiam et voluntatem in mente. Ergo mens et intellectus est ipsa essentia animæ, et non aliqua ejus potentia.

(1) Imaginatio enim in homine hanc excellentiam sortitur ex eo quod rationi conjungatur, et idem dicendum est de aliis potentiis quæ sunt homini cum brutis communes.

(2) De Trin. lib. ix, cap. 4, circa med.

(3) Id est *pars appetitiva* et *pars intellectiva*.

(4) De anima, lib. ii, text. 27.

(5) De Trin. lib. x, cap. 11.

3. Præterea, secundum Gregorium <sup>1</sup>, "Homo intelligit cum angelis." Sed angeli dicuntur mentes et intellectus <sup>2</sup>. Ergo mens et intellectus hominis non est aliqua potentia animæ, sed ipsa anima.

4. Præterea, ex hoc convenit alicui substantiæ quod sit intellectiva, quia est immaterialis. Sed anima est immaterialis per suam essentiam. Ergo videtur quod anima per suam essentiam sit intellectiva.

Sed *contra* est quod Philosophus ponit intellectivum potentiam animæ, ut patet <sup>3</sup>.

CONCLUSIO. — Quemadmodum in homine intelligere non est idem quod suum esse, sic etiam intellectus hominis non est ejus essentia, sed animæ quædam potentia.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere secundum præmissa (quæst. LIV, art. 3, LIX, art. 2, et LXXVII, art. 1), quod intellectus sit aliqua potentia animæ, et non ipsa animæ essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est ejus esse. Sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo autem Deo idem est intelligere quod suum esse; unde in solo Deo intellectus est ejus essentia. In omnibus autem aliis creaturis intellectualibus intellectus est quædam potentia intelligentis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sensus accipitur aliquando pro potentia, aliquando vero pro ipsa anima sensitiva. Denominatur enim anima sensitiva nomine principalioris suæ potentiæ, quæ est sensus; et similiter anima intellectiva quandoque nomine intellectus, quasi a principaliori sua virtute, sicut dicitur <sup>4</sup>, quod "intellectus est substantia quædam." Et etiam hoc modo Augustinus dicit quod mens est species, vel essentia.

Ad *secundum* dicendum, quod appeti-

tivum et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animæ secundum diversas rationes objectorum. Sed appetitivum partim convenit cum intellectivo, et partim cum sensitivo, quantum ad modum operandi per organum corporale <sup>5</sup>, vel sine hujusmodi organo; nam appetitus sequitur apprehensionem. Et secundum hoc Augustinus ponit voluntatem in mente, et Philosophus in ratione <sup>6</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod in angelis non est alia vis quam intellectiva et voluntas, quæ ad intellectum consequitur; et propter hoc angelus dicitur mens, vel intellectus, quia tota virtus ipsius in hoc consistit. Anima autem habet multas alias vires, sicut sensitivas et nutritivas. Et ideo non est simile.

Ad *quartum* dicendum, quod ipsa immaterialitas substantiæ intelligentis creata non est ejus intellectus; sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet quod intellectus sit substantia animæ, sed ejus virtus et potentia.

#### ART. II. — UTRUM INTELLECTUS SIT POTENTIA PASSIVA <sup>7</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 14, art. 1, quæst. II corp. et ad 2, et Cont. gent. lib. II, cap. 59, et De verit. quæst. XVI, art. 1 ad 13.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit potentia passiva. Patitur enim unumquodque secundum materiam, sed agitur a forme. Sed virtus intellectiva consequitur immaterialitatem substantiæ intelligentis. Ergo videtur quod intellectus non sit potentia passiva.

2. Præterea, potentia intellectiva est incorruptibilis, ut supra dictum est (quæst. LXXV, art. 6). Sed intellectus, si est passivus, est corruptibilis, ut dicitur <sup>8</sup>. Ergo potentia intellectiva non est passiva.

3. Præterea, agens est nobilius patiente, ut dicit Augustinus <sup>9</sup>, et Aristoteles <sup>10</sup>. Potentiæ autem vegetativæ partis omnes sunt activæ, quæ tamen sunt infimæ inter potentias animæ. Ergo

(1) In homil. Ascensionis, XXIX in Evang., non remote a princ.

(2) Sic enim Dionysius eos passim vocat (De cælest. hier.). (3) De anima, lib. II, text. 27.

(4) Ibid. lib. I, text. 65.

(5) Illic duplex distinguitur appetitus, appetitus sensitivus et appetitus rationalis, secundum quod operatur per organum corporale vel sine hujusmodi organo.

(6) De anima, lib. III, text. 42.

(7) In hoc articulo per rationem demonstrat D. Thomas recte dictum a Philosopho (De anim. lib. III, text. 12) quod intelligere nostrum est quoddam pati.

(8) De anima, lib. III, text. 20.

(9) Super Gen. ad litt. lib. III, cap. 16, in med.

(10) De anima, lib. III, text. 19.



multo magis potentia intellectiva, quæ sunt supremæ, omnes sunt activæ.

Sed *contra* est, quod Philosophus dicit<sup>1</sup> quod intelligere est pati quoddam.

CONCLUSIO. — Cum intelligere sit quoddam pati, intellectus est potentia passiva.

Respondeo dicendum quod pati tripliciter dicitur. Uno modo propriissime, scilicet quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundum naturam, aut secundum propriam inclinationem; sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cum homo ægrotat, aut tristatur. Secundo modo minus proprie dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abjicitur, sive sit ei conveniens, sive non conveniens, et secundum hoc dicitur pati, non solum qui ægrotat, sed etiam qui sanatur; et non solum qui tristatur, sed etiam qui lætatur, vel quocumque modo aliquis alteretur, vel moveatur. Tertio dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abjiciatur; secundum quem modum omne quod exit de potentia in actum potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati<sup>2</sup>. Quod quidem hac ratione apparet. Intellectus enim, sicut supra dictum est (quæst. v, art. 2, et quæst. LXXVIII, art. 1), habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu, vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens præexistit sicut in prima causa; et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis; quia sic oporteret quod esset ens infinitum; unde omnis intellectus creatus per hoc ipsum quod

est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum. Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quædam potentia quæ semper est perfecta per actum, sicut dicimus de materia corporum cælestium; quædam autem potentia est quæ non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum, sicut invenitur in generabilibus et corruptibilibus. Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est (quæst. LVIII, art. 1). Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium; et in principio est "sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum," ut Philosophus dicit<sup>3</sup>. Quod manifeste apparet ex hoc quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis; et per consequens intellectus est potentia passiva.

Ad *primum* ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de primo et secundo modo passionis, qui sunt proprii materie primæ. Tertius autem modus passionis est cujuscumque in potentia existentis quod in actum reducitur.

Ad *secundum* dicendum, quod intellectus passivus secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animæ passiones, qui etiam<sup>4</sup> dicitur "rationalis per participationem"<sup>5</sup>, "quia obedit rationi. Secundum alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quæ nominatur *ratio particularis*. Et utroque modo passivum accipi potest secundum primos duos modos passionis, inquantum talis intellectus sic dictus, est actus alicujus organi corporalis. Sed intellectus qui est in potentia ad intelligibilia, quem Aristoteles<sup>6</sup> ob hoc nominat *intellectum possibilem*<sup>7</sup>, non est

(1) De anima, lib. III, text. 12.

(2) Hinc dicitur intellectum humanum esse potentiam passivam, secundum quod pati significat id quod exit, seu reducitur de potentia in actum, absque eo quod aliquid abjiciat; et proinde intellectus est respectu sui objecti et specterum ejus potentia passiva, quamvis respectu intellectionis quam producit sit activa.

(3) De anima, lib. III, text. 14. (4) Eth. cap. ult.

(5) Per oppositum ad potentiam vegetativam quæ rationi non obedit.

(6) De anima, lib. III, text. 17 et 5.

(7) Juxta græcum *δυνατόν*, quia in potentia est ad omnia, ut inferius (text. 17) subjungitur. Tametsi plures *passibilem* pro possibili vel *partibilem* vocant.

passivus, nisi tertio modo, quia non est actus organi corporalis; et ideo est incorruptibilis.

Ad *tertium* dicendum, quod agens est nobilius patiente, si ad idem actio et passio referantur; non autem semper, si ad diversa. Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis. Vegetativum autem est activum respectu cujusdam entis particularis, scilicet corporis conjuncti. Unde nihil prohibet hujusmodi passivum esse nobilius tali activo.

### ART. III. — UTRUM

SIT PONERE INTELLECTUM AGENTEM <sup>1</sup>.

De his etiam De anima art. 4.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod non sit ponere intellectum agentem. Sicut enim se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibilia. Sed quia sensus est in potentia ad sensibilia, non ponitur sensus agens, sed sensus patiens tantum. Ergo cum intellectus noster sit in potentia ad intelligibilia, videtur quod non debeat poni intellectus agens, sed possibilis tantum.

2. Præterea, si dicatur quod in sensu etiam est aliquod agens, sicut lumen; contra: lumen requiritur ad visum, in quantum facit medium lucidum in actu; nam color ipse secundum se est motivus lucidi. Sed in operatione intellectus non ponitur aliquod medium quod necesse sit fieri in actu. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem.

3. Præterea, similitudo agentis recipitur in patiente secundum modum patientis. Sed intellectus possibilis est virtus immaterialis. Ergo immaterialitas ejus sufficit ad hoc quod recipiantur in eo formæ immaterialiter. Sed ex hoc ipso aliqua forma est intelligibilis in actu quod est immaterialis. Ergo nulla necessitas est ponere intellectum agentem ad hoc quod faciat species intelligibiles in actu.

(1) Juxta doctrinam peripateticorum intellectus dividitur in agentem et patientem aut possibilem. Intellectus agens est ille qui species rerum a phantasmatibus abstrahit et eas actu intelligibiles facit, et intellectus possibilis est ille qui istas species recipit et per illas intellectionem producendo res intelligit.

(2) De anima, lib. iii, text. 17.

(3) Datur enim intellectus agens in sententia aristotelica quia res corporeæ per phantasiam apprehensæ sunt nimis materiales; unde non possunt imprimere intellectui speciem spiri-

Sed *contra* est, quod Philosophus licet <sup>2</sup>, quod "sicut in omni natura, ita et in anima est aliquid, quo est omnia fieri, et aliquid, quo est omnia facere." Est ergo ponere intellectum agentem.

CONCLUSIO. — Quoniam nihil quod est in potentia reducitur ad actum nisi per aliquod ens actu, necessum est in anima præter intellectum possibilem quo anima omnia fieri potest, constituere intellectum agentem quo omnia potest facere et intelligibilia potentia ad actum deducere.

Respondeo dicendum quod, secundum opinionem Platonis nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu, sed forte ad præbendum lumen intelligibile intelligenti, ut infra dicetur (art. seq. et quæst. lxxxiv, art. 6). Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse <sup>3</sup>, quia ex hoc est aliquid intelligibile actu quod est immateriale; et hujusmodi vocabat *species* sive *ideas*; ex quarum participatione dicebat etiam materiam corporealem formari, ad hoc quod individua naturaliter constituerentur in propriis generibus et speciebus; et intellectus nostros, ad hoc quod de generibus et speciebus rerum scientiam haberent. Sed quia Aristoteles <sup>4</sup> non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia <sup>5</sup> (formæ autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu), sequebatur quod naturæ, seu formæ rerum sensibilibus, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quæ facit intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus; et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sen-

tialem per quam intelligat, ut animadvertit Goudin.

(4) Met. lib. iii, a text. 10 usque ad fin. lib.

(5) Imo prædictam sententiam Platonis absolute rejectit, sive (ut quidam putant) male illam intellexerit, sive bene. Sunt enim qui non putant admissas a Platone ideas eo sensu quem sibi finxit ac refutavit Philosophus, quasi reipsa existerent, sed eo sensu quo similiter exemplaria rerum Dionysius agnovit ab æterno in intellectu Dei præconcepta.



sibilia inveniuntur actu extra animam; et ideo non oportuit ponere sensum agentem <sup>1</sup>. Et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiae sunt activae; in parte autem sensitiva omnes passivae in parte vero intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum.

Ad secundum dicendum, quod circa effectum luminis est duplex opinio. Qui dam enim dicunt quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles, et secundum hoc similiter requiritur, et propter idem <sup>2</sup>, intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. Secundum alios vero lumen requiritur ad videndum, non propter colores, ut fiant actu visibiles, sed ut medium fiat actu lucidum, ut Commentator dicit <sup>3</sup>. Et secundum hoc similitudo, qua Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum; sed non propter idem.

Ad tertium dicendum, quod, supposito agente, bene contingit diversimode recipi ejus similitudinem in diversis, propter eorum dispositionem diversam. Sed si agens non praeexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilem, quæ non subsistunt præter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis.

**ART. IV. — UTRUM INTELLECTUS AGENS SIT ALIQUID ANIMÆ <sup>4</sup>.**

De his etiam Cont. gent. lib. II, cc. 76 et 78, et De anima art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus agens non sit aliquid animæ nostræ. Intellectus enim agentis effectus est illuminare ad intelligendum. Sed hoc fit per aliquid quod est altius anima, secundum illud <sup>5</sup>: *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem*

(1) Objecta sensuum habent eundem modum existendi prout sunt in materia corporali individuali, sicut potentia sensitiva, quæ etiam est materialis et corporalis; et ideo ipsamet suam similitudinem in potentiam sensitivam imponere possunt. (2) Nicolajus hic repetit, *requiritur*.

(3) De anima, lib. III, comm. 18.

(4) Docet D. Thomas intellectum agentem esse virtutem seu potentiam in anima existentem et refellit Platonem et quosdam alios qui existi-

*in hunc mundum*. Ergo videtur quod intellectus agens non sit aliquid animæ nostræ.

2. Præterea, Philosophus <sup>6</sup> attribuit intellectui agenti quod non <sup>7</sup> aliquando intelligit, et aliquando non intelligit. Sed anima nostra non semper intelligit, sed aliquando intelligit, et aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non est aliquid animæ nostræ.

3. Præterea, agens et patiens sufficiunt ad agendum. Si igitur intellectus passivus est aliquid animæ nostræ, qui est virtus passiva, et similiter intellectus agens, qui est virtus activa, sequitur quod homo semper poterit intelligere cum voluerit, quod patet esse falsum. Non est ergo intellectus agens aliquid animæ nostræ.

4. Præterea, Philosophus dicit <sup>8</sup> quod "intellectus agens est substantia actu ens. „ Nihil autem est respectu ejusdem in actu et in potentia. Si ergo intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, est aliquid animæ nostræ, videtur impossibile quod intellectus agens sit aliquid animæ nostræ.

5. Præterea, si intellectus agens est aliquid animæ nostræ, oportet quod sit aliqua potentia. Non est enim nec passio, nec habitus. Nam habitus et passionem non habent rationem agentis respectu passionum animæ, sed magis passio est ipsa actio potentiae passivæ; habitus autem est aliquid quod ex actibus consequitur. Omnis autem potentia fluit ab essentia animæ. Sequeretur ergo quod intellectus agens ab essentia animæ procederet; et sic non inesset anima per participationem ab aliquo superiori intellectu; quod est inconveniens. Non ergo intellectus agens est aliquid animæ nostræ.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit <sup>9</sup>, quod "necesse est in anima habere differentias, „ scilicet intellectum possibilem et agentem.

**CONCLUSIO.** — Cum anima humana nihil sit perfectius in inferioribus rebus, maverant hujusmodi intellectum esse substantiam quamdam separatam a qua mentes nostræ species et formas intelligibiles recipiant.

(5) Joan. I, 9. (6) De anima, lib. III, text. 20.

(7) Ita edit. Rom. cum Colon., Duacena et Nicolai. Perperam in aliis omittitur *non*. Sic autem dicitur, quia intellectus ille semper est intelligens actu, per oppositum ad animam, quæ non semper est intelligens.

(8) De an., I, III, text. 19. (9) Ibid. text. 17 et 18.

quæ tamen ab universalibus causis virtutes proprias inditas habent; oportet in anima esse virtutem quamdam a superiori intellectu derivatam, per quam possit phantasmata illustrare, et intelligibilia in potentia facere intelligibilia in actu.

Respondeo dicendum quod intellectus agens, de quo Philosophus loquitur, est aliquid animæ. Ad ejus evidentiam considerandum est quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, præexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis. Cujus signum est quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam; tum quia non omnia intelligit, tum quia in his quæ intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum. Posuerunt ergo quidam hunc intellectum secundum substantiam separatum, esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata facit ea intelligibilia actu. Sed dato quod sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo <sup>1</sup> intellectu superiori participatam, per quam anima facit intelligibilia in actu; sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis præter universales causas agentes sunt propriæ virtutes inditæ singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatæ. Non enim solus sol generat hominem, sed est in homine virtus generativa hominis; et similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata

illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhærens, ut supra dictum est (quæst. lxxvi, art. 1), eum de intellectu potentiali seu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem quæ est principium hujus actionis, esse aliquid in anima. Et ideo Aristoteles <sup>2</sup> comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras comparavit soli, ut Themistius <sup>3</sup> dicit <sup>4</sup>. Sed intellectus separatus secundum nostræ fidei documenta, est ipse Deus <sup>5</sup>, qui est creator animæ, et in quo solo beatificatur, ut infra patebit (qu. cvi, art. 2). Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud <sup>6</sup>: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa lux vera illuminat, sicut causa universalis, a qua anima humana participat quamdam particularem virtutem, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod Philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Unde supra de ipso præmiserat <sup>7</sup>: “ Idem autem est secundum actum scientia rei. ” Vel si intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur, quia non est ex parte intellectus agentis hoc quod quandoque intelligimus, et quandoque non intelligimus; sed ex parte intellectus qui est in potentia.

Ad tertium dicendum, quod si intellectus agens compararetur ad intellectum possibilem, ut objectum agens ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum; sequeretur quod statim omnia intelligeremus, eum intellectus agens sit quo est omnia facere. Nunc autem non se habet ut objectum, sed ut faciens objecta in actu; ad quod requiritur præter præsentiam intellectus agentis præsentia phantasmatum, et bona dispositio virium sensitivarum <sup>8</sup>, et exercitium in hu-

(1) Nicolajus, *ab alio*. (2) De an., l. iii, text. 18.

(3) Unus ex commentatoribus Aristotelis operum celeberrimis qui, Theodosio regnante, floruit. (4) De anima, lib. iii, in comment.

(5) Cur his non obstat quod Philosophus (De anima, lib. iii) dicit intellectum esse separatum, ex articulo sequenti petendum est.

(6) Psalm. iv, 6.

(7) Text. 19.

(8) Hinc si contingat phantasmata ita male di-



jusmodi opere; quia per unum intellectum fiunt etiam alia intellecta, sicut per terminos, propositiones, et per prima principia, conclusiones. Et quantum ad hoc, non differt, utrum intellectus agens sit aliquid animæ, vel aliquid separatum.

Ad *quartum* dicendum, quod anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem e converso sunt quidem actu similitudines specierum quarundam, sed sunt potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eandem animam, inquantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem, per quam faciat immaterialia in actu, abstrahendo a conditionibus individualis materiæ (quæ quidem virtus dicitur intellectus agens), et aliam virtutem receptivam hujusmodi specierum, quæ dicitur intellectus possibilis, inquantum est in potentia ad hujusmodi species.

Ad *quintum* dicendum, quod cum essentia animæ sit immaterialis, a supremo intellectu creata, nihil prohibet virtutem quæ a supremo intellectu participatur, per quam abstrahit<sup>1</sup> a materia, ab essentia ipsius procedere, sicut et alias ejus potentias.

**ART. V. — UTRUM INTELLECTUS AGENS SIT UNUS IN OMNIBUS<sup>2</sup>.**

De his etiam De anima art. 5.

Ad *quintum* sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus agens sit unus in omnibus. Nihil enim quod est separatum a corpore, multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est separatus, ut dicitur<sup>3</sup>. Ergo non multiplicatur in multis corporibus hominum, sed est unus in omnibus.

2. Præterea, intellectus agens facit universale, quod est unum in multis. Sed illud quod est causa unitatis, magis est unum. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

3. Præterea, omnes homines conve-

sponi ut capacia non sint recipiendi hunc fulgorem spiritualem qui ab intellectu agente resultat, sicut accidit in amentibus et dormientibus, tum intellectio cessat, quia desunt species quibus fieri possit. (1) Al., *abstrahitur*.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem demonstrates quod sicut error est in fide ponere intellectum possibilem esse unum in omnibus, ut jam probatum est contra averroistas (quæst. lxxvi, art. 2, ita ponere unum intellectum agentem, ut voluerunt Plato et philosophi

niunt in primis conceptionibus intellectus. His autem assentiunt per intellectum agentem. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente.

Sed *contra* est. quod Philosophus dicit<sup>4</sup>, quod "intellectus agens est sicut lumen. „ Non autem est idem lumen in diversis illuminatis. Ergo non est idem intellectus agens in diversis hominibus.

**CONCLUSIO.** — Cum intellectus agens sit virtus animæ, necesse est non unum in omnibus esse, sed multiplicari ad multiplicationem animarum.

Respondeo dicendum quod veritas hujus quæstionis dependet ex præmissis (art. præc.). Si enim intellectus agens non esset aliquid animæ, sed esset quædam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum; et hoc intelligunt qui ponunt unitatem intellectus agentis. Si autem intellectus agens sit aliquid animæ, ut quædam virtus ipsius, necesse est dicere quod sint plures intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum, quæ multiplicantur secundum multiplicationem hominum, ut supra dictum est (q. lxxvi, art. 2). Non enim potest esse quod una et eadem virtus numero sit diversorum subjectorum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus probat intellectum agentem esse separatum per hoc quod possibilis est separatus<sup>5</sup>, quia, ut ipse dicit<sup>6</sup>, "agens est honorabilius patiente. „ Intellectus autem possibilis dicitur separatus, quia non est actus alicujus organi corporalis; et secundum hunc modum etiam intellectus agens dicitur separatus, non quasi sit aliqua substantia separata.

Ad *secundum* dicendum, quod intellectus agens causat universale abstrahendo a materia. Ad hoc autem non requiritur quod sit unus in omnibus habentibus intellectum; sed quod sit unus in omnibus secundum habitudinem ad omnia, a quibus abstrahit universale,

quos in articulo præcedenti jam auctor confutatus est. (3) De anima, lib. iii, text. 19 et 20.

(4) De anima, lib. iii, text. 18.

(5) Cum Aristoteles intellectum agentem esse separatum affirmat, non sensus est quod sit substantia separata ab anima distincta, sed quod sit ab elemento corporali omnino immunis ita ut non sit virtus vel actus organi corporalis. Cf. quæst. lxxvi, art. 1 ad 1, et Cont. gent. lib. ii, cap. 78.

(6) De anima, lib. iii, text. 19.

respectu quorum universale est unum. Et hoc competit intellectui agenti, in quantum est immaterialis.

Ad *tertium* dicendum, quod omnia quæ sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei, et per consequens in virtute, quæ est actionis principium, non quod sit eadem numero in omnibus. Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam. Unde oportet quod omnes homines communicent in virtute quæ est principium hujus actionis; et hæc est virtus intellectus agentis <sup>1</sup>. Non tamen oportet quod sit eadem numero in omnibus; oportet tamen quod ab uno principio in omnibus derivetur. Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus demonstrat unitatem intellectus separati <sup>2</sup>, quem Plato comparat soli; non autem unitatem intellectus agentis, quem Aristoteles comparat lumini.

#### ART. VI. — UTRUM MEMORIA

SIT IN PARTE INTELLECTIVA ANIMÆ <sup>3</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 74 fin., et De verit. quest. X, art. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod memoria non sit in parte intellectiva animæ. Dicit enim Augustinus <sup>4</sup>, quod "ad partem superiorem animæ pertinent quæ non sunt hominibus pecoribusque communia." Sed memoria est hominibus pecoribusque communis; dicit enim <sup>5</sup> quod "possunt pecora sentire per corporis sensus corporalia, et ea mandare memoriæ." Ergo memoria non pertinet ad partem animæ intellectivam.

2. Præterea, memoria præteritorum est. Sed præteritum dicitur secundum aliquod determinatum tempus. Memoria igitur est cognoscitiva alicujus sub determinato tempore, quod est cognoscere aliquid sub hic et nunc. Hoc autem non est intellectus, sed sensus. Memoria igitur non est in parte intellectiva, sed solum in parte sensitiva.

3. Præterea, in memoria conservantur

(1) Hoc non sic accipiendum quasi intellectus agens primorum principiorum cognitionem eliciat, cum ipse non sit cognoscitivus, ut tradit S. Doctor (Cont. gent. lib. II, cap. 76), sed sensus est quod ille intellectus sit principium cognitionis, ratione specierum quas per ejus virtutem habet intellectus possibilis.

(2) Scilicet intellectus divini, ut videre est art. præ in corp.

(3) In hoc articulo colligit D. Thomas quid-

species rerum quæ actu non cogitantur. Sed hoc non est possibile accidere in intellectu; quia intellectus fit in actu per hoc quod informatur specie intelligibili. Intellectum autem esse in actu est ipsum intelligere in actu; et sic intellectus omnia intelligit in actu quorum species apud se habet. Non ergo memoria est in parte intellectiva.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>6</sup>: quod "memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens."

CONCLUSIO. — Memoria ut virtus conservativa specierum intelligibilium est, ad partem spectat intellectivam: ut vero ad præterita, ut præterita sunt, respectum habet, magis ad animæ sensitivam partem attinet.

Respondeo dicendum quod cum de ratione memoriæ sit conservare species rerum, quæ actu non apprehenduntur <sup>7</sup>, hoc primum considerari oportet, utrum species intelligibiles sic in intellectu conservari possint. Posuit enim Avicenna hoc esse impossibile. In parte enim sensitiva dicebat hoc accidere quantum ad aliquas potentias, in quantum sunt actus organorum corporalium, in quibus conservari possunt aliquæ species absque actuali apprehensione. In intellectu autem, qui caret organo corporali, nihil existit nisi intelligibiliter. Unde oportet intelligi in actu illud cujus similitudo in intellectu existit. Sic ergo secundum ipsum, quam cito aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu; sed oportet, si denuo vult illam rem intelligere, quod convertat se ad intellectum agentem quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluant species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex eo exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem relinquitur, secundum ipsum, quædam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quem dicebat esse habitum scientiæ. Secundum igitur hanc positionem nihil conservatur in parte

quid a Philosopho dictum in opusculo cui titulus est: *De memoria et remincentia*.

(4) De Trin. lib. XII, cap. 2 et 3.

(5) Ibidem.

(6) De Trin. lib. X, cap. 11, parum ante med.

(7) In memoria duo reperiuntur quæ sunt *conservatio* specierum et rerum apprehensarum et *præteritio* rei apprehensæ. Primo respondet quæsitio juxta primam memoriæ conditionem, scilicet conservationem.



intellectiva quod non actu intelligatur. Unde non poterit poni memoria in parte intellectiva secundum hunc modum. Sed hæc opinio manifeste repugnat dictis Aristotelis <sup>1</sup>; dicit enim <sup>2</sup>, quod " cum intellectus possibilis sic fiat singula, ut sciens dicitur quis secundum actum <sup>3</sup> (hoc autem accidit, cum potest operari per seipsum); est quidem et tunc potentia quodammodo, non tamen similiter ut ante addiscere, aut invenire. „ Dicitur autem intellectus possibilis fieri singula, secundum quod recipit species singulorum. Ex hoc ergo quod recipit species intelligibilia, habet quod possit operari cum voluerit, non autem quod semper operetur; quia et tunc est quodammodo in potentia, sed aliter quam ante intelligere, eo scilicet modo quo sciens in habitu est in potentia ad considerandum in actu. Repugnat etiam prædicta positio rationi. Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturæ et immobilis, quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas, quas recipit, non solum tenet, dum per eas agit in actu, sed etiam postquam per eas agere cessaverit; multo fortius intellectus immobiliter, et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas. Sic igitur si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte. — Si vero de ratione memoriæ sit quod ejus objectum sit præteritum, ut præteritum <sup>4</sup>, memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quæ est apprehensiva particularium <sup>5</sup>. Præteritum enim ut præteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.

Ad *primum* ergo dicendum, quod memoria, secundum quod est conservativa specierum, non est nobis pecoribusque communis; species enim conservantur non in parte animæ sensitiva tantum,

sed magis in conjuncto, cum vis memorativa sit actus organi cujusdam. Sed intellectus secundum seipsum est conservativus specierum præter concomitantiam organi corporalis; unde Philosophus dicit <sup>6</sup>, quod " anima est locus specierum, non tota, sed intellectus. „

Ad *secundum* dicendum, quod præteritio potest ad duo referri, scilicet ad objectum quod cognoscitur, et ad cognitionis actum; quæ quidem duo simul conjunguntur in parte sensitiva, quæ est apprehensiva alicujus per hoc quod immutatur a præsentis sensibili. Unde simul animal memoratur se prius sensisse in præterito, et se sensisse quoddam præteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, præteritio accidit et non per se convenit ex parte objecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem, inquantum est homo. Homini autem, inquantum est homo, accidit vel in præsentis, vel in præterito, vel in futuro esse <sup>7</sup>. Ex parte vero actus præteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu, quia intelligere animæ nostræ est quidam particularis actus in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc, vel heri, vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati; quia hujusmodi intelligere quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus, ut supra de intellectu dictum est (quæst. lxxv, art. 2). Et ideo, sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus; ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus, vel in præterito, vel in præsentis, vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriæ quantum ad hoc quod est præteritorum in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse, non autem secundum quod intelligit præteritum, prout est hic et nunc.

Ad *tertium* dicendum, quod species intelligibiles aliquando sunt in intellectu in potentia tantum, et tunc dicitur intellectus esse in potentia; aliquando

(1) Arguit primo contra Avicennam auctoritate Aristotelis, sed deinde ratione.

(2) De anima, lib. iii, text. 8.

(3) Nicolajus, secundum actum, et quod hoc accidit, etc.

(4) Sic memoria attenditur juxta secundam conditionem, scilicet præteritionem rei apprehensæ.

(5) Hæc conclusio supponit intellectum humanum non posse directe et primo cognoscere singularia in rebus materialibus, ut dicitur (quæst. lxxxvi, art. 1).

(6) De anima, lib. iii, text. 6.

(7) Sive per accidens est ut in præterito fuerit, vel sit nunc in præsentis, vel esse sit habiturus in futuro.

autem secundum ultimam completionem actus, et tunc intelligit actu; aliquando medio modo se habent inter potentiam et actum, et tunc dicitur esse intellectus in habitu <sup>1</sup>. Et secundum hunc modum intellectus conservat species etiam quando actu non intelligit.

**ART. VII. — UTRUM ALIA POTENTIA SIT MEMORIA INTELLECTIVA, ET ALIA INTELLECTUS <sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. 1, dist. 3, quæst. iv, art. 1, et Cont. gent. lib. ii, c. 74 fin., et De verit. qu. vii, art. 3 ad 3, et quæst. xx, art. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus. Augustinus enim <sup>3</sup> ponit in mente memoriam, intelligentiam et voluntatem. Manifestum est autem quod memoria est alia potentia a voluntate. Ergo similiter est alia ab intellectu.

2. Præterea, eadem ratio distinctionis est potentiarum sensitivæ partis, et intellectivæ. Sed memoria in parte sensitiva est alia potentia a sensu, ut supra dictum est (quæst. lxxviii, art. 4). Ergo memoria partis intellectivæ est alia potentia ab intellectu.

3. Præterea, secundum Augustinum <sup>4</sup>, memoria, intelligentia et voluntas sunt sibi invicem æqualia, et unum eorum ab alio oritur. Hoc autem esse non posset, si memoria esset eadem potentia cum intellectu. Non est ergo eadem potentia.

Sed *contra*, de ratione memoriæ est quod sit thesaurus, vel locus conservativus specierum. Hoc autem Philosophus <sup>5</sup> attribuit intellectui, ut dictum est (art. præc.). Non ergo in parte intellectiva est alia potentia memoria ab intellectu.

**CONCLUSIO.** — Non est in homine memoria distincta potentia ab intellectu, sed una potentia sunt, cum idem objectum habeant.

Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est (qu. lxxvii, art. 3), potentiæ animæ distinguuntur secundum diversas

(1) Quia scilicet habet unde actum intelligendi exerceat, sed non excreet.

(2) In hoc articulo docet memoriam intellectivam non esse aliam potentiam quam intellectus possibilis.

(3) De Trin. lib. x, cap. 10 et 11.

(4) Loc. cit. (5) De anima, lib. iii. text. 6.

(6) Ita Nicolaus, Garcia et editiones Patav. Rom. edit. *Diversificatur differentia*. Cod. Alcan.: *Diversificatur dra (differentia) intellectus patibilis*.

rationes objectorum, eo quod ratio cuiuslibet potentiæ consistit in ordine ad id ad quod dicitur, quod est ejus objectum. Dictum est etiam supra (ibid.) quod si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod objectum secundum communem rationem objecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum; sicut potentia visiva quæ respicit suum objectum secundum rationem colorati, non diversificatur secundum rationem albi et nigri. Intellectus autem respicit suum objectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri. Unde secundum nullam differentiam entium diversificatur <sup>6</sup> potentia intellectus possibilis. Diversificatur tamen potentia intellectus agentis et intellectus possibilis; quia respectu ejusdem objecti aliud principium oportet esse potentiam activam, quæ facit objectum esse in actu; et aliud potentiam passivam, quæ movetur ab objecto in actu existente. Et sic potentia activa comparatur ad suum objectum ut ens in actu ad ens in potentia; potentia autem passiva comparatur ad suum objectum e converso, ut ens in potentia ad ens in actu. Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest nisi possibilis et agentis <sup>7</sup>. Unde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu. Ad rationem enim potentiæ passivæ pertinet conservare, sicut et recipere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis in tertia distinctione lib. 1 Sententiarum dicatur quod memoria, intelligentia et voluntas sint tres vires, tamen hoc non est secundum intentionem Augustini, qui expresse dicit <sup>8</sup>, quod "si accipiantur memoria, intelligentia et voluntas, secundum quod semper præsto sunt animæ, sive cogitentur, sive non cogitentur, ad solam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico qua intelligimus co-

(7) Juxta mentem Aristotelis et B. Thomæ intellectus agens et intellectus possibilis realiter ab invicem differunt. Hanc distinctionem invenit S. Doctor (art. 10, et quæst. lvi, art. 1 ad 1, et Cont. gent. lib. ii, cap. 78. Sent. lib. ii, dist. 17, quæst. ii, art. 1, et lib. iii, dist. 14, art. 1, quæstioncula 2 ad 2, et in *Compendio theologiæ*, inter opuscula, cap. 83, 87 et 88).

(8) De Trin. lib. xiv, cap. 7, in med.



gitantes; et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quæ istam prolem parentemque conjungit. „ Ex quo patet quod ista tria non accipit Augustinus pro illis tribus potentiis; sed memoriam accipit pro habituali animæ retentione; intelligentiam autem pro actu intellectus, voluntatem autem pro actu voluntatis.

Ad *secundum* dicendum, quod præteritum et præsens possunt esse propriæ differentię potentialiarum sensitivarum secundum diversitatem objectorum, non autem potentialiarum intellectivarum, ratione supra dicta (art. præc.).

Ad *tertium* dicendum, quod intelligentia oritur ex memoria, sicut actus ex habitu, et hoc modo etiam æquatur ei; non autem sicut potentia potentiæ<sup>1</sup>.

**ART. VIII. — UTRUM RATIO**

**SIT ALIA POTENTIA AB INTELLECTU<sup>2</sup>.**

De his etiam De verit. qu. xv, art. 1, et qu. xvi, art. 1 corp. fin., et De anima lib. 1, lect. 24 fin.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio sit alia potentia ab intellectu. In libro enim De Spiritu et anima<sup>3</sup> dicitur: „ Cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrat nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, deinde intellectus. „ Est ergo alia potentia ratio ab intellectu, sicut imaginatio a ratione.

2. Præterea, Boetius dicit<sup>4</sup>, quod „ intellectus comparatur ad rationem, sicut æternitas ad tempus. „ Sed non est ejusdem virtutis esse in æternitate, et esse in tempore. Ergo non est in eadem potentia ratio et intellectus.

3. Præterea, homo communicat cum angelis in intellectu, cum brutis vero in sensu. Sed ratio, quæ est propria hominis, qua animal rationale dicitur, est alia potentia a sensu. Ergo pari ratione est alia potentia ab intellectu, qui proprie convenit angelis, unde et intellectuales dicuntur.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit<sup>5</sup>, quod „ illud quod homo irrationalibus animalibus antecellit, vel est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appel-

latur. „ Ratio ergo, et intellectus, et mens sunt una potentia.

**CONCLUSIO.** — Eadem in homine potentia est ratio et intellectus: licet intelligere sit simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem procedere de uno intellecto ad aliud; hoc enim imperfecti, illud perfecti est.

Respondeo dicendum quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversæ potentiæ. Quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere<sup>6</sup>; ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo angeli, qui perfecte possident, secundum modum suæ naturæ, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit<sup>7</sup>. Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, ut<sup>8</sup> dicitur; et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere, sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere; quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis<sup>9</sup>, vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quæ sunt prima principia; et rursus in via iudicii resolvendo redit ad prima principia, ad quæ inventa examinat. Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eandem etiam in naturalibus rebus; quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa

(1) Ita cod. Alcan. cum editis omnibus quos vidimus. Cod. Tarrac., non sicut potentiæ puræ.

(2) In hoc articulo docet intellectum et rationem in homine non esse diversas potentias, sed eandem sub duplici respectu consideratam.

(3) Cap. 11, ante med.

(4) De consol. lib. v, prosa 4 et ult.

(5) Super Genes. ad litt. lib. iii, cap. 20 in princ.

(6) Sic intuitive prima principia cognoscimus.

(7) De div. nom. cap. 7, a princ. lect. 2.

(8) Ibidem.

(9) Ita cod. Alcan. cum aliis et Nicolajo. Edit. Rom. et Patav., acquisitionis.

enumeratio fit secundum ordinem actuum, non secundum distinctionem potentiae; quamvis liber. ille non sit magnæ auctoritatis, ut jam dictum est (quæst. LXXVII, art. 8).

Ad secundum patet responsio ex dictis (in corp. art.). Æternitas enim comparatur ad tempus, sicut immobile ad mobile; et ideo Boetius comparavit intellectum æternitati, rationem vero temporis.

Ad tertium dicendum, quod alia animalia sunt ita infra hominem, quod non possunt attingere ad cognoscendam veritatem, quam ratio inquirat. Homo vero attingit ad cognoscendam intelligibilem veritatem, quam angeli cognoscunt, sed imperfecte; et ideo vis cognoscitiva angelorum non est alterius generis a vi cognoscitiva rationis, sed comparatur ad ipsam ut perfectum ad imperfectum.

#### ART. IX. — UTRUM RATIO SUPERIOR

ET INFERIOR SINT DIVERSE POTENTIÆ 1.

De his etiam l 2, quæst. LXXIV, art. 2, et Sent. II, dist. 24, quæst. II, art. 2, et De verit. qu. XXV, art. 2.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio superior et inferior sint diversæ potentiae. Dicit enim Augustinus 2, quod "imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori." Sed partes animæ sunt ipsæ ejus potentiae. Ergo duæ potentiae sunt ratio superior et inferior.

2. Præterea, nihil oritur a seipso. Sed ratio inferior oritur a superiori, et ab ea regulatur et dirigitur. Ergo ratio superior est alia potentia ab inferiori.

3. Præterea, Philosophus dicit 3, quod "scientificum animæ, quo anima cognoscit necessaria, est aliud principium et alia pars animæ ab opinativo et ratiocinativo quo cognoscit contingentia," et probat per hoc, quia ad "ea quæ sunt genere altera, altera genere particula animæ ordinatur." Contingens autem et necessarium sunt altera genere, sicut corruptibile et incorruptibile. Cum autem idem sit necessarium quod æternum, et temporale idem quod contingens; videtur quod idem sit quod Philo-

sophus vocat *scientificum*, et superior pars rationis, quæ, secundum Augustinum 4, "intendit æternis conspiciendis et consulendis;" et quod idem sit quod Philosophus vocat *ratiocinativum* vel *opinativum*, et inferior ratio, quæ secundum Augustinum 5 "intendit temporalibus disponendis." Est ergo alia potentia animæ ratio superior, et ratio inferior.

4. Præterea, Damascenus dicit 6, quod "ex imaginatione fit opinio; deinde mens dijudicans opinionem, sive vera sit, sive falsa, dijudicat veritatem;" unde et mens dicitur a metiēdo. De quibus igitur judicatum est jam et determinatum, vere dicitur intellectus. Sic igitur opinativum, quod est ratio inferior, est aliud a mente et intellectu, per quod potest intelligi ratio superior.

Sed contra est, quod Augustinus dicit 7, quod "ratio superior et inferior non nisi per officia distinguuntur." Non ergo sunt duæ potentiae.

CONCLUSIO. — Una et eadem potentia sunt in homine ratio superior et inferior, distincta tamen actibus et habitibus diversis; dum superior ratio ipso sapientiæ habitu æternis conspiciendis et consulendis intendit, inferior vero a temporalibus per scientiam ad æterna disponitur.

Respondeo dicendum quod ratio superior et inferior, secundum quod ab Augustino accipiuntur, nullo modo duæ potentiae animæ esse possunt. Dicit enim 8, quod "ratio superior est quæ intendit æternis conspiciendis, aut consulendis;" conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur; consulendis vero secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior ab ipso dicitur "quæ intendit temporalibus rebus." Hæc autem duo, scilicet temporalia et æterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus æternorum, secundum illud Apostoli 9: *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt*

(1) Ratio superior est ipsa potentia intellectus secundum quod intendit æternis conspiciendis aut consulendis, et ratio inferior est eadem potentia secundum quod temporalibus et caducis se applicat.

(2) De Trin. lib. XII, cap. 4, in fine.

(3) Ethic. lib. VI, cap. 1, a med.

(4) De Trin. lib. XII, cap. 8, in fine. (5) Ibid.

(6) De orthod. fid. lib. II, cap. 22. post princ.

(7) De Trin. lib. XII, cap. 4, in princ.

(8) De Trin. lib. XII, cap. 7.

(9) Rom. I, 20.



*intellecta conspiciuntur.* In via vero iudicii, per æterna jam cognita de temporalibus iudicamus, et secundum rationes æternorum temporalia disponimus. Potest autem contingere quod medium, et id ad quod per medium pervenitur, ad diversos habitus pertineant; sicut principia prima indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus, conclusiones vero ex his deductæ, ad habitum scientiæ. Et ideo ex principiis geometriæ contingit aliquid concludere in alia scientia, puta in perspectiva. Sed eadem est potentia rationis, ad quam pertinet et medium et ultimum. Est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens. Idem autem est mobile, quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Unde una et eadem potentia rationis est ratio superior et inferior; sed distinguuntur, secundum Augustinum<sup>1</sup>, per officia actuum, et secundum diversos habitus. Nam superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia<sup>2</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quamcumque rationem partitionis<sup>3</sup> potest pars dici; in quantum vero ratio dividitur secundum diversa officia ratio superior et inferior partes<sup>4</sup> dicuntur, et non quia sunt diversæ potentia.

Ad secundum dicendum, quod ratio inferior dicitur a superiori deduci, vel ab ea regulari, in quantum principia quibus utitur inferior ratio deducuntur et dirigitur a principiis superioris rationis.

Ad tertium dicendum, quod *scientificum*, de quo Philosophus loquitur, non est idem quod ratio superior. Nam necessaria scibilia inveniuntur etiam in rebus temporalibus, de quibus est scientia naturalis<sup>5</sup> et mathematica. *Opinativum* autem et *rationativum* in minus est quam ratio inferior, quia est contingentium tantum. Nec tamen est simpliciter dicendum quod sit alia potentia

qua intellectus cognoscit necessaria, et alia qua cognoscit contingentia; quia utraque cognoscit secundum eandem rationem objecti, scilicet secundum rationem entis et veri. Unde et necessaria, quæ habent perfectum esse in veritate, perfecte cognoscit, utpote ad eorum quidditatem pertingens, per quam propria accidentia de his demonstrat. Contingentia vero imperfecte cognoscit, sicut et habent imperfectum esse et veritatem. Perfectum autem et imperfectum in actu non diversificant potentiam, sed diversificant actus quantum ad modum agendi, et per consequens principia actuum, et ipsos habitus. Et ideo Philosophus posuit duas particulas animæ, *scientificum* et *rationativum*, non quia sunt duæ potentia, sed quia distinguuntur secundum diversam aptitudinem ad recipiendum diversos habitus, quorum diversitatem ibi inquirere intendit. Contingentia enim et necessaria, etsi differant secundum propria genera, conveniunt tamen in communi ratione entis, quam respicit intellectus; ad quam diversimode se habent secundum perfectum et imperfectum.

Ad quartum dicendum, quod illa distinctio Damasceni est secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Opinio enim significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius<sup>6</sup>. Dijudicare vero, vel mensurare, est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen mentis. Intelligere autem est cum quadam approbatione dijudicatis inhærere.

#### ART. X. — UTRUM INTELLIGENTIA

SIT ALIA POTENTIA AB INTELLECTU<sup>7</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 3, quæst. IV, art. 1.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod intelligentia sit alia potentia

effectus, motus, proprietates investigat, prout metaphysicæ condiditur.

(6) Similiter docet 22, quæst. I, art. 4 in corp. et art. 5 ad 4, ubi ait quod *de ratione opinionis est quod id quod est opinatum existimatur possibile aliter se habere*, ac rursus quæst. II, art. 1. De verit. quæst. XIV, art. 9 ad 6. Hinc scribit (lect. ult. in lib. I Port.) quod non contingit omnino simul idem scire et opinari, quia simul homo haberet existimationem, quod posset aliter se habere et quod non potest aliter se habere.

(7) Hic intelligentia proprie significat actum intellectus, qui est intelligere.

(1) De Trin. lib. XII, cap. 4, in princ.

(2) Quippe cum ad sapientiam pertineat æternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis, ut ait Augustinus (De Trin. lib. XII prope finem).

(3) Ita cod. Alcan. cum aliis, et edit. Patav. Edit. Rom. et Nicolai, *partitionis*.

(4) Cod. cit. cum edit. Rom. *partitiones*.

(5) Per scientiam naturalem hic intelligit S. Thomas non eam quæ solo lumine naturali acquiri potest, prout a supernaturali distinguitur, sed quæ naturæ principia et causas, vel

ab intellectu. Dicitur enim<sup>1</sup> quod "cum ab inferioribus ad superiora volumus ascendere, prius occurrit sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, postea intellectus, et postea intelligentia. „ Sed imaginatio et sensus sunt diversæ potentiae. Ergo et intellectus et intelligentia.

2. Præterea, Boetius dicit<sup>2</sup> quod "ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur<sup>3</sup>. „ Sed intellectus est eadem potentia cum ratione. Ergo videtur quod intelligentia sit alia potentia quam intellectus, sicut ratio est alia potentia quam imaginatio et sensus.

3. Præterea, actus sunt prævii potentiis, ut dicitur<sup>4</sup>. Sed intelligentia est quidam actus, ab aliis actibus qui attribuantur intellectui, divisus. Dicit enim Damascenus<sup>5</sup>, quod "primus motus intelligentia dicitur; quæ vero circa aliquid est intelligentia, intentio vocatur; quæ permanens, et figurans animam ad id quod intelligitur, excogitatio dicitur: excogitatio vero in eodem manens et seipsam examinans, et dijudicans, *φρόνησις* dicitur (id est, sapientia); *φρόνησις* autem dilatata facit cognitionem, id est, interius dispositum sermonem; „ ex quo ait "provenire sermonem per linguam enarratum. „ Ergo videtur quod intelligentia sit quædam specialis potentia.

Sed *contra* est, quod Philosophus dicit<sup>6</sup>, quod "intelligentia indivisibilium est, in quibus non est falsum. „ Sed huiusmodi cognoscere pertinet ad intellectum. Ergo intelligentia non est alia potentia præter intellectum.

CONCLUSIO. — Intelligentia et intellectus non distinguuntur ut duæ potentiae, sed ut actus a potentia.

Respondeo dicendum quod hoc nomen intelligentia proprie significat ipsum actum intellectus, qui est intelligere. In quibusdam tamen libris<sup>7</sup> de arabico translatis, substantiæ separatæ, quas nos angelos dicimus, intelligentiæ vocantur; forte propter hoc quod huiusmodi substantiæ semper actu intelligunt. In libris tamen de græco transla-

tis dicuntur intellectus seu mentes. Sic ergo intelligentia ab intellectu non distinguitur sicut potentia a potentia, sed sicut actus a potentia; innuitur enim talis divisio etiam a philosophis. Quandoque enim ponunt quatuor intellectus, scilicet intellectum agentem, possibilem, et in habitu, et adeptum; quorum quatuor intellectus agens et possibilis sunt diversæ potentiae, sicut et in omnibus est alia potentia activa et alia passiva; alia vero tria distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis; qui quandoque est in potentia tantum, et sic dicitur possibilis; quandoque autem in actu primo<sup>8</sup>, qui est scientia, et sic dicitur intellectus in habitu; quandoque autem in actu secundo qui est considerare; et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus<sup>9</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod si recipi debet illa auctoritas, intelligentia ponitur pro actu intellectus; et sic dividitur contra intellectum sicut actus contra potentiam.

Ad *secundum* dicendum, quod Boetius accipit intelligentiam pro actu intellectus, qui transcendit actum rationis; unde<sup>10</sup> dicit quod "ratio tantum humani generis est, sicut intelligentia sola Dei: proprium enim Dei est quod absque omni investigatione<sup>11</sup> omnia intelligat. „

Ad *tertium* dicendum, quod omnes illi actus quos Damascenus enumerat, sunt unius potentiae, scilicet intellectivæ; quæ primo quidem simpliciter aliquid apprehendit, et hic actus dicitur *intelligentia*; secundo vero id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cogitandum vel operandum, et hic vocatur *intentio*; dum vero persistit in inquisitione illius quod intendit, vocatur *cogitatio*; dum vero id quod est cogitatum, examinat ad aliqua certa, dicitur *scire*, vel *sapere*; quod est *φρόνησις* vel *sapientia*; nam sapientiæ est iudicare, ut dicitur<sup>12</sup>. Ex quo autem habet aliquid pro certo quasi examinatum, cogitat quomodo possit illud aliis manifestare;

species intelligibiles, sed eis actualiter non utitur, ut doctor qui scientiam quam possidet non applicat.

(9) Intellectus adeptus actum scilicet ad quem ordinatur. (10) Ibidem.

(11) Nempe uno intuitu omnia intelligit.

(12) Metaph. lib. 1, cap. 2 a princ.

(1) Lib. De spiritu et anima, cap. 11.

(2) De cons. lib. v, pr. 4. (3) Boetius, *contuetur*.

(4) De anima, lib. ii, text. 33.

(5) De orth. fid. lib. ii, cap. 22, post princ.

(6) De anima, lib. iii, text. 21.

(7) Ita designantur Aristotelis opera.

(8) Dicitur intellectus in habitu, quia habet



et hæc est *dispositio interioris sermonis*, ex qua procedit exterior locutio. Non enim omnis differentia actuum potentias diversificat; sed sola illa quæ non potest reduci in idem principium, ut supra dictum est (in corp. art.).

**ART. XI. — UTRUM INTELLECTUS SPECULATIVUS ET PRACTICUS SINT DIVERSÆ POTENTIÆ.**

De his etiam Sent. III, dist. 23, quæst. XI, art. 3, quæst. II, et De verit. quæst. III, et De anima lib. III, lect. 15.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ. Apprehensivum enim et motivum sunt diversa genera potentiarum, ut patet<sup>1</sup>. Sed intellectus speculativus est apprehensivus tantum; intellectus autem practicus est motivus. Ergo sunt diversæ potentiæ.

2. Præterea, diversa ratio objecti diversificat potentiam. Sed objectum speculativi intellectus est verum, practici autem bonum; quæ differunt ratione. Ergo intellectus speculativus et practicus sunt diversæ potentiæ.

3. Præterea, in parte intellectiva intellectus practicus comparatur ad speculativum, sicut æstimativa ad imaginativam in parte sensitiva. Sed æstimativa differt ab imaginativa, sicut potentia a potentia: ut supra dictum est (quæst. LXXVII, art. 4). Ergo et intellectus practicus a speculativo.

Sed *contra* est, quod dicitur<sup>2</sup>, quod "intellectus speculativus per extensionem fit practicus." Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversæ potentiæ.

**CONCLUSIO.** — Accidit rei per intellectum apprehensæ, ut ad opus ordinetur vel non ordinetur: unde constat intellectum speculativum, et practicum, qui per hoc differunt, diversas potentias non esse.

Respondeo dicendum quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversæ potentiæ. Cujus ratio est, quia, ut supra dictum est (quæst. LXXVII, art. 3), id quod accidentaliter se habet

ad objecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam. Accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum, aut parvum. Unde omnia hujusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus, et practicus; nam intellectus speculativus est qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem; practicus vero intellectus dicitur qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit<sup>3</sup>, quod "speculativus differt a practico fine;," unde et a fine denominatur uterque; hic quidem speculativus, ille vero practicus, id est operativus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod intellectus practicus est motivus, non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum; quod convenit ei secundum modum suæ apprehensionis.

Ad *secundum* dicendum, quod verum et bonum se invicem includunt. Nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur objectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita objectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus.

Ad *tertium* dicendum, quod multæ differentię diversificant sensitivas potentias<sup>4</sup> quæ non diversificant potentias intellectivas, ut supra dictum est (incorp. et art. 7 hujus quæst. et quæst. LXXVII, art. 3).

**ART. XII. — UTRUM SYNDERESIS SIT QUÆDAM SPECIALIS POTENTIA AB ALIIS DISTINCTA<sup>5</sup>.**

De his etiam Sent. II, dist. 24, quæst. II, art. 3, et De verit. quæst. XVI, art. 1, et art. 2 ad 4.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta. Ea enim

(1) De an., lib. II, text. 27. (2) Ibid. text. 49.

(3) De anima, lib. III, text. 49.

(4) Res particulares sensitivas potentias diversificant, sed non ita est de potentia superiori quæ communem objecti rationem respicit.

(5) Synderesis est habitus naturalis practicus quo prima rerum agendarum principia cognoscimus; cujusmodi sunt bonum esse agendum malum esse fugiendum.

quæ cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed in Glossa Hieronymi Ezech. 1 (super illud: *Quatuor facies uni*), dividitur synderesis contra irascibilem et concupiscibilem et rationalem, quæ sunt quædam potentie. Ergo synderesis est quædam potentia.

2. Præterea, opposita sunt unius generis. Sed synderesis et sensualitas opponi videntur; quia synderesis semper inclinat ad bonum, sensualitas autem semper ad malum; unde per serpentem significatur, ut patet per Augustinum <sup>1</sup>. Videtur ergo quod synderesis sit potentia, sicut et sensualitas.

3. Præterea, Augustinus dicit <sup>2</sup> quod "in naturali iudicatorio adsunt quædam regulæ, et semina virtutum, et vera, et incommutabilia." Hæc autem dicimus synderesim. Cum ergo regulæ incommutabiles, quibus iudicamus, pertineant ad rationem secundum sui superiorem partem, ut Augustinus dicit <sup>3</sup>, videtur quod synderesis sit idem quod ratio; et ita est quædam potentia.

Sed *contra*, "potentie rationales se habent ad opposita, secundum Philosophum <sup>4</sup>. Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinat. Ergo synderesis non est potentia. Si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia; non enim invenitur in brutis.

CONCLUSIO. — Synderesis non quædam specialis potentia est ratione altior, vel ut natura, sed habitus quidam naturalis principiorum operabilium, sicut intellectus habitus est principiorum speculabilium, et non potentia aliqua.

Respondeo dicendum quod synderesis non est potentia, sed habitus; licet quidam posuerint synderesim esse quamdam potentiam ratione altiore; quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem non ut est ratio, sed ut est natura. Ad hujus autem evidentiam considerandum est quod, sicut supra dictum est (art. 8

hujus quæst.), ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, progreditur ab intellectu aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili; et ad intellectum etiam terminatur, inquantum iudicamus per principia per se naturaliter nota de his quæ ratiocinando inveniuntur. Constat autem quod sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum, qui dicitur *intellectus principiorum*, ut patet <sup>5</sup>. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus *synderesim*. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis <sup>6</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa divisio Hieronymi attenditur secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentialium. Diversi autem actus possunt esse unius potentie.

Ad *secundum* dicendum, quod oppositio sensualitatis et synderesis attenditur secundum oppositionem actuum, non sicut diversarum specierum unius generis.

Ad *tertium* dicendum, quod huiusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quæ non contingit errare; et attribuuntur rationi <sup>7</sup> sicut potentie, et synderesi sicut habitui. Unde et utroque, scilicet ratione et synderesi, naturaliter iudicamus.

cut et habitus principiorum speculativorum (Cf. Sent. II, dist. 24, quæst. II, art. 3, et I 2, quæst. II, art. 1).

(7) Ad quam rationem pertinet synderesis, ad superiorem, an inferiorem? ad neutram determinate, juxta D. Thomam, sed *nomina quid communiter se habens ad utramque*. In ipso enim habitu universalium principiorum juris continentur quædam quæ pertinent ad rationes æternas, ut Deo esse obediendum, quædam vero quæ pertinent ad rationes inferiores, ut vivere dum esse secundum rationem.

(1) De Trin. lib. XII, cap. 12 et 13.

(2) De libero arbitrio, lib. II, cap. 10, post med.

(3) De Trin. lib. XII, cap. 2.

(4) Metaph. lib. XII, text. 3.

(5) Ethic. lib. VI, cap. 6.

(6) Ille habitus numquam extinguitur, ut videre est I 2, quæst. LIII, art. 1, ubi ait auctor habitus primorum principiorum tam speculativorum quam practiceorum corrumpi non posse (Cf. quæst. xciv, art. 6). Dicitur naturalis quia habitus ille est quodammodo innatus menti nostræ ex ipso lumine intellectus agentis, si-



**ART. XIII. — UTRUM CONSCIENTIA  
SIT QUÆDAM POTENTIA <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. II, dist. 24, quæst. II, art. 4, et  
De ver. quæst. XVII, art. 1, et Rom. II, lect. 3.

Ad tertiumdecimum sic proceditur.  
1. Videtur quod conscientia sit quædam  
potentia. Dicit enim Origenes <sup>2</sup> quod  
“conscientia est spiritus corrector, et  
pædagogus animæ sociatus, quo separatur  
a malis, et adhæret bonis.” Sed spiritus  
in anima nominat potentiam aliquam;  
vel ipsam mentem, secundum illud <sup>3</sup>:  
*Renovamini spiritu mentis vestræ*:  
vel ipsam imaginationem; unde et imaginaria  
visio spiritualis vocatur, ut patet per  
Augustinum <sup>4</sup>. Est ergo conscientia  
quædam potentia.

2. Præterea, nihil est peccati subjectum  
nisi potentia animæ. Sed conscientia  
est subjectum peccati: dicitur enim <sup>5</sup>  
de quibusdam, quod *inquinatæ sunt eorum  
mentes et conscientia*. Ergo videtur  
quod conscientia sit potentia.

3. Præterea, necesse est quod conscientia  
sit actus, vel habitus, vel potentia <sup>6</sup>.  
Sed non est actus, quia non semper maneret  
in homine; nec etiam habitus, non enim  
esset unum quid conscientia, sed multa;  
per multos enim habitus cognoscitivos  
dirigimur in agendis. Ergo conscientia  
est potentia.

Sed *contra*, conscientia deponi potest,  
non autem potentia. Ergo conscientia  
non est potentia.

**CONCLUSIO.** — Conscientia si proprie  
sumatur, potentia non est, sed actus quo  
scientiam nostram ad ea quæ agimus,  
applicamus; quam applicationem sequitur  
vel testificatio, vel ligatio, vel excusatio.

Respondeo dicendum quod conscientia,  
proprie loquendo, non est potentia,  
sed actus. Et hoc patet tum ex ratione  
nominis, tum etiam ex his quæ secundum  
communem usum loquendi conscientia  
attribuuntur. Conscientia enim secundum  
propriam vocabuli importat ordinem  
scientiæ ad aliquid: nam con-

scientia dicitur *cum alio scientia*. Applicatio  
autem scientiæ ad aliquid fit per aliquem  
actum. Unde ex ista ratione nominis patet  
quod conscientia sit actus. Idem autem  
apparet ex his quæ conscientia  
attribuuntur. Dicitur enim conscientia  
testificari, ligare vel instigare, vel etiam  
accusare, vel etiam remordere, sive reprehendere.  
Et hæc omnia consequuntur applicationem  
aliquis nostræ cognitionis vel scientiæ ad  
ea quæ agimus. Quæ quidem applicatio  
fit tripliciter. Uno modo, secundum quod  
recognoscimus aliquid nos fecisse vel non  
fecisse, secundum illud <sup>7</sup>: *Scit conscientia  
tua, te crebro maledixisse aliis*;  
et secundum hoc conscientia dicitur  
testificari. Alio modo applicatur secundum  
quod per nostram conscientiam judicamus  
aliquid esse faciendum vel non faciendum;  
et secundum hoc dicitur conscientia ligare,  
vel instigare. Tertio modo applicatur  
secundum quod per conscientiam judicamus  
quod aliquid quod est factum, sit bene  
factum, vel non bene factum; et secundum  
hoc conscientia dicitur excusare, vel  
accusare, seu remordere. Patet autem  
quod omnia hæc consequuntur actuale  
applicationem scientiæ ad ea quæ agimus;  
unde, proprie loquendo, conscientia  
nominat actum <sup>8</sup>. Quia tamen habitus  
est principium actus, quandoque nomen  
conscientiæ attribuitur primo habitui  
naturali, scilicet synderesi, sicut Hieronymus  
in Glossa Ezech. I (super illud: *Quatuor  
facies uni*) synderesim conscientiam  
nominat; et Basiliius <sup>9</sup>, naturale  
iudicium, et Damascenus dicit <sup>10</sup>, quod  
est lex intellectus nostri. Consuetum enim  
est quod causæ et effectus per invicem  
nominentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod  
conscientia dicitur spiritus, secundum quod  
spiritus pro mente ponitur, quia est  
quoddam mentis dictamen <sup>11</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod  
inquinatio dicitur esse in conscientia,  
non sicut in subjecto, sed sicut cognitum in

(1) Conscientia definiri potest iudicium rationis  
practicæ affirmantis vel negantis aliquid circa  
res particulares.

(2) Super illud Rom. II: *Reddente illis testimonium  
conscientia*, etc. (3) Ephes. IV, 23.

(4) Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 6 et 7.

(5) Tit. II, 15.

(6) Quia scilicet in anima hæc tantum insunt:  
actus, habitus, potentia seu facultas, ut dicitur  
(Eth. lib. II, cap. 4, apud S. Thomam, lect. 5).

(7) Eccle. VII, 23.

(8) Cujus potentiæ actus sit conscientia quibusdam  
dubium est. Sed B. Thomæ sententia docentis  
eam esse actum mentis seu intellectus communis  
et verior est.

(9) Hom. in princ. Proverb., a med.

(10) De fid. Cath. lib. IV, cap. 23.

(11) Conscientia interdum accipitur improprie  
pro ipsa nominis anima vel mente quæ per  
peccatum inquinatur et per gratiam emundatur:  
*emundabit conscientiam nostram ab operibus nostris*  
(Hebr. IX).

cognitione; inquantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.

Ad *tertium* dicendum, quod actus etsi non semper maneat in se, semper tamen manet in sua causa, quæ est potentia et habitus. Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sunt, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo principio, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Unde specialiter hic habitus interdum conscientia nominatur, ut supra dictum est (art. præc.).

## QUESTIO LXXX.

### DE POTENTIIS APPETITIVIS

#### IN COMMUNI,

#### IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de potentiis appetitivis, et circa hoc considerata sunt quatuor. Primo de appetitu in communi. Secundo de sensualitate. Tertio de voluntate. Quarto de libero arbitrio. — Circa primum quærentur duo: 1. Utrum debeat poni appetitus aliqua specialis potentia animæ. — 2. Utrum appetitus dividatur in appetitum sensitivum et intellectivum, sicut in potentias diversas.

#### ART. I. — UTRUM APPETITUS

##### SIT ALIQUA SPECIALIS ANIMÆ POTENTIA <sup>1</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 27, quæst. 1, art. 2,  
et De verit. quæst. xv, art. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod appetitus non sit aliqua specialis animæ potentia. Ad ea enim quæ sunt communia animatis et inanimatis, non est aliqua potentia animæ assignanda. Sed appetere est commune animatis et inanimatis; quia bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur <sup>2</sup>. Ergo appetitus non est specialis potentia animæ.

2. Præterea, potentiæ distinguuntur secundum objecta <sup>3</sup>. Sed idem est quod cognoscimus, et appetimus. Ergo vim appetitivam non oportet esse aliam præter vim apprehensivam.

3. Præterea, commune non distinguitur contra proprium. Sed quælibet potentia animæ appetit quoddam particulare appetibile, scilicet objectum sibi conveniens. Ergo respectu hujus objecti, quod est appetibile in communi, non oportet accipi aliquam potentiam ab aliis distinctam, quæ appetitiva dicatur.

(1) Potentia appetitiva ea est quæ movetur ab objecto apprehenso, sive per sensum, sive per intellectum apprehendatur.

(2) Ethic. lib. I, cap. I.

(3) Per actus quidem immediate, sed mediate

Sed *contra* est quod Philosophus <sup>4</sup> distinguit appetitivum ab aliis potentiis. Damascenus etiam <sup>5</sup> distinguit vires appetitivas a cognitivis.

CONCLUSIO. — Quoniam in quibus forma altiori modo existit, etiam inclinatio superior invenitur, necesse est in cognitionem habentibus, quæ formam altiori modo habent, esse etiam vim appetitivam supra modum appetitus naturalis.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere quamdam potentiam animæ appetitivam. Ad cujus evidentiam considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio; sicut ignis ex sua forma inclinatur ad superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his quæ cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quæ cognitione carent. In his enim quæ cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque; quod etiam naturale uniuscujusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quæ appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum; sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus recipit species omnium intelligibilium. Et sic anima hominis fit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem quodammodo appropinquant, in quo omnia præexistunt, sicut Dionysius dicit <sup>6</sup>. Sicut igitur formæ altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium; ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quæ dicitur appetitus naturalis. Et hæc superior inclinatio pertinet ad vim animæ appetitivam, per quam animal appetere potest ea quæ apprehendit, non solum ea ad quæ inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animæ appetitivam.

per objecta, quia et ipsi actus per objecta immediate distinguuntur, ut ex professo jam dictum est (quæst. LXXVII, art. 3).

(4) De anima, lib. II, text. 27. (5) Orth. fid. lib. II, cap. 22. (6) De div. nom. cap. 5, lect. 1.



Ad *primum* ergo dicendum, quod appetere invenitur in habentibus cognitionem supra modum communem, quo invenitur in omnibus, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo oportet ad hoc determinari aliquam potentiam animæ.

Ad *secundum* dicendum, quod id quod apprehenditur, et appetitur, est idem subiecto, sed differt ratione. Apprehenditur enim ut est ens sensibile, vel intelligibile; appetitur vero ut est conveniens aut bonum. Diversitas autem rationum in objectis requiritur ad diversitatem potentiarum, non autem materialis diversitas <sup>1</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod unaquæque potentia animæ est quædam forma, seu natura <sup>2</sup>, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquæque appetit objectum sibi conveniens naturali appetitu, supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem; quo appetitur aliquid non ea ratione qua est conveniens ad actum huius vel illius potentiae, utpote visio ad videndum, et auditio ad audiendum <sup>3</sup>, sed quia est conveniens simpliciter animali.

#### ART. II. — UTRUM

##### APPETITUS SENSITIVUS ET INTELLECTIVUS SINT DIVERSE POTENTIÆ.

De his etiam De verit. quæst. xv, art. 3 corp. et quæst. xxii, art. 4, et De anima lib. i, lect. 10, et iii, lect. 24, com. 2.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod appetitus sensitivus et intellectivus non sint diversæ potentiæ. Potentiæ enim non diversificantur per accidentales differentias, ut supra dictum est (quæst. lxxvii, art. 5, et quæst. lxxix, art. 7). Sed accidit appetibili quod sit apprehensum per sensum vel intellectum. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus non sunt diversæ potentiæ.

2. Præterea, cognitio intellectiva est universalium <sup>4</sup>; et secundum hoc distinguitur a sensitiva, quæ est singularium. Sed ista distinctio non habet locum ex parte appetitivæ; cum enim appetitus

(1) Distinctio numerica et specifica actuum moralium sumitur quoque ex formali diversitate objectorum, sed non ex eorum materiali distinctioe.

(2) Eo extensiore sensu quo *natura* dicitur esse quodlibet naturale, vel ad naturam proprie dictam seu substantiam spectans.

(3) Ita cod. Alcan. cum edit. Romana. Nicolai: *Utpote visui ad videndum, et auditui ad audiendum.* Editionis Patavinæ: *Utpote in visu ad videndum, et auditu, etc.*

sit motus ab anima ad res, quæ sunt singulares, omnes appetitus videntur esse rei singularis. Non ergo appetitus intellectivus debet distinguì a sensitivo.

3. Præterea, sicut sub apprehensivo ordinatur appetitivum, ut inferior potentia, ita et motivum. Sed non est aliud motivum in homine consequens intellectum, quam in aliis animalibus consequens sensum. Ergo pari ratione neque est aliud appetitivum.

Sed *contra* est, quod Philosophus <sup>5</sup> distinguit duplicem appetitum, et dicit quod "appetitus superior movet inferiorem."

CONCLUSIO. — Cum illud, quod intellectu apprehenditur, diversi sit generis ab eo quod a sensu apprehenditur; necesse est appetitum sensitivum et intellectivum ad diversas potentias pertinere.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quæ nata est moveri ab apprehenso: unde appetibile apprehensum est movens non motum; appetitus autem, movens motum, ut dicitur <sup>6</sup>. Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum; quia oportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum, et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.

Ad *primum* ergo dicendum, quod appetibili non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed *per se* ei convenit <sup>7</sup>. Nam appetibile non movet appetitum, nisi in quantum est apprehensum. Unde differentie apprehensum sunt *per se* differentie appetibilis. Unde potentiæ appetitivæ distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria objecta.

(4) Per se directe, primario, etsi singularium secundario, indirecte, reflexe, ut ex professo infra (quæst. lxxxvi, art. 1) expenditur.

(5) De anima, lib. iii, text. 57.

(6) Ibid., text. 54, et Metaph. i, xi, text. 53.

(7) Sunt appetibilia quædam quæ ex se, vel ex natura sua non sunt nata apprehendi per sensum, ut Deus et angeli; alia vero quæ nata sunt apprehendi per sensum.

Ad *secundum* dicendum, quod appetitus intellectivus <sup>1</sup>, etsi feratur in res, quæ sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem <sup>2</sup>; sicut cum appetit aliquid, quia est bonum. Unde Philosophus dicit in sua Rhetorica <sup>3</sup>, quod odium potest esse de aliquo universali, puta cum odio habemus omne latronum genus. Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quæ sensus non apprehendit, sicut scientiam, virtutes, et alia huiusmodi <sup>4</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut dicitur <sup>5</sup>, opinio universalis non movet nisi mediante particulari; et similiter appetitus superior movet mediante inferiori <sup>6</sup>. Et ideo non est alia vis motiva consequens intellectum et sensum.

## QUESTIO LXXXI.

### DE SENSUALITATE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de sensualitate: circa quam quærentur tria: 1. Utrum sensualitas sit vis appetitiva tantum. — 2. Utrum dividatur sensualitas in irascibilem et concupiscibilem, sicut in diversas potentias. — 3. Utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

#### ART. I. — UTRUM SENSUALITAS SOLUM SIT APPETITIVA <sup>7</sup>.

De his etiam De verit. q. xxv, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sensualitas non solum sit appetitiva, sed etiam cognitiva. Dicit enim Augustinus <sup>8</sup>, quod "sensualis animæ motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis pecoribusque communis est." Sed corporis sensus sub vi cognitiva continentur. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

2. Præterea, quæ cadunt sub una visione, videntur esse unius generis. Sed Augustinus <sup>9</sup> dividit sensualitatem contra rationem superiorem et inferiorem, quæ ad cognitionem pertinent. Ergo sensualitas etiam est vis cognitiva.

3. Præterea, sensualitas in tentatione

hominis tenet locum serpentis. Sed serpens in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum; quod ad vim cognitivam pertinet. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

Sed *contra* est, quod sensualitas definitur "esse appetitus rerum ad corpus pertinentium."

CONCLUSIO. — Sensualitas non aliquam cognoscitivam virtutem importat, sed animæ vim appetitivam.

Respondeo dicendum quod nomen sensualitatis sumptum videtur a sensuali motu, de quo Augustinus loquitur <sup>10</sup>; sicut ab actu sumitur nomen potentiæ, ut a visione visus. Motus autem sensu-  
alis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens; actus enim apprehensivæ virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actio appetitus. Nam operatio virtutis apprehensivæ perficitur in hoc quod res apprehensæ sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivæ perficitur in hoc quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivæ virtutis assimilatur quieti; operatio autem virtutis appetitivæ magis assimilatur motui. Unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivæ virtutis. Et sic sensualitas est nomen appetitus sensitivi <sup>11</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod per hoc quod dicit Augustinus, quod "sensualis animæ motus intenditur in corporis sensus," non datur intelligi quod corporis sensus sub sensualitate comprehendatur; sed magis quod motus sensualitatis sit inclinatio quædam ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea quæ per corporis sensus apprehenduntur. Et sic corporis sensus pertinent ad sensualitatem quasi præambuli.

Ad *secundum* dicendum, quod sensualitas dividitur contra rationem superiorem et inferiorem, inquantum communicant in actu motionis. Vis enim cognitiva, ad quam pertinet ratio superior

(1) Nicolajus, *naturalis*. (2) Non similiter sensitivus. (3) Lib. ii, cap. 4, circ. fin.

(4) Sensitivus non potest in alia singularia ferri. (5) De anima, lib. iii, text. 58.

(6) Duplex ponitur potentia appetitiva in homine, quia in se duplex est objectum appetibile, sed non ponitur duplex potentia motiva, quia non est duplex objectum illius potentiæ, siquidem appetitus superior movet mediante inferiori.

(7) Sensualitas est nomen appetitus sensitivi, et definiri potest appetitus rerum ad corpus pertinentium. (8) De Trin. lib. xii, cap. 12.

(9) De Trin. lib. xii, loc. cit. (10) Ibid.

(11) Ex his patet non sumi hic sensualitatem sicut aliquando sumitur, pro appetitu scilicet sensitivo secundum quod est peccato corruptus et rationi rebellis factus; sed sumi generaliter secundum quod est naturalis facultas, ad sensibilibus appetitionem inclinans.



et inferior, est motiva; sicut appetitiva, ad quam pertinet sensualitas<sup>1</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod serpens non solum ostendit, et proposuit peccatum, sed etiam inclinavit in affectum peccati<sup>2</sup>; et quantum ad hoc sensualitas per serpentem significatur.

**ART. II. — UTRUM APPETITUS SENSITIVUS DISTINGUATUR IN IRASCIBILEM ET CONCUPI-  
SCIBILEM, SICUT IN POTENTIAS DIVERSAS** <sup>3</sup>.

De his etiam De verit. quæst. xv, art. 3 corp., et quæst. xxv, art. 2, et Eth. lib. ii, lect. 5, col. 2, et De anima lib. iii, lect. 14.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod appetitus sensitivus non distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas. Eadem enim potentia animæ est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, ut dicitur<sup>4</sup>. Sed conveniens et nocivum sunt contraria. Cum ergo concupiscibilis respiciat conveniens, irascibilis vero nocivum; videtur quod eadem potentia animæ sit irascibilis et concupiscibilis.

2. Præterea, appetitus sensitivus non est nisi convenientium secundum sensum<sup>5</sup>. Sed conveniens secundum sensum est objectum concupiscibilis. Ergo nullus appetitus sensitivus est a concupiscibili differens.

3. Præterea, odium est in irascibili. Dicit enim Hieronymus<sup>6</sup>: " Possideamus in irascibili odium vitiorum. " Sed odium, cum contrarietur amori, est in concupiscibili. Ergo eadem vis est concupiscibilis et irascibilis.

Sed *contra* est quod Gregorius Nysenus<sup>7</sup>, et Damascenus<sup>8</sup> ponunt duas vires, irascibilem et concupiscibilem, partes appetitus sensitivi.

**CONCLUSIO. —** Concupiscibilis vis est convenientis et inconvenientis; irascibilis autem ad resistendum contrariis: diversæ igitur sunt potentiæ partis sensitivæ, irascibilis et concupiscibilis.

Respondeo dicendum quod appetitus sensitivus est una vis in genere, quæ sensualitas dicitur; sed dividitur in

duas potentias, quæ sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem. Ad cujus evidentiam considerare oportet quod in rebus naturalibus corruptibilibus non solum oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia, et refugiendum nociva, sed etiam ad resistendum corruptentibus et contrariis, quæ convenientibus impedimentum præbent, et ingerunt nocumenta: sicut ignis habet naturalem inclinationem non solum ut recedat ab inferiori loco, qui sibi non convenit, et tendat in locum superiorem sibi convenientem; sed etiam quod resistat corruptentibus et impedientibus. Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem, necesse est quod in parte sensitiva sint duæ appetitivæ potentiæ. Una per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quæ sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva; et hæc dicitur *concupiscibilis*. Alia vero per quam animal resistit impugnantibus quæ convenientia impugnant, et nocumenta inferunt; et hæc vis vocatur *irascibilis*: unde dicitur quod ejus objectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis. Hæ autem duæ inclinationes non reducuntur in unum principium; quia interdum anima tristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria; unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis. Nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam, ut in pluribus. Patet etiam ex hoc quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quæ impediunt convenientia, quæ concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quæ concupiscibilis refugit. Et propter hoc omnes passiones irascibilis

(1) Hinc vires appetitivæ solæ sunt de essentia sensualitatis: potentiæ apprehensivæ ad illam pertinent, tanquam quid præambulum; et potentiæ motivæ, tanquam illius ministræ quæ ei obsequuntur.

(2) Edit. Patav., *In effectum. Al., affectum.*

(3) Docet D. Thomas appetitum sensitivum dividi in concupiscibilem et irascibilem, sicut in duas potentias re inter se distinctas.

(4) De anima, lib. ii, text. 107.

(5) Sive non fertur nisi ad ea cupienda quæ sensum efficiunt.

(6) Super illud Matth. xiii: *Simile est regnum celorum fermento.*

(7) Habetur vero ex Nemesio, lib. de nat. hominis, cap. 16.

(8) De fid. orth. lib. ii, cap. 22, ante med. et cap. 12.

incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens in lætitiā terminatur. Propter hoc etiam pugna animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis et venereis, ut dicitur<sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod vis concupiscibilis est et convenientis et inconvenientis; sed irascibilis est ad resistendum inconvenienti, quod impugnatur.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut in apprehensivis virtutibus in parte sensitiva est aliqua vis æstimativa, scilicet quæ est perceptiva eorum quæ sensum non immutant, ut supra dictum est (quæst. LXXVII, art. 4); ita etiam in appetitu sensitivo est aliqua vis appetens aliquid quod non est conveniens secundum delectationem sensus, sed secundum quod est utile animali ad suam defensionem; et hæc est vis irascibilis.

Ad *tertium* dicendum, quod odium simpliciter pertinet ad concupiscibilem<sup>2</sup>; sed ratione impugnationis, quæ ex odio causatur, potest ad irascibilem pertinere.

### ART. III. — UTRUM IRASCIBILIS

ET CONUPISCIBILIS OBEDIANT RATIONI.

De his etiam 1 2, quæst. XVII, art. 7, et quæst. I, art. 3, et quæst. LVI, art. 4, et De verit. qu. XXV, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi. Irascibilis enim et concupiscibilis sunt partes sensualitatis. Sed sensualitas non obedit rationi; unde per serpentem significatur, ut dicit Augustinus<sup>3</sup>; ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

2. Præterea, quod obedit alicui, non repugnat ei. Sed irascibilis et concupiscibilis repugnant rationi, secundum illud Apostoli<sup>4</sup>: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*. Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

3. Præterea, sicut rationali parte animæ inferior est vis appetitiva, ita etiam et vis sensitiva. Sed sensitiva pars animæ non obedit rationi; non enim audimus, nec videmus quando volumus. Ergo similiter neque vires sensitivi ap-

petitus, scilicet irascibilis et concupiscibilis, obediunt rationi.

Sed *contra* est, quod Damascenus dicit<sup>5</sup>, quod "obediens, et persuadibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram."

CONCLUSIO. — Irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi et voluntati, sed non eadem ratione.

Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus, sive ratio et voluntas, dupliciter: uno modo quidem quantum ad rationem; alio vero modo quantum ad voluntatem. Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cujus ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab æstimativa virtute, sicut ovis æstimans lupum inimicum, timet. Loco autem æstimativæ virtutis est in homine, sicut supra dictum est (quæst. LXXVIII, art. 4), vis cogitativa, quæ dicitur a quibusdam *ratio particularis*; eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi in homine secundum rationem universalem; unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus est ei obediens. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi quam intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso; applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira, aut timor, aut aliquid hujusmodi, vel etiam instigatur. Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus quantum ad executionem, quæ fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus; sicut ovis timens lupum statim fugit: quia non est in eis superior appetitus, qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appeti-

(1) De animalibus, lib. IX, cap. I.

(2) Prout etiam suo modo appetitui rationali tribuitur, qui odisse vitia solus potest.

(3) De Trinit. lib. XII, cap. 12 et 13.

(4) Rom. VII, 23.

(5) De orth. fid. lib. II, cap. 12, circa fin.



tum irascibilem et concupiscibilem; sed expectatur imperium voluntatis, quæ est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis. Unde appetitus inferior non sufficit movere <sup>1</sup>, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod Philosophus dicit <sup>2</sup>, quod "appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphaera superior inferiorem.", Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sensualitas significatur per serpentem quantum ad id quod est proprium sibi ex parte sensitivæ partis <sup>3</sup>. Irascibilis autem et concupiscibilis magis nominant sensitivum appetitum <sup>4</sup> ex parte actus, ad quem inducuntur ex ratione, ut dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.).

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit <sup>5</sup>, "est quidem in animali contemplari et despoticum principatum et politicum.", Anima quidem corpori dominatur despotico principatu, intellectus autem appetitui, politico et regali. Dicitur enim despoticus principatus quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio præcipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur quo aliquis principatur liberis; qui etsi subdantur regimini præidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti præcipientis imperio. Sic igitur anima dominatur corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animæ; sed statim ad appetitum animæ movetur manus, et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu <sup>6</sup>. Intellectus autem, seu ratio dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu; quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri

appetitus sensitivus non solum ab æstiativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquid delectabile, quod ratio vetat; vel triste quod ratio præcipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.

Ad *tertium* dicendum, quod sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur, quorum præsentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores, tam appetitivæ quam apprehensivæ, non indigent exterioribus rebus; et ideo subduntur imperio rationis, quæ potest non solum instigare vel mitigare affectus appetitivæ virtutis, sed etiam formare imaginativæ virtutis phantasmata.

## QUÆSTIO LXXXII.

### DE VOLUNTATE,

#### IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de voluntate; circa quam quærantur quinque: 1. Utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat. — 2. Utrum omnia ex necessitate appetat. — 3. Utrum sit eminentior potentia quam intellectus. — 4. Utrum voluntas moveat intellectum. — 5. Utrum voluntas distinguatur per irascibilem et concupiscibilem.

#### ART. I. — UTRUM VOLUNTAS

##### ALIQUID EX NECESSITATE APPETAT <sup>7</sup>.

De his etiam 12, quæst. x, art. 1, et quæst. LXXX corp. et De verit. quæst. xxii, art. 5, et De mal. quæst. vi, art. unico.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas nihil ex necessitate appetat. Dicit enim Augustinus <sup>8</sup>, quod "si aliquid est necessarium, non est voluntarium.", Sed omne quod voluntas appetit, est voluntarium; ergo nihil quod voluntas appetit est necessario desideratum.

2. Præterea, potestates rationales, secundum Philosophum <sup>9</sup>, se habent ad

(5) Politicorum lib. i, cap. 3.

(6) Cod. Tarrac., vario motu.

(7) In hoc articulo distinguit S. Thomas quoniam ex actibus voluntatis sint liberi et quoniam sint necessarii. Et sic eos qui in omnibus et eos qui in nullis actibus hominem esse liberum existimant æquo Marte expugnat.

(8) De civit. Dei, lib. v, cap. 10.

(9) Metaph. lib. ix, text. 3.

(1) Scilicet non sufficit ut semper et quoad omnes suos motus moveat absque consensu voluntatis, quia licet non sit ita abiectus quin aliquando possit repugnare rationi, revera tamen ei est subjectus ita ut sæpe ac in multis obedire debeat. (2) De anima, lib. iii, text. 57.

(3) Puta mentem per illecebram quamdam seducere, ut Augustinus explicat.

(4) Ita cod. Alcan. cum editis plurimis Edit. Rom.: *Sensitivum quam appetitivum.*

opposita. Sed voluntas est potestas rationalis; quia, ut dicitur <sup>1</sup>, "voluntas in ratione est <sup>2</sup>." Ergo voluntas se habet ad opposita; ad nihil ergo de necessitate determinatur.

3. Præterea, secundum voluntatem sumus domini, nostrorum actuum. Sed ejus quod ex necessitate est, non sumus domini. Ergo actus voluntatis non potest de necessitate esse.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>3</sup>, quod "beatitudinem omnes una voluntate appetunt." Si autem non esset necessarium sed contingens, deficeret ad minus in paucioribus. Ergo voluntas ex necessitate aliquid vult.

CONCLUSIO. — Voluntas nihil velle potest coactionis necessitate; potest autem aliquid velle necessitate finis, seu suppositionis; naturali etiam necessitate aliquid vult, beatitudinem videlicet.

Respondeo dicendum, quod necessitas dicitur multipliciter. Necesse est enim quod non potest non esse; quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco, sive materiali, sicut cum dicimus, quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cum dicimus, quod necesse est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis. Et hæc est necessitas naturalis et absoluta. Alio modo convenit alicui quod non possit non esse ex aliquo extrinseco, vel fine, vel agente; fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi finem aliquem, ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter; et hæc vocatur necessitas finis <sup>4</sup>, quæ interdum etiam utilitas dicitur: ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere; et hæc vocatur necessitas coactionis. Hæc igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus

voluntatis est inclinatio quædam in aliquid; et ideo sicut dicitur aliquid naturale, quia est secundum inclinationem naturæ; ita dicitur aliquid voluntarium, quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum, et voluntarium <sup>5</sup>. Necessitas autem finis non repugnat voluntati quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo; sicut ex voluntate transeundi mare fit necessitas in voluntate ut velit navem. Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati: quinimo necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhæreat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis, sicut principium in speculativis, ut dicitur <sup>6</sup>. Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit, et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili <sup>7</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum de necessario necessitate coactionis. Necessitas autem naturalis non aufert libertatem voluntatis, ut ipsemet in eodem libro dicit <sup>8</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod voluntas, secundum quod aliquid naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum quam rationi, quæ ad opposita se habet <sup>9</sup>. Unde secundum hoc magis est intellectualis quam rationalis potestas.

Ad *tertium* dicendum, quod sumus domini nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut dicitur <sup>10</sup>. Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.

(1) De anima, lib. III, text. 42.

(2) Seu in *parte rationali*, ut videre est ibi, non ut *ratio* potentiam distinctam significat.

(3) De Trinit. lib. XII, cap. 4, in princ.

(4) In hac necessitate distinguendum est quod est absolute necessarium, ut cibus ad vivendum, et quod est necessarium tantum ut finem commodius assequatur; ut equus ad iter faciendum, et hæc est ultima necessitas quæ utilitas dicitur.

(5) Prout voluntarium accipitur pro spontaneo

juxta intentum præsens; voluntarium enim quod arbitrii libertatem importat, non coacto vel violento tantum, sed et necessario adversatur.

(6) Phys. lib. II, text. 89.

(7) Principium illud immobile est beatitudo a qua omnes volitiones determinantur.

(8) Ibid.

(9) Voluntas quoad finem ultimum intellectui respondet, sed quoad media magis respondet rationi, siquidem sub hoc respectu ad opposita se habet, ut ratio. (10) Ethic. lib. III, cap. 2.



**ART. II. — UTRUM VOLUNTAS  
EX NECESSITATE OMNIA VELIT  
QUÆCUMQUE VULT <sup>1</sup>.**

De his etiam loc. sup. art. I cit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas ex necessitate omnia velit quæcumque vult. Dicit enim Dionysius<sup>2</sup>, quod "malum est præter voluntatem.", Ex necessitate ergo voluntas tendit in bonum sibi propositum.

2. Præterea, objectum voluntatis comparatur ad ipsam sicut movens ad mobile. Sed motus mobilis necessario consequitur ex movente. Ergo videtur quod objectum voluntatis ex necessitate moveat ipsam.

3. Præterea, sicut apprehensum secundum sensum est objectum appetitus sensitivi, ita apprehensum secundum intellectum est objectum intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Sed apprehensum secundum sensum ex necessitate movet appetitum sensitivum; dicit enim Augustinus<sup>3</sup>, quod animalia moventur visis. Ergo videtur quod apprehensum secundum intellectum ex necessitate moveat voluntatem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit<sup>4</sup>, quod "voluntas est qua peccatur, et recte vivitur; et sic se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate vult quæcumque vult.

**CONCLUSIO.** — Sunt particularia quædam bona, sine quibus homo beatus esse potest, ideoque voluntas non ex necessitate illa vult; sicut intellectus ex necessitate non assentit iis quæ non habent necessariam ad prima principia connexionem.

Respondeo dicendum quod voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ultimo fini, ut jam dictum est (art. præc.). Sunt autem quædam intelligibilia quæ non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio pri-

morum principiorum; et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quædam autem propositiones sunt necessariae, quæ habent connexionem necessariam cum primis principiis, sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum; et his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexionione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem. Non autem ex necessitate assentit, antequam hujusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quædam particularia bona quæ non habent necessariam connexionem ad beatitudinem<sup>5</sup>, quia sine his potest aliquis esse beatus; et hujusmodi bonis voluntas non de necessitate inhæret. Sunt autem quædam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhæret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per certitudinem divinæ visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhæret, nec his quæ Dei sunt. Sed voluntas videns Deum per essentiam de necessitate inhæret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult.

Ad *primum* ergo dicendum, quod voluntas in nihil potest tendere, nisi sub ratione boni<sup>6</sup>. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.

Ad *secundum* dicendum, quod movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota ejus possibilitas moventi subdatur<sup>7</sup>. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono, et ideo non ex necessitate movetur ab illo.

Ad *tertium* dicendum, quod vis sen-

(5) Seu in particulari consideratam ut est vera beatitudo quæ mox insinuat; seu in communi ut sic et secundum se, qualiscumque tandem sit, quia potest aliquis in hac aut illa re beatitudinis objectum constituere.

(6) Ut expressius (I 2, quæst. viii, art. 1) ex professo dicitur.

(7) Id est ad nihil sit in potentia quod non per tale movens assequatur.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem tanquam in radice rejicias hæreses Calvini, Lutheri et aliorum dicentium liberum hominis arbitrium esse nullum, quod damnatum est a concilio Tridentino (sess. vi, can. 1 et 5).

(2) De divin. nom. cap. 4, part. 4, lect. 23.

(3) Super Genes. ad litt. lib. ix, cap. 14.

(4) Retr. lib. 1, cap. 9.

sitiva non est vis collativa diversorum <sup>1</sup>, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit; et ideo secundum illud unum determinate movet appetitum sensitivum. Sed ratio est collativa plurium; et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno ex necessitate.

### ART. III. — UTRUM VOLUNTAS

SIT ALTIOR POTENTIA QUAM INTELLECTUS <sup>2</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 27, quæst. 1, art. 4,  
et De verit. quæst. XXII, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas sit altior potentia quam intellectus; bonum enim et finis est objectum voluntatis. Sed finis est prima et altissima causarum. Ergo voluntas est prima et altissima potentiarum.

2. Præterea, res naturales inveniuntur procedere de imperfectis ad perfecta; et hoc etiam in potentiis animæ apparet. Proceditur enim de sensu ad intellectum, qui est nobilior. Sed naturalis processus est de actu intellectus in actum voluntatis. Ergo voluntas est perfectior et nobilior potentia quam intellectus.

3. Præterea, habitus sunt proportionati potentiis, sicut perfectiones perfectibilibus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet charitas, est nobilior habitibus quibus perficitur intellectus; dicitur enim <sup>3</sup>: *Si noverim mysteria omnia, et si habuero omnem fidem, charitatem autem non habeam, nihil sum*. Ergo voluntas est altior potentia quam intellectus.

Sed contra est, quod Philosophus <sup>4</sup> ponit altissimam potentiam animæ esse intellectum.

CONCLUSIO. — Cum objectum intellectus sit simpliciter nobilior objecto voluntatis, intellectus simpliciter altior est potentia quam voluntas: hæc tamen interdum secundum quid altior invenitur, quando scilicet ejus objectum in altiori re invenitur.

Respondeo dicendum quod eminentia alicujus ad alterum potest attendi dupliciter: uno modo simpliciter; alio modo secundum quid. Consideratur autem ali-

quid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale; secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum. Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur; et hoc apparet ex comparatione objectorum ad invicem. Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntatis. Nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis: bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. Et ideo objectum intellectus est altius quam objectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiæ sit secundum ordinem ad objectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate. Secundum quid autem, et per comparisonem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu, ex eo scilicet quod objectum voluntatis in altiori re invenitur quam objectum intellectus; sicut si dicerem, auditum esse secundum quid nobiliorem visu, inquantum res aliqua cujus est sonus, nobilior est aliqua re cujus est color; quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Ut enim supra dictum est (quæst. XVI, art. 1, et quæst. XXVII, art. 4), actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectæ est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur ex eo quod voluntas inclinatur ad ipsam rem, prout in se est. Et ideo Philosophus dicit <sup>5</sup>, quod bonum et malum, quæ sunt objecta voluntatis, sunt in rebus; verum et falsum, quæ sunt objecta intellectus, sunt in mente. Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparisonem ad talem rem voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam, tunc etiam in comparatione ad talem rem intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio <sup>6</sup>; e contrario autem melior

Cumel (I 2, quæst. III), Bannesius, Sylvius et alii quamplurimi etiam extra thomistas.

(3) I. Cor. XIII, 2. (4) Ethic. lib. X, cap. 7.

(5) Metaph. lib. VI, text. 8.

(2) Scotus et scotistæ negant intellectum esse potentiam voluntate simpliciter nobiliorem, sed D. Thomæ sententiam tenent Durandus (IV, d. 49, quæst. IV), Valentia (part. I, quæst. VI),

(6) Puta in statu viæ de quo præcise nunc agitur; tum quia Deus in hoc statu immediate amatur, sed non immediate cognoscitur; tum quia imperfecte cognosci tantum potest, sed



est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio causæ accipitur secundum comparationem unius ad alterum; et in tali comparatione ratio boni principalior invenitur. Sed verum dicitur magis absolute, et ipsius boni rationem significat; unde et bonum quoddam verum est. Sed rursus et ipsum verum est quoddam bonum, secundum quod intellectus res quædam est, et verum finis ipsius. Et inter alios fines iste finis est excellentior <sup>1</sup>, sicut intellectus inter alias potentias.

Ad *secundum* dicendum, quod illud quod est prius generatione et tempore, est imperfectius; quia in uno eodemque potentia tempore præcedit actum, et imperfecti perfectionem. Sed illud quod est prius simpliciter, et secundum naturæ ordinem, est perfectius; sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, et activum passivo; bonum enim intellectum movet voluntatem.

Ad *tertium* dicendum, quod illa ratio procedit de voluntate secundum comparationem ad id quod supra animam est <sup>2</sup>; virtus enim charitatis est qua Deum amamus.

#### ART. IV. — UTRUM VOLUNTAS MOVEAT INTELLECTUM <sup>3</sup>.

De his etiam 1 2, quæst. ix, art. 1, et quæst. xvii, art. 1, et De verit. quæst. xiv, art. 1 et 2, et quæst. xxii, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveat intellectum. Movens enim est nobilior et prius moto, quia movens est agens; agens autem est nobilior patiente, ut Augustinus dicit <sup>4</sup>, et Philosophus <sup>5</sup>. Sed intellectus est prior et nobilior voluntate, ut supra dictum est (art. præc.). Ergo voluntas non movet intellectum.

2. Præterea, movens non movetur a moto, nisi forte per accidens. Sed intel-

lectus movet voluntatem; quia appetibile apprehensum per intellectum est movens non motum; appetitus autem movens motum. Ergo intellectus non movetur a voluntate.

3. Præterea, nihil velle possumus, nisi sit intellectum. Si igitur ad intelligendum movet voluntas volendo intelligere, oportebit quod etiam illud velle præcedat aliud intelligere, et illud intelligere aliud velle, et sic in infinitum, quod est impossibile. Non ergo voluntas movet intellectum.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit <sup>6</sup>, quod "in nobis est percipere quamcumque volumus artem, et non percipere." In nobis autem est aliquid per voluntatem; percipimus autem artes per intellectum. Voluntas ergo movet intellectum.

CONCLUSIO. — Intellectus movet voluntatem ut finis; voluntas autem respiciens bonum in communi movet intellectum effective.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis, sicut dicitur quod finis movet efficientem <sup>7</sup>; et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum; et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animæ vires, ut Anselmus dicit <sup>8</sup>. Cujus ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quæ respicit finem universalem, movet potentias quæ respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus, quam in politicis. Cælum enim, quod agit ad universalem conservationem generabilium et corruptibilium, movet omnia inferiora corpora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriæ speciei, vel etiam individui. Rex etiam, qui in-

plene ac perfecte amari quodammodo; tum quia quæ habetur de illo cognitio non est necessario cum amore connexa, sed frequenter ab illo separatur; sed in statu beatifico ubi per essentiam cognoscitur, non ita se res habet.

(1) Nam bonum appetitur quia est cognitum et iudicatum et sic est iudicatum ab intellectu. Unde patet quod objectum intellectus sit altius excellentiusque.

(2) Ita voluntas nobilior est secundum quid, ut dictum est (in corp. art.).

(3) In hoc articulo docet duo S. Doctor, prius

quod intellectus moveat voluntatem per modum causæ finalis, posterius vero quod voluntas moveat intellectum et omnes alias animæ potentias, præter vires partis vegetativæ, per modum causæ efficientis et formalis.

(4) Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 16.

(5) De anima, lib. iii, text. 19.

(6) Orth. fid. lib. ii, cap. 16, ad finem.

(7) Hinc principatum supra efficientem obtinere dicitur (De part. anim. lib. i, cap. 1), quia ratio est faciendi.

(8) De similitudinibus, cap. 2.

tendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos præpositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Objectum autem voluntatis est bonum et finis in communi. Quælibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens, sicut visus ad perceptionem coloris, et intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animæ potentias ad suos actus, præter vires naturales vegetativæ partis, quæ nostro arbitrio non subduntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod intellectus dupliciter considerari potest: uno modo secundum quod intellectus est apprehensivus entis et veri universalis; alio modo secundum quod est quædam res, et particularis potentia, habens determinatum actum. Et similiter voluntas dupliciter considerari potest: uno modo secundum communitatem sui objecti, prout scilicet est appetitiva <sup>1</sup> boni communis; alio modo secundum quod est quædam determinata animæ potentia, habens determinatum actum. Si ergo comparentur intellectus et voluntas secundum rationem communitatis objectorum utriusque, sic dictum est supra (art. præc.) quod intellectus est simpliciter altior et nobilior voluntate. Si autem consideretur intellectus secundum communitatem sui objecti, et voluntas secundum quod est quædam determinata potentia, sic iterum intellectus est altior et prior voluntate; quia sub ratione entis et veri, quam apprehendit intellectus, continetur voluntas ipsa, et actus ejus, et objectum ipsius. Unde intellectus intelligit voluntatem, et actum ejus, et objectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem, aut lignum, quæ continentur sub communi ratione entis et veri. Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui objecti, quod est bonum; intellectus autem, secundum quod est

quædam res, et potentia specialis; sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et objectum ejus, quod est verum; quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere<sup>2</sup>. Ex his ergo apparet ratio quare hæ potentie suis actibus invicem se includunt; quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, inquantum est quoddam verum intellectum; et verum continetur sub bono, inquantum est quoddam bonum desideratum.

Ad *secundum* dicendum, quod intellectus alio modo movet voluntatem, quam voluntas intellectum, ut jam dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod non oportet procedere in infinitum, sed statui in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod præcedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis; sed principium considerandi<sup>3</sup> et intelligendi est aliquod intellectivum principium<sup>4</sup> altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit<sup>5</sup>, et per hunc modum ostendit quod non est procedere in infinitum.

#### ART. V. — UTRUM IRASCIBILIS ET CON- CUPISCIBILIS DISTINGUI DEBEANT IN APPETITU SUPERIORI<sup>6</sup>.

De his etiam sup. quæst. XLIX, art. 4, et Sent. III, dist. 17, art. 1, quæst. III, et De verit. qu. xxv, art. 3, et De anima lib. III, lect. 14.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis distinguere debeant in appetitu superiori, qui est voluntas. Vis enim concupiscibilis dicitur a concupiscendo, et irascibilis ab irascendo. Sed aliqua concupiscentia est quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed solum ad intellectivum, qui est voluntas, sicut concupiscentia sapientiæ, de qua dicitur<sup>7</sup>: *Concupiscentia sapientiæ perducit ad re-*

(1) Ita cod. Alcan. cum Nicolai. Edit. Rom., apprehensiva. Patav. appetitus.

(2) Huic dicto, scilicet quod intellectus est altior duobus modis voluntate, et voluntas uno tantum altior intellectu, si addas dicta (art. præc.), videbis quod intellectus tribus modis est altior voluntate, voluntas autem duobus modis altior intellectu. Vide omnia, et ne erres, habeas præ oculis distinctionem illam (art. 3), scilicet esse altius vel simpliciter, vel secundum quid. (3) Al. consiliandi.

(4) Nempe extrinsecum.

(5) Ethic. lib. VII, seu mag. Mor. cap. 18.

(6) Ex hoc articulo habes in quo sensu rationali ira et concupiscentia angelis et etiam Deo merito a Scripturis attribui possint: *Irascimini et nolite peccare* (Ps. IV). *Odio sunt Deo impius et impietas ejus* (Sap. XIV). *Concupiscet rex decorem tuum* (Psal. XLIV). *Concupivit anima mea*, etc. (Ps. cxviii). (7) Sap. vi, 21.



*grum perpetuum*. Est etiam quædam ira quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed intellectivum tantum, sicut cum irascimur contra vitia. Unde et Hieronymus <sup>1</sup> monet ut odium vitiorum possideamus in irascibili. Ergo irascibilis et concupiscibilis distinguere debent in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

2. Præterea, secundum quod communiter dicitur, charitas est in concupiscibili, spes autem in irascibili. Non autem possunt esse in appetitu sensitivo, quia non sunt sensibilibus objectorum, sed intelligibilibus. Ergo concupiscibilis et irascibilis sunt ponendæ in parte intellectiva.

3. Præterea, in libro De spiritu et anima cap. 3 dicitur, quod has potentias, scilicet irascibilem, et concupiscibilem, et rationalem, habet anima, antequam corpori misceatur. Sed nulla potentia sensitivæ partis est animæ tantum, sed conjuncti, ut supra dictum est (quæst. LXXVIII, art. 5 et 8). Ergo irascibilis et concupiscibilis sunt in voluntate, quæ est appetitus intellectivus.

Sed *contra* est quod Gregorius Nysenus dicit <sup>2</sup>, quod "irrationalis <sup>3</sup> pars animæ dividitur in desiderativum et irascitivum;," et idem dicit Damascenus <sup>4</sup>; et Philosophus dicit <sup>5</sup>, quod "voluntas in ratione est; in irrationali autem parte animæ concupiscentia, et ira; vel desiderium, et animus."

CONCLUSIO. — In superiori appetitu hominis, voluntate scilicet, non distinguitur concupiscibilis et irascibilis.

Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis non sunt partes intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas; quia, sicut supra dictum est (quæst. LXXVII, art. 3, et quæst. LXXIX, art. 7), potentia quæ ordinatur ad aliquod objectum secundum communem rationem, non diversificatur per differentias speciales sub illa ratione communi contentas; sicut quia visus respicit visibile secundum rationem colorati, non multiplicantur visivæ potentiæ secundum diversas species colorum. Si autem esset aliqua potentia

quæ esset albi inquantum est album, et non inquantum est coloratum; diversificaretur a potentia quæ esset nigri, inquantum est nigrum. Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni, quia nec sensus apprehendit universale; et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum diversificantur partes appetitus sensitivi. Nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, inquantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturæ. Irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum et impugnativum ejus quod infert nocumtum. Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni; et ideo non diversificantur in ipsa, quæ est appetitus intellectivus, aliquæ potentiæ appetitivæ, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis, et alia concupiscibilis; sicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehensivæ, licet multiplicentur ex parte sensus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod amor, concupiscentia et hujusmodi dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem, secundum quod sunt quædam passioness, cum quadam scilicet concitatione animi provenientes; et sic communiter accipiuntur; et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum absque passione, vel animi concitatione; et sic sunt actus voluntatis; et hoc etiam modo attribuantur angelis, et Deo. Sed, prout sic accipiuntur, non pertinent ad diversas potentias, sed ad unam tantum potentiam, quæ dicitur voluntas.

Ad *secundum* dicendum, quod ipsa voluntas potest dici irascibilis, prout vult impugnare malum, non ex impetu passionis, sed ex judicio rationis; et eodem modo potest dici concupiscibilis propter desiderium boni. Et sic in irascibili et concupiscibili sunt charitas et spes, id est, in voluntate, secundum quod habet ordinem ad hujusmodi actus <sup>6</sup>. Sic etiam potest intelligi quod dicitur in libro De spiritu et anima <sup>7</sup>, quod "irascibilis et concupiscibilis sunt animæ, antequam

(1) Super Matth. XIII, super illud: *Simile est regnum cælorum fermento*, etc.

(2) Vel Nemesius, De nat. hom. cap. 16.

(3) Ita cod. Alcan. cum Nicolai, et plurimis editis. Perperam edit. Rom., *rationalis*.

(4) De fid. lib. II, cap. 12.

(5) De anima, lib. III, text. 42.

(6) Irascibilis et concupiscibilis non voluntati attribuuntur nisi improprie, et non ut diversæ potentiæ, at solum generaliter et secundum similitudinem actus, ut hic tradit B. Thomas.

(7) Loco cit. in arg. 3.

umatur corpori; „ ut tamen intelligatur ordo naturæ, et non temporis; licet non sit necessarium verbis illius libri fidem adhibere.

Unde patet solutio ad tertium <sup>1</sup>.

## QUESTIO LXXXIII.

### DE LIBERO ARBITRIO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde quaeritur de libero arbitrio; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Utrum homo sit liberi arbitrii. — 2. Quid sit liberum arbitrium, utrum sit potentia, vel actus, vel habitus. — 3. Si est potentia, utrum sit appetitiva, vel cognitiva. — 4. Si est appetitiva, utrum sit eadem potentia cum voluntate, vel alia. |

#### ART. I. — UTRUM HOMO SIT LIBERI ARBITRII <sup>2</sup>.

De his etiam 1 2, quaest. xiii, art. 6, De verit. quaest. xxiv, art. 1, et art. 2 corp., et De mal. quaest. vi, art. unico.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non sit liberi arbitrii. Quicumque enim est liberi arbitrii, facit quod vult. Sed homo non facit quod vult; dicitur enim <sup>3</sup>: *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio*. Ergo homo non est liberi arbitrii.

2. Præterea, quicumque est liberi arbitrii, ejus est velle, et non velle, operari, et non operari. Sed hoc non est hominis; dicitur enim <sup>4</sup>: *Non est volentis, scilicet velle, neque currentis, scilicet currere*. Ergo homo non est liberi arbitrii.

3. Præterea, liberum est quod sui causa est, ut dicitur <sup>5</sup>. Quod ergo movetur ab alio non est liberum. Sed Deus movet voluntatem; dicitur enim <sup>6</sup>: *Cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit, vertet illud*; et <sup>7</sup>: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere*. Ergo homo non est liberi arbitrii.

4. Præterea, quicumque est liberi arbitrii, est dominus suorum actuum. Sed homo non est dominus suorum actuum; quia, ut dicitur <sup>8</sup>, *Non est in homine via*

*ejus, nec viri est ut dirigat gressus suos*. Ergo homo non est liberi arbitrii.

5. Præterea, Philosophus dicit <sup>9</sup>: „ Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. „ Sed non est in potestate nostra aliquales esse, sed hoc nobis est a natura. Ergo naturale est nobis quod aliquem finem sequamur; non ergo ex libero arbitrio.

Sed contra est quod dicitur <sup>10</sup>: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui* <sup>11</sup>; Glossa interlinearis: id est, in libertate arbitrii.

CONCLUSIO. — Cum homo sit rationalis, liberi etiam arbitrii necessario est.

Respondeo dicendum quod homo est liberi arbitrii; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, præcepta, prohibitiones, præmia et pœnæ. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quædam agunt absque judicio, sicut lapis movetur deorsum, et similiter omnia cognitione carentia. Quædam autem agunt judicio, sed non libero, sicut animalia bruta. Judicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali judicio, et non libero; quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat: et simile est de quolibet judicio brutorum animalium. Sed homo agit judicio, quia per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum, vel prosequendum. Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero judicio, potens iu diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis <sup>12</sup> syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quædam contingentia; et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est <sup>13</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quaest. lxxxi,

*ergo vitam* (Deut. xxx). *Si volueritis et audieritis me* (ls. i). *Aut facit arborem bonam* (Matth. xii). *Quod vult faciat* (I. Cor. vii).

(12) Nempe probabilibus.

(13) De fide est hominem etiam post lapsum esse liberi arbitrii. Si quis, ait concilium Tridentinum, *liberum hominis arbitrium post peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re signum denique a Satana invecum, anathema sit* (sess. vi, cap. 5).

(1) Præter id quod jam quaest. lxxvii, art. 8 ad 1, responsum est: *librum illum auctoritatem non habere*.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæreses Wicleffi, Lutheri, Calvini et omnium aliorum qui liberum hominis arbitrium negarunt. (3) Rom. vii, 19.

(4) Rom. ix, 16. (5) Metaph. i. i. c. 2 circa med.

(6) Prov. xxi, 1. (7) Phil. ii, 13. (8) Jer. x, 23.

(9) Ethic. i. iii, c. 5, a med. (10) Eccli. xv, 14.

(11) *Trium tibi datur optio* (11. Reg. ult.). *Eligo*



art. 3 ad 2), appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest in aliquo repugnare, concupiscendo contra illud quod ratio dictat. Hoc ergo est bonum quod homo non facit, cum vult, scilicet non concupiscere contra rationem, ut Glossa Augustini ibidem dicit <sup>1</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod verbum illud Apostoli non sic est intelligendum quasi homo non velit et non currat libero arbitrio; sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur et juvetur a Deo <sup>2</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est; sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas, et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.

Ad *quartum* dicendum, quod dicitur non esse in homine via ejus, quantum ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest, velit, nolit; electiones autem ipsæ sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio.

Ad *quintum* dicendum, quod qualitas hominis est duplex, una naturalis, et alia superveniens. Naturalis autem qualitas accipi potest vel circa partem intellectivam, vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali, quæ attenditur secundam intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subjacet libero arbitrio, ut ex supra dictis patet (quæst. præc., art. 2). Ex parte vero corporis et virtutum corpori annexarum potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis comple-

xionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum, quæ non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicujus corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei; quia ex hujusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid, vel repudiandum. Sed istæ inclinationes subjacent iudicio rationis, cui obedit inferior appetitus, ut dictum est (quæst. lxxxii, art. 3). Unde per hæc libertati arbitrii non præjudicatur. Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passionnes, secundum quas aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum. Tamen istæ etiam inclinationes subjacent iudicio rationis; et hujusmodi etiam qualitates ei subjacent, inquantum in nobis est tales qualitates acquirere vel causaliter vel dispositive, vel a nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet.

**ART. II. — UTRUM LIBERUM ARBITRIUM SIT POTENTIA <sup>3</sup>.**

De his etiam Sent. ii, dist. 24, quæst. 1, art. 1 et 2, et De verit. quæst. xxiv, art. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia. Arbitrium enim liberum nihil est aliud quam liberum iudicium. Iudicium autem non nominat potentiam, sed actum. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

2. Præterea, liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis <sup>4</sup>. Facultas autem nominat facilitatem potestatis, quæ quidem est per habitum. Ergo liberum arbitrium est habitus. Bernardus etiam dicit <sup>5</sup>, quod "liberum arbitrium est habitus animi liber sui." Non ergo est potentia.

3. Præterea, nulla potentia naturalis tollitur per peccatum. Sed liberum arbitrium tollitur per peccatum. Augustinus enim dicit <sup>6</sup>, quod "homo male utens libero arbitrio et se perdidit, et ipsum." Ergo liberum arbitrium non est potentia.

Sed *contra* est, quod nihil est subie-

potentiam, sed inferius demonstrabit (art. 4 potentiam istam non esse aliud quam voluntas

(4) Prout a Magistro Sententiarum (lib. ii dist. 24 § 85) definitur. Hic vero facultas non idem sonat ac potentia.

(5) Tract. de gratia et lib. arbitr. c. 2, in princ.

(6) Enchir. cap. 30.

(1) Contra Jul. lib. iii, cap. 26.

(2) Quicumque dixerit: Si gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen per liberum arbitrium possemus etiam sine illa implere divina mandata; anathema sit (conc. Milevitanum, cap. 4).

(3) Docet D. Thomas liberum arbitrium esse

etum habitus, ut videtur, nisi potentia. Sed liberum arbitrium est subjectum gratiæ, qua sibi assistente bonum eligit. Ergo liberum arbitrium est potentia.

**CONCLUSIO.** — Cum liberum arbitrium sit quo indifferenter se habeat homines ad bene vel male eligendum, impossibile est esse habitum quemdam vel potentiam cum habitu, sed necessario potentia quædam animæ naturalis est

Respondeo dicendum quod quamvis liberum arbitrium nominet quemdam actum secundum propriam significationem vocabuli, secundum tamen communem usum loquendi liberum arbitrium dicimus id quod est hujus actus principium, scilicet quo homo libere judicat. Principium autem actus in nobis est et potentia et habitus<sup>1</sup>. Dicimur enim aliquid cognoscere et per scientiam et per intellectivam potentiam. Oportet ergo quod liberum arbitrium vel sit potentia, vel sit habitus, vel sit potentia cum aliquo habitu. Quod autem non sit habitus, neque potentia cum habitu, manifeste apparet ex duobus. Primo quidem, quia, si est habitus, oportet quod sit habitus naturalis; hoc enim est naturale homini quod sit liberi arbitrii. Nullus autem habitus naturalis adest nobis ad ea quæ subsunt libero arbitrio; quia ad ea respectu quorum habemus habitus naturales, naturaliter inclinamur, sicut ad assentiendum primis principiis. Ea autem ad quæ naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio, sicut dictum est (quæst. LXXXII, art. 1 et 2) de appetitu beatitudinis. Unde contra propriam rationem liberi arbitrii est quod sit habitus naturalis. Contra naturalitatem autem ejus est quod sit habitus non naturalis. Et sic relinquitur quod nullo modo sit habitus. Secundo hoc apparet, quia habitus dicuntur secundum quod nos habemus ad passiones, vel ad actus, bene, vel male, ut dicitur<sup>2</sup>. Nam per

(1) Habitus quidem immediatum et proximum, quia potentiam informans ut agendi reddatur capax in actu primo, sed potentia mediatum dumtaxat et remotum veluti apta secundum se ut per habitum informetur.

(2) Ethic. lib. II, cap. 5.

(3) Actus enim in homine sunt transeuntes, modoque adsunt, modo absunt.

(4) Sicut et Philosophus intellectum agentem

temperantiam bene nos habemus ad concupiscentias, per intemperantiam autem male. Per scientiam etiam bene nos habemus ad actum intellectus, dum verum cognoscimus; per habitum autem contrarium, male. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum, vel male. Unde impossibile est quod liberum arbitrium sit habitus. Relinquitur ergo quod sit potentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod consuetudo est potentiam significari nomine actus. Et sic per hunc actum, qui est liberum iudicium, nominatur potentia, quæ est hujus actus principium; alioquin si liberum arbitrium nominaret actum, non semper maneret in homine<sup>3</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod facultas nominat quandoque potestatem expectatam ad operandum; et sic facultas ponitur in definitione liberi arbitrii. Bernardus autem accipit habitum, non secundum quod dividitur contra potentiam, sed secundum quod significat habitudinem quamdam<sup>4</sup>, qua aliquo modo se aliquis habet ad actum; quod quidem est tam per potentiam, quam per habitum. Nam per potentiam homo se habet ut potens operari; per habitum autem ut aptus ad operandum bene, vel male.

Ad *tertium* dicendum, quod homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quæ est a coactione, sed quantum ad libertatem quæ est a culpa et a miseria; de qua infra in tractatu Moralium dicitur (in secunda parte hujus operis).

### ART. III. — UTRUM LIBERUM ARBITRIUM SIT POTENTIA APPETITIVA<sup>5</sup>.

De his etiam Sent. II, dist. 24, quæst. I, art. 3, et lib. III, dist. 17, art. 1, quæst. III ad 5, et De verit. quæst. XXVII, art. 4 et 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia appetitiva, sed cognitiva. Dicit enim Damascenus<sup>6</sup>, quod "cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium." Sed ratio est potentia cognitiva. Ergo

quemdam habitum vocat, licet sit potentia (De anima, lib. III, text. 15).

(5) Juxta mentem D. Thomæ liberum arbitrium est potentia appetitiva, sed tamen radicaliter in intellectu existit, tanquam in propria causa. *Radix libertatis*, ut ait, *sicut et subjectum est voluntas, sed sicut causa est ratio* (I 2, quæst. XVII, art. 1 ad 2). Cui consentiunt Bona, Richardus, Cajetanus, Bannesius, Medina, Valentia, et alii. (6) Orth. fid. lib. II, cap. 27.



liberum arbitrium est potentia cognitiva.

2. Præterea, liberum arbitrium dicitur quasi liberum iudicium. Sed iudicare est actus cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est cognitiva potentia.

3. Præterea, ad liberum arbitrium præcipue pertinet electio. Sed electio videtur ad cognitionem pertinere; quia electio importat quamdam comparisonem unius ad alterum, quod est proprium cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit<sup>1</sup>, quod "electio est desiderium eorum quæ sunt in nobis." Sed desiderium est actus appetitivæ virtutis. Ergo et electio. Liberum autem arbitrium est, secundum quod eligimus. Ergo liberum arbitrium est virtus appetitiva.

CONCLUSIO. — Cum proprius actus liberi arbitrii sit electio, ipsaque electio principaliter actus sit appetitivæ virtutis, oportet liberum arbitrium esse potentiam appetitivam.

Respondeo dicendum quod proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere; et ideo naturam liberi arbitrii esse electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrunt aliquid ex parte cognitivæ virtutis, et aliquid ex parte appetitivæ. Ex parte quidem cognitivæ requiritur consilium, per quod dijudicatur, quid sit alteri præferendum. Ex parte autem appetitivæ requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium dijudicatur. Et ideo Aristoteles<sup>2</sup> sub dubio relinquit, utrum principaliter pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam. Dicit enim quod electio vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus. Sed<sup>3</sup> in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem desiderium consiliabilis. Et hujus ratio est, quia proprium objectum electionis est illud quod est

ad finem. Hoc autem, inquantum hujusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile. Unde cum bonum, inquantum hujusmodi, sit objectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivæ virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod potentia appetitivæ concomitantur apprehensivas; et secundum hoc dicit Damascenus, quod "cum rationali confestim concomitatur liberum arbitrium."

Ad *secundum* dicendum, quod iudicium est quasi conclusio et determinatio consilii. Determinatur autem consilium primo quidem per sententiam rationis, et secundo per acceptationem appetitus<sup>4</sup>. Unde Philosophus dicit<sup>5</sup>, quod "ex consiliari judicantes desideramus secundum consilium." Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium, a quo nominatur liberum arbitrium.

Ad *tertium* dicendum, quod ista collatio quæ importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium præcedens, quod est rationis. Appetitus enim, quamvis non sit collativus, tamen inquantum a vi cognitiva conferente movetur, habet quamdam collationis similitudinem, dum unum alteri præoptat.

#### ART. IV. — UTRUM LIBERUM ARBITRIUM SIT ALIA POTENTIA A VOLUNTATE<sup>6</sup>.

De his etiam locis sup. art. 3 induct.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate. Dicit enim Damascenus<sup>7</sup>, quod aliud est *θέλησις*, aliud vero *βούλησις*: *θέλησις* autem est voluntas, *βούλησις* autem videtur arbitrium liberum<sup>8</sup>; quia *βούλησις* secundum ipsum est voluntas, quæ est circa aliquid, quasi unius per comparisonem ad alterum. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

2. Præterea, potentia cognoscuntur per actus. Sed electio, quæ est actus liberi arbitrii, est aliud a voluntate, ut dicitur<sup>9</sup>; quia "voluntas est de fine,

*Apposuit tibi ignem et aquam; ad quod volueris extende manum.*

(7) Do orth. fid. lib. II, cap. 22.

(8) Juxta græc. *βούλησις*, derivatum a *βουλή*, quod significat consilium, ut sit veluti consiliativa voluntas; cum *θέλησις* non nisi a simpliciter volendi actu sic dicatur.

(9) Ethic. ib. III, cap. 2.

(1) Ethic. lib. II, cap. 2, circa med.

(2) Eth. lib. VI, cap. 2. (3) Eth. lib. III, c. 3.

(4) Hinc voluntas in sua electione necessario pendet ab ultimo iudicio rationis practicæ.

(5) Ethic. lib. III, loco nunc cit.

(6) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas merito Scripturas uti nomine voluntatis pro libero arbitrio: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Qui vult venire post me...*

electio autem de iis quæ sunt ad finem. „ Ergo liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

3. Præterea, voluntas est appetitus intellectivus. Sed ex parte intellectus sunt duæ potentia, scilicet agens et possibilis. Ergo etiam ex parte appetitus intellectivi debet esse aliqua potentia præter voluntatem; et hæc non videtur esse nisi liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est alia potentia præter voluntatem.

Sed *contra* est, quod Damascenus dicit<sup>1</sup>, quod „ liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas. „

CONCLUSIO. — Sicut ratio et intellectus non duæ, sed una potentia sunt; ita voluntas et liberum arbitrium non duæ, sed una tantum potentia sunt.

Respondeo dicendum quod potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra dictum est (quæst. LXIV, art. 2, et quæst. LXXX, art. 2). Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivæ se habent intellectus et ratio; ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. Et hoc patet ex habitudine et objectorum et actuum. Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicujus rei; unde intelligi dicuntur proprie principia quæ sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius. Unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quæ ex principiis innotescent. Similiter ex parte appetitus, velle importat simplicem appetitum alicujus rei; unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum; unde proprie est eorum quæ sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentitur; ita in appetitivis se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, quæ propter finem appetuntur. Unde manifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim

electivam, id est ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra (quæst. LXXIX, art. 8), quod ejusdem potentia est intelligere et ratiocinari, sicut ejusdem virtutis est quiescere et moveri: unde etiam ejusdem potentia est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duæ potentia, sed una<sup>2</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod *βούλησις* distinguitur a *θέλησι* non propter diversitatem potentialium, sed propter differentiam actuum.

Ad *secundum* dicendum, quod electio et voluntas, id est, ipsum velle, sunt diversi actus, sed tamen pertinent ad unam potentiam; sicut etiam intelligere et ratiocinari, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod intellectus comparatur ad voluntatem ut movens<sup>3</sup>; et ideo non oportet in voluntate distinguere agens et possibile.

## QUESTIO LXXXIV.

### QUOMODO ANIMA CORPORI CONJUNCTA INTELLIGAT CORPORALIA QUÆ SUNT INFRA IPSAM, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de actibus et de habitibus animæ quantum ad potentias intellectivas et appetitivas: alia enim potentia non pertinent directe ad considerationem theologi. Actus autem et habitus appetitivæ partis ad considerationem moralis scientia pertinent; et ideo in secunda parte hujus operis de eis tractabitur, in qua considerandum est de morali materia. Nunc autem de actibus, et habitibus intellectivæ partis agetur. Primo quidem de actibus; secundo autem de habitibus. In consideratione vero actuum hoc modo procedemus. Primo namque considerandum est, quomodo intelligit anima corpori conjuncta. Secundo, quomodo intelligit a corpore separata. Prima autem consideratio erit tripartita. Primo namque considerabitur, quomodo anima intelligit corporalia, quæ sunt infra ipsam. Secundo, quomodo intelligit seipsam, et ea quæ in ipsa sunt. Tertio, quomodo intelligit substantias immateriales, quæ sunt supra ipsam. — Circa cognitionem vero corporaliū tria considerata occurrunt. Primo quidem, per quid ea cognoscit. Secundo, quomodo, et quo ordine. Tertio quid in eis cognoscit. — Circa primum quærentur octo: 1. Utrum anima cognoscat corpora per intellectum. — 2. Utrum intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species. — 3. Si per aliquas species, utrum species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatæ. — 4. Utrum

(1) De orth. fid. lib. III, cap. 14, circa med.

(2) Differunt tamen ratione, nam quoad actiones voluntas latius patet, extenditur enim ad omnia omnino quæ volumus, sive necessario, sive libere, cum liberum arbitrium proprie so-

lum sit de mediis et de iis quæ non naturaliter et necessario sed libere volumus.

(3) Hic objectum non est duplex, sicut objectum intellectus agentis et intellectus possibilis.



effluant in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis. — 5. Utrum anima nostra omnia quæ intelligit, videat in rationibus æternis. — 6. Utrum cognitionem intelligibilem acquirit a sensu. — 7. Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata. — 8. Utrum iudicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virtutum.

### ART. I. — UTRUM ANIMA

COGNOSCAT CORPORA PER INTELLECTUM <sup>1</sup>.

De his etiam De verit. quæst. x, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima non cognoscat corpora per intellectum. Dicit enim Augustinus <sup>2</sup>, quod " corpora intellectu comprehendi non possunt; nec aliquod corporeum nisi sensibus videri potest.," Dicit etiam <sup>3</sup>, quod visio intellectualis est eorum quæ sunt per essentiam suam in anima. Huiusmodi autem non sunt corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

2. Præterea, sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quæ sunt intelligibilia. Ergo neque per intellectum potest cognoscere corpora, quæ sunt sensibilia.

3. Præterea, intellectus est necessariorum, et semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, et non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

Sed *contra* est quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quod nulla scientia sit de corporibus; et sic peribit scientia naturalis, quæ est de corpore mobili.

CONCLUSIO. — Anima per intellectum cognoscit corpora, immateriali, universali, et necessaria cognitione.

Respondeo dicendum, ad evidentiam huius quæstionis, quod primi philosophi, qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo præter corpus. Et quia videbant, omnia corpora mobilia esse et putabant ea in continuo fluxu esse, existimaverunt, quod nulla certitudo de rerum veritate haberi pos-

set a nobis <sup>4</sup>. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quam mente dijudicetur; sicut Heraclitus dixit, quod " non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere,," ut recitat Philosophus <sup>5</sup>.

— His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit præter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat species, sive ideas; per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilibum dicitur vel homo, vel equus, vel aliquid huiusmodi <sup>6</sup>. Sic ergo dicebat, scientias, et definitiones, et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata, ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas. Sed hoc dupliciter apparet falsum: primo quidem, quia cum illæ species sint immateriales et immobiles, excluderetur a scientiis cognitio motus et materiæ, quod est proprium scientiæ naturalis, et demonstratio per causas moventes et materiales. Secundo quia derisibile videtur, ut, dum eorum quæ nobis manifesta sunt, notitiam quærimus, alia entia in medium afferamus, quæ non possunt esse eorum substantiæ, cum ab eis differant secundum esse; et sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus iudicare possemus. Videtur autem in hoc Plato deviare a veritate, quia cum æstimeret omnem cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente, eo modo quo est in cognito. Consideravit autem, quod forma rei intellectæ est in intellectu universaliter, et immaterialiter, et immobiliter; quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter, et per modum necessitatis cujusdam. Modus enim actionis est secundum modum formæ agentis. Et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobili-

(5) Metaph. lib. iv, text. 22.

(6) Juxta mentem Platonis sensus nihil certi percipere poterant; corporum existentiam in dubio relinquebat, et extra ideas nulla erat scientia sed tantum opinio.

(1) Fide certum est animam rationalem per intellectum corpora cognoscere, sed quomodo ea cognoscat, illud a scientia inquirendum est.

(2) Solil. lib. ii, cap. 4, a med.

(3) Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 23.

(4) Hinc oriri cœpit scepticismus.

liter. Hoc autem necessarium non est; quia etiam in ipsis sensibilibus videmus, quod forma alio modo est in uno sensibilibus quam in altero; puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior; et cum in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quæ est extra animam, et alio modo in sensu qui suscipit formas sensibilibus absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quæ sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter secundum modum suum: nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria<sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoscit, non autem quantum ad ea quæ intellectus cognoscit. Cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corporeas, sed per species immateriales et intelligibiles, quæ per sui essentiam in anima esse possunt.

Ad *secundum* dicendum quod, sicut Augustinus dicit<sup>2</sup>, non est dicendum, quod sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscit sola spiritualia; quia sequeretur quod Deus et angeli corporalia non cognoscerent. Hujus autem diversitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea quæ sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea quæ sunt inferioris virtutis excellentiori modo operatur.

Ad *tertium* dicendum, quod omnis motus supponit aliquid immobile. Cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis; et cum transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines<sup>3</sup>; sicut Socrates, etsi non semper

sedeat, tamen immobiliter est verum quod quando sedet in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

## ART. II. — UTRUM ANIMA

### PER ESSENTIAM SUAM CORPORALIA INTELLIGAT<sup>4</sup>.

De his etiam De verit. quæst. x, art. 2 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima per essentiam suam corporalia intelligat. Dicit enim Augustinus<sup>5</sup>, quod "anima imagines corporum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa; dat enim eis formandis quiddam substantiæ suæ." Sed per similitudines corporum corpora intelligit. Ergo per essentiam suam, quam dat formandis talibus similitudinibus, et de qua eas format, cognoscit corporalia.

2. Præterea, Philosophus dicit<sup>6</sup>, quod "anima quodammodo est omnia." Cum ergo simile simili cognoscatur, videtur quod anima per seipsam corporalia cognoscat.

3. Præterea, anima est superior corporalibus creaturis. Inferiora autem sunt in superioribus eminentiori modo quam in seipsis, ut Dionysius dicit<sup>7</sup>. Ergo omnes creaturæ corporeæ nobiliori modo existunt in ipsa essentia animæ quam in seipsis. Per suam ergo substantiam potest creaturas corporeas cognoscere.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit<sup>8</sup>, quod "mens corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit." Ipsa autem anima non est cognoscibilis per corporis sensus. Non ergo cognoscit corporea per suam substantiam.

CONCLUSIO. — Solus Deus cum sit virtualiter omnia, cognoscit per essentiam suam omnia: anima autem nulla per essentiam cognoscit.

Respondet dicendum quod antiqui philosophi posuerunt, quod anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quod simile simili cognoscitur<sup>9</sup>. Existimabant autem, quod forma

(1) Species quibus corpora cognoscuntur sunt species immateriales et universales, quia abstrahuntur ab hic et nunc, id est, ab omni materia et a circumstantiis individuantiis; sunt quoque necessariae quia contingentia, quatenus rationem cujusdam necessitatis induunt, intellectui manifestant.

(2) De civit. Dei, lib. xxii, cap. 29, a med.

(3) Hinc in omnibus rebus, quæcumque sint, semper aliquid immutabilis et necessarii reperitur.

(4) Docet animam non intelligere corporalia per essentiam suam, ita ut sola essentia animæ sit ei sufficiens ratio omnia corpora cognoscendi.

(5) De Trin. lib. x, cap. 5, vers. fin.

(6) De anima, lib. iii, text. 37.

(7) De cæl. hier. cap. 12.

(8) De Trin. lib. iii, cap. 3, in fin.

(9) Fundamentum illud commune verum in se est et ideo commune fuit omnibus, sed quia male intellectum fuit sive a Platone, sive ab aliis philosophis, fuit erroris occasio.



cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognita. E contrario tamen platonici posuerunt. Plato enim, quia perspexit intellectualem animam immaterialem esse, et immaterialiter cognoscere, posuit formas rerum cognitarum immaterialiter subsistere. Priores vero naturales<sup>1</sup>, quia considerabant res cognitās esse corporeas et materiales, posuerunt oportere res cognitās etiam in anima cognoscente materialiter esse. Et ideo ut animæ attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus. Et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animæ naturam principii: ita quod qui dixit principium omnium esse ignem, posuit animam esse de natura ignis; et similiter de aere et aqua. Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia et duo momenta, ex his etiam dixit animam esse constitutam. Et ita, cum res materialiter in anima ponerent, posuerunt omnem cognitionem animæ materialem esse, non discernentes inter intellectum et sensum<sup>2</sup>. — Sed hæc opinio improbat: primo quidem, quia in materiali principio, de quo loquebantur, non existunt principia nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid, secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu, ut patet<sup>3</sup>. Unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum. Sic igitur non sufficeret attribuere animæ principiorum naturam, ad hoc quod omnia cognosceret, nisi inessent ei naturæ et formæ singulorum effectuum, puta ossis et carnis, et aliorum huiusmodi, ut Aristoteles contra Empedoclem argumentatur<sup>4</sup>. Secundo, quia si oporteret rem cognitā materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare res quæ materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent; puta si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam, qui est extra animam, ignem cognosceret. Relinquitur ergo quod oportet materialia cognita in cognoscente existere, non materialiter, sed magis immaterialiter. Et huius ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quæ sunt

extra cognoscentem. Cognoscimus enim etiam ea quæ extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito<sup>5</sup> se habet ad rationem materialitatis. Et ideo quæ non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantæ, ut dicitur<sup>6</sup>. Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitæ, tanto perfectius cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitæ sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus visus est magis cognoscitivus, quia est minus materialis, ut supra dictum est (quæst. LXXVIII, art. 3). Et inter ipsos intellectus, tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior. Ex his ergo patet, quod si aliquis intellectus est qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia ejus habeat in se immaterialiter<sup>7</sup> omnia; sicut antiqui posuerunt, essentiam animæ actu componi ex principiis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut ejus essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute præexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam angelus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de visione imaginaria, quæ fit per imagines corporum; quibus imaginibus formandis dat anima aliquid suæ substantiæ<sup>8</sup>, sicut subjectum datur, ut informetur per aliquam formam. Et sic de seipsa facit huiusmodi imagines; non quod anima vel aliquid animæ convertatur, ut sit hæc vel illa imago; sed sicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum, prout informatur colore. Et hic sensus apparet ex his quæ sequuntur. Dicit enim quod servat aliquid, scilicet non formatum tali imagine, quo libere de specie talium ima-

(5) Materia enim determinatur ad unum, cognoscitivum vero principium extendit se ad omnia quæ extra seipsam sunt.

(6) De anima, lib. II, text. 12.

(7) Edit. Rom., *materialiter*.

(8) Quod dat ut subjectum in quo rerum species recipiuntur.

(1) Thales, Heraclitus, et alii qui aquam, vel ignem, vel aera, ut prima rerum principia admittebant.

(2) Eorum opiniones refert Aristoteles et refellit (De anima, lib. I). (3) Met. lib. IX, text. 20.

(4) De anima, lib. I, text. 77.

ginum iudicet: et hoc dicit esse mentem vel intellectum. Partem autem quæ informatur huiusmodi imaginibus, scilicet imaginativam, dicit esse communem nobis et bestiis.

Ad *secundum* dicendum quod Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui naturales; sed dixit, "quodammodo animam esse omnia, inquantum est in potentia ad omnia, per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia.

Ad *tertium* dicendum, quod quælibet creatura habet esse finitum et determinatum. Unde essentia superioris creaturæ, etsi habeat quamdam similitudinem inferioris creaturæ, prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius; quia determinatur ad aliquam speciem, præter quam est species inferioris creaturæ. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium, quantum ad omnia quæ in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium.

**ART. III. — UTRUM ANÍMA  
INTELLIGAT OMNIA**

PER SPECIES SIBI NATURALITER INDITAS <sup>1</sup>.

De his etiam De verit. qu. x, art. 6, et quol. viii, art. 3, et Opusc. ii, cap. 81.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas. Dicit enim Gregorius <sup>2</sup>, quod "homo habet commune cum angelis intelligere." Sed angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas; unde <sup>3</sup> dicitur, quod "omnis intelligentia est plena formis <sup>4</sup>." Ergo et anima habet species rerum naturalium inditas, quibus corporalia intelligit.

2. Præterea, anima intellectiva est nobilior quam materia prima corporalis. Sed materia prima est creata a Deo sub formis, ad quas est in potentia. Ergo multo magis anima intellectiva est creata a Deo sub speciebus intelligibilibus, et sic anima intelligit corporalia per species sibi naturaliter inditas.

3. Præterea, nullus potest verum re-

spondere nisi de eo quod scit. Sed aliquis etiam idiota non habens scientiam acquisitam respondet verum de singulis, si tamen ordinate interrogetur. ut narratur in Menone Platonis <sup>5</sup>, de quodam <sup>6</sup>. Ergo antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem; quod non esset, nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

Sed *contra* est, quod Philosophus dicit <sup>7</sup>, de intellectu loquens, quod est "sicut tabula in qua nihil est scriptum."

**CONCLUSIO.** — Anima cum sit quandoque cognoscens in potentia tantum ad id quod postea actu cognoscit, impossibile est eam cognoscere corporalia per species naturaliter inditas.

Respondeo dicendum quod cum forma sit principium actionis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam, quæ est actionis principium, quo se habet ad actionem illam. Sicut si moveri sursum est ex levitate, oportet quod in potentia tantum sursum fertur, esse leve solum in potentia; quod autem actu sursum fertur, esse leve in actu. Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum, quam secundum intellectum. Et de tali potentia in actum reducitur; ut sentiat quidem, per actiones sensibilium in sensum; ut intelligat autem, per disciplinam, aut inventionem. Unde oportet dicere, quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quæ sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quæ sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles <sup>8</sup> posuit quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes. Sed quia id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam propter aliquod impedimentum (sicut leve, si impediatur sursum ferri), propter hoc Plato <sup>9</sup> posuit quod intel-

dicatur, ut agnoscit etiam in illius commentario S. Thomas. (5) Circa med.

(6) Puero nempe quem a Menone sibi oblatum interrogat Socrates, ab eoque responsa refert ordinata. (7) De anima, lib. iii, text. 14.

(8) Loco cit.

(9) Ut supra in Menone sive in dialogo ubi Menonem illum cum Socrate loquentem intro-

(1) Articulus iste sese refert ad innatas ideas quas contra peripateticos tam ardentem sæculis posterioribus cartesiani propugnarunt.

(2) Homil. Ascensionis xxix in Evang., parum a princ. (3) Lib. De caus. propos. 10.

(4) Est initium propositionis decimæ sub nomine Aristotelis in antiquis exemplaribus, etsi arabis cujusdam est qui et ex Proclo collegisse



etus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire. Sed hoc non videtur convenienter dictum: primo quidem, quia si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod hujus naturalis notitiæ tantam oblivionem capiat, quod nesciat se hujusmodi scientiam habere. Nullus enim homo obliviscitur ea quæ naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit majus sua parte, et alia hujusmodi. Præcipue autem hoc videtur esse inconveniens, si ponatur esse animæ naturale corpori uniri, ut supra habitum est (qu. LXXVI, art. 1). Inconveniens enim est quod naturalis operatio alicujus rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam. — Secundo manifeste apparet hujus positionis falsitas ex hoc quod, deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quæ apprehenduntur secundum illum sensum<sup>1</sup>: sicut cæcus natus nullam potest habere notitiam de coloribus; quod non esset, si intellectui animæ essent naturaliter inditæ omnium intelligibilium rationes. Et ideo dicendum est quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homo quidem convenit cum angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum. Sicut et corpora inferiora, quæ tantum existunt, secundum Gregorium<sup>2</sup>, deficiunt ab existentia superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed est in potentia ad formas quas non habet; materia autem cælestium corporum est totaliter completa per formam, ita quod non est in potentia ad aliam formam, ut supra habitum est (quæst. LXVI, art. 2). Et similiter intellectus angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam; intellectus autem humanus est in potentia ad hujusmodi species.

ducit, ac ex persona ipsiusmet Socratis probat ita naturaliter inditam esse nobis cognitionem, ut nihil novi deinceps assequamur, sed cognitionem tantum reminiscamur, cuna excitatur intellectus aliquo casu ad eorum cognitionem explicandam.

(1) Ex libro 1 Post. text. 33, ubi dicitur perspicuum et manifestum esse quod cui sensus aliquis deest, aliqua quoque scientia necessario

Ad *secundum* dicendum, quod materia prima habet esse substantiale per formam; et ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma, alioquin non esset in actu. Sub una tamen forma existens est in potentia ad alias. Intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem; et ideo non est simile.

Ad *tertium* dicendum, quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde cum verum respondet de his de quibus secundo interrogatur, hoc non est quia prius ea noverit, sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo vel interrogando, procedat de principiis communibus ad conclusiones. Utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

**ART. IV. — UTRUM SPECIES INTELLIGIBILES EFFLUANT IN ANIMAM AB ALIQUIBUS FORMIS SEPARATIS<sup>3</sup>.**

De his etiam loc. sup. art. 3 notatis.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis. Omne enim quod per participationem est tale, causatur ab eo quod est per essentiam tale; sicut quod est ignitum, reducit, sicut in causam, in ignem. Sed anima intellectiva, secundum quod est actu intelligens, participat ipsa intelligibilia; intellectus enim in actu quodammodo est intellectum in actu. Ergo ea quæ secundum se et per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causæ animæ intellectivæ quod actu intelligat. Intellecta autem in actu per essentiam suam sunt formæ sine materia existentes. Species igitur intelligibiles, quibus anima intelligit, causantur a formis aliquibus separatis.

2. Præterea, intelligibilia se habent ad intellectum sicut sensibilia ad sensum. Sed sensibilia, quæ sunt in actu

defectura est; eo quod illam percipere non possit sine inductione, nec inductio esse sine sensu.

(2) Loc. cit. in arg.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem refellas errores Platonis, Avicennæ, Algazelis qui supponebant species intelligibiles quibus anima nostra intelligit, hoc vel illo modo a formis separatis effluere.

extra animam, sunt causæ ipsorum sensibilibus quæ sunt in sensu, quibus sentimus. Ergo species intelligibiles, quibus intellectus noster intelligit, causantur ab aliquibus actu intelligibilibus extra animam existentibus. Hujusmodi autem non sunt nisi formæ a materia separatæ. Formæ igitur intelligibiles intellectus nostri effluunt ab aliquibus substantiis separatis.

3. Præterea, omne quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu. Si ergo intellectus noster prius in potentia existens postmodum actu intelligat, oportet quod hoc causetur ab aliquo intellectu qui semper est in actu. Hic autem est intellectus separatus. Ergo ab aliquibus substantiis separatis causantur species intelligibiles, quibus actu intelligimus.

Sed *contra* est, quia secundum hoc sensibiles non indigeremus ad intelligendum; quod patet esse falsum, ex hoc præcipue quod qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus.

CONCLUSIO. — Species intelligibiles, quibus anima intelligit, non effluunt a formis separatis.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt, species intelligibiles nostri intellectus procedere ab aliquibus formis vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter. Plato enim, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), posuit formas rerum sensibilibus per se sine materia subsistentes, sicut formam hominis, quam nominabat *per se hominem*; et formam, vel ideam equi, quam nominabat *per se equum*; et sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebat participari et ab anima nostra, et a materia corporali; ab anima quidem nostra, ad cognoscendum; a materia vero corporali, ad essendum; ut sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis, ita intellectus noster per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideæ fit per aliquam similitudinem ipsius ideæ in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Si-

cut igitur ponebat formas sensibiles, quæ sunt in materia corporali, effluere ab ideis, sicut quasdam earum similitudines; ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quasdam idearum ab eis effluentes. Et propter hoc, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), scientias et definitiones ad ideas referebat. Sed quia contra rationem rerum sensibilibus est quod earum formæ subsistant absque materiis, ut Aristoteles <sup>1</sup> multipliciter probat, ideo Avicenna, hac positione remota, posuit omnium rerum sensibilibus intelligibiles species non quidem per se subsistere absque materia, sed præexistere immaterialiter in intellectibus separatis; a quorum primo derivantur hujusmodi species in sequentem; et sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat *intellectum agentem*; a quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, et formæ sensibiles in materiam corporalem <sup>2</sup>. Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat <sup>3</sup>, quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt a quibusdam formis separatis, quas tamen Plato dicit per se subsistere, ut refert Aristoteles <sup>4</sup>; Avicenna vero ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantum ad hoc, quod Avicenna ponit, species intelligibiles non remanere in intellectu nostro, postquam desinit actu intelligere; sed indiget ut iterato se convertat ad recipiendum de novo; unde non ponit scientiam animæ naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere. Sed secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset, quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici, quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus; quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e converso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animæ intellectivæ ad ejus propriam operationem, quæ est intelligere, quia secundum esse suum a corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam natu-

(1) Metaph. lib. vii, text. 44 usque ad 58.

(2) Systema illud omnino fere idem est ac systema emanationum quod a philosophis alexandrinis fuit excogitatum. Secundum Algazelem quoque nostra scientia ab intelligentia de-

cima, sive angelo, procedebat per species intelligibiles quæ ab ista intelligentia in animam nostram profluunt.

(3) Ideo utrumque ex iisdem rationibus arguit.

(4) Metaph. lib. i, text. 6 et 25.



ram apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum; unde frustra corpori unitetur. Si autem dicatur, quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad consideranda ea quorum species intelligibiles a principiis separatis recipit, hoc non videtur sufficere; quia huiusmodi excitatio non videtur necessaria animæ, nisi inquantum est *consopita* (secundum platonicos) quodammodo, et *obliviosa* propter unionem ad corpus; et sic sensus non proficerent animæ intellectivæ, nisi ad tollendum impedimentum quod animæ provenit ex corporis unionem. Remanet igitur quærendum, quæ sit causa unionis animæ ad corpus. Si autem dicatur, secundum Avicennam, quod sensus sunt animæ necessarij, quia per eos excitatur, ut convertat se ad intelligentiam agentem, a qua recipit species; hoc quidem non sufficit: quia si in natura animæ est ut intelligat per species ab intelligentia agente effluxas, sequeretur quod quandoque anima possit se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione suæ naturæ, vel etiam excitata per alium sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem, ad recipiendum species sensibilium, quorum sensum aliquis non habet. Et sic cæcus natus posset habere scientiam de coloribus; quod est manifeste falsum. Unde dicendum est, quod species intelligibiles, quibus anima nostra intelligit, non effluunt a formis separatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod species intelligibiles, quas participat noster intellectus, reducuntur, sicut in primam causam, in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, a quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit<sup>1</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod res materiales secundum esse quod habent extra animam, possunt esse sensibiles

actu, non autem actu intelligibiles. Unde non est simile de sensu et intellectu.

Ad *tertium* dicendum, quod intellectus noster possibilis reducitur de potentia ad actum per aliquod ens actu, id est, per intellectum agentem; qui est virtus quædam animæ nostræ, ut dictum est (quæst. LXXIX, art. 3), non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam propriam<sup>2</sup> proximam, sed forte sicut per causam remotam.

#### ART. V. — UTRUM ANIMA INTELLECTIVA COGNOSCAT RES IMMATERIALES IN RATIONIBUS ÆTERNIS<sup>3</sup>.

De his etiam infra, quæst. LXXXVIII, art. 3 ad 1, et De verit. quæst. VIII, art. 7 ad 6, et quæst. X, art. 1 corp. et ad 6, et art. 3 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod anima intellectiva non cognoscat res immateriales in rationibus æternis. Id enim in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis et per prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis in statu præsentis vitæ non cognoscit rationes æternas; quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes æternæ existunt, sed ei sicut ignoto conjungitur, ut Dionysius dicit<sup>4</sup>. Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus æternis.

2. Præterea<sup>5</sup> dicitur, quod *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, conspiciuntur*. Sed inter invisibilia Dei numerantur rationes æternæ. Ergo rationes æternæ per creaturas materiales cognoscuntur, et non e converso.

3. Præterea, rationes æternæ nihil aliud sunt quam idææ. Dicit enim Augustinus<sup>6</sup>, quod "idææ sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes." Si ergo dicatur quod anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus æternis, redibit opinio Platonis, qui posuit, omnem scientiam ab ideis derivari.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus<sup>7</sup>: "Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico; ubi, quæso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo

(1) De divin. nom. cap. 7, lect. 2.

(2) In edit. Nicolai deest *propriam*.

(3) Ita communiter præsentis articuli titulum exhibent codices novi et antiqui; quam tamen lectionem suspectam faciunt in primis quod tota hac quæstione B. Thomas solum disserat de cognitione rerum materialium. Cum vero

toto hujus articuli corpore generaliter de cognitione omnium loquatur, hunc putamus, ait Sylvius, esse germanum istius articuli titulum: *Utrum anima nostra omnia quæ intelligit videat in rationibus æternis*. (4) Myst. Theol. cap. 1.

(5) Rom. I, 20. (6) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46, a med. (7) Confess. lib. XII, cap. 25, a med.

in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate. „ Veritas autem incommutabilis in æternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus æternis.

CONCLUSIO. — In rationibus æternis anima non cognoscit omnia objective in præsentī statu, sed causaliter.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit <sup>1</sup>, „ qui philosophi vocantur, si qua forte vera et fidei nostræ accommoda dixerunt, ab eis tanquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinæ gentilium quædam simulata et superstitiosa figmenta, quæ unusquisque nostrum de societate gentilium exiens debet evitare. etc. „ Et ideo Augustinus, qui doctrinis platoniorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quæ vero invenit fidei nostræ adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato, sicut supra dictum est (art. præc.), formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas *ideas* vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere, ut sicut materia corporalis per participationem ideæ lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem ejusdem ideæ cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum a fide quod formæ rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut platonici posuerunt, dicentes *per se vitam, aut per se sapientiam* esse quædam substantias creatrices <sup>2</sup>, ut Dionysius dicit <sup>3</sup>, ideo Augustinus <sup>4</sup> posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit. Cum ergo quæritur, utrum anima humana in rationibus æternis omnia cognoscat; dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo sicut in objecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant;

et hoc modo anima in statu præsentis vitæ non potest videre omnia in rationibus æternis; sed sic in rationibus æternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident, et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quæ videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ <sup>5</sup>. Unde <sup>6</sup> dicitur: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona?* Cui quæstioni Psalmista respondet dicens: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*; quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur. Quia tamen præter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles a rebus acceptæ ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum æternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Augustinus dicit <sup>7</sup>: „ Numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent æternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere, quot sint animalium genera, quæ semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quæsierunt? „ Quod autem Augustinus non sic intellexerit, omnia cognosci in rationibus æternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsæ rationes æternæ videantur, patet per hoc quod ipse dicit <sup>8</sup>, quod „ rationalis anima non omnis, et quæcumque, sed quæ sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni (scilicet rationum æternarum) esse idonea; „ sicut sunt animæ beatorum <sup>9</sup>.

Et per hæc patet responsio ad objecta.

(1) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 46.

(2) Ita intelligendum est systema Malebranchii qui contendebat a nobis in Deo nunc omnia videri, aliter propugnatum facile non foret.

(3) Psal. iv, 6. (7) De Trin. lib. iv, cap. 16.

(4) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 66, a med.

(5) Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum editis plurimis. Rom. edit., *bonori m.*

(1) De doctr. christ. lib. ii, cap. 40, in princ.

(2) Platonis systema duo extranea a fide implicabat: 1º quia ponebat sapientiam et vitam absolutam ac proinde aliquid infiniti esse extra Deum; 2º quia supponebantur istæ formæ creatrices, cum solius Dei sit creare.

(3) De div. nom. cap. 11, a med. lect. 4.



**ART. VI. — UTRUM INTELLECTIVA COGNITIO ACCIPIATUR A REBUS SENSIBILIBUS <sup>1</sup>.**

De his etiam De verit. quæst. x, art. 6,  
et Opusc. II, cap. 81 et 82.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectiva cognitio non accipiat a rebus sensibilibus. Dicit enim Augustinus <sup>2</sup> quod "non est expectanda sinceritas veritatis a corporis sensibus; „ et hoc probat dupliciter: uno modo per hoc quod omne quod corporeus sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur: quod autem non manet, percipi non potest. Alio modo per hoc quod omnia quæ per corpus sentimus, etiam cum non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno, vel furore. Non autem sensibus discernere valemus, utrum ipsa sensibilia vel imagines eorum falsas sentiamus. Nihil autem percipi potest quod a falso non discernitur. Et sic concludit quod "non est expectanda veritas a sensibus. „ Sed cognitio intellectualis est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda a sensibus.

2. Præterea, Augustinus dicit <sup>3</sup>: "Non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materiæ vice subdatur. Omni enim modo præstantior est qui facit, eare de qua aliquid facit. „ Unde concludit quod "imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit. „ Non ergo intellectualis cognitio a sensibus derivatur.

3. Præterea, effectus non se extendit ultra virtutem suæ causæ. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia; intelligimus enim quædam quæ sensu percipi non possunt. Intellectualis ergo cognitio non derivatur a rebus sensibilibus.

Sed *contra* est quod Philosophus probat <sup>4</sup>, quod "principium nostræ cognitionis est a sensu. „

**CONCLUSIO.** — Intellectualis cognitio fit a sensibili, non sicut a perfecta et

totali causa, sed potius sicut a materia causæ.

Respondeo dicendum quod circa istam quæstionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit quod nulla est alia causa cujuslibet nostræ cognitionis, nisi cum ab his corporibus quæ cogitamus, veniunt atque intrant imagines in animas nostras, ut Augustinus dicit <sup>5</sup>. Et Aristoteles etiam dicit <sup>6</sup> quod Democritus posuit cognitionem fieri per idola et defluxiones. Et hujus positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus, quam alii antiqui naturales non ponebant intellectum differre a sensu; ut Aristoteles dicit <sup>7</sup>. Et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones. — Plato vero e contrario posuit, intellectum differre a sensu, et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est (art. 4 et 5 præc.). Sensum etiam posuit virtutem quamdam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quædam vis spiritalis, immutatur a sensibilibus; sed organa sensuum a sensibilibus immutantur; ex qua immutatione anima quodammodo excitatur, ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus <sup>8</sup>, qui dicit quod "corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. „ Sic igitur secundum Platonis opinionem neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter

(2) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 9, in princ.

(3) Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 16.

(4) Metaph. lib. III, cap. 1, et in fine Poster. lib. II, text. 27. (5) Epist. LVI ad Dioscurum.

(6) Lib. De somn. et vigil. et lib. De divin. per somnum, cap. 2.

(7) De anima, lib. II, text. 150 et 151.

(8) Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 24, in medi

(1) Juxta S. Thomam et peripateticos principium cognitionis nostræ est a sensu. Sed non est existimandum quod cognitio sensibilis sit totalis et perfecta causa cognitionis intellectualis. Cognitio sensibilis magis quodammodo est materia causæ, in eo sensu quod phantasmata sunt materia ex qua species intelligibiles producuntur et per quas deinde fit intellectiva cognitio.

sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum. — Aristoteles autem media via processit. Posuit enim <sup>1</sup>, cum Platone, intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita quod sentire non sit actus animæ tantum, sed conjuncti <sup>2</sup>. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivæ partis. Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia, quæ sunt extra animam, causent aliquid in conjunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivæ partis causentur per impressionem sensibilibus in sensum, non per modum deflexionis, ut Democritus posuit, sed per quamdam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum; ut patet <sup>3</sup>. Intellectum vero posuit Aristoteles <sup>4</sup> habere operationem absque communicatione corporis <sup>5</sup>. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem secundum Aristotelem non sufficit sola impressio sensibilibus corporum, sed requiritur aliquid nobilius; quia agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit <sup>6</sup>, non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit; sed illud superius et nobilius agens, quod vocat *intellectum agentem*, de quo jam supra diximus (quæst. LXXIX, art. 3 et 4), facit phantasmata <sup>7</sup> a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cujusdam. Secundum hoc ergo ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod per verba illa Augustini datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum.

Ad *secundum* dicendum, quod Augustinus non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia secundum Platonis opinionem vis imaginaria habet operationem quæ est animæ scilicet, eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam, sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles <sup>8</sup> ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet agens est honorabilius patiente. Et procul dubio oporteret secundum hanc positionem in vi imaginativa ponere non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis <sup>9</sup>, quod actio virtutis imaginativæ sit conjuncti, nulla sequitur difficultas; quia corpus sensibile est nobilius organo animalis secundum hoc quod comparatur ad ipsum, ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quæ colorata est in potentia. Posset tamen dici quod quamvis prima immutatio virtutis imaginariæ sit per motum sensibilibus, quia phantasia est motus factus secundum sensum, ut dicitur <sup>10</sup>, tamen est quædam operatio animæ in homine, quæ dividendo et componendo <sup>11</sup> format diversas rerum imagines, etiam quæ non sunt a sensibus acceptæ. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini.

Ad *tertium* dicendum, quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis; et ideo non est mirum, si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.

(1) De anima, lib. II, text. 152.

(2) Scilicet animæ et corporis prout sibi invicem conjunguntur.

(3) De gen. lib. I, text. 56 et seq.

(4) De anima, lib. III, text. 12.

(5) Sic materialismum omnino effugit Aristoteles.

(6) De anima, lib. III, text. 18.

(7) Ita codd. Alcan. et Tarrac. Nicolai, et nobilius agens vocat.... quod facit phantasmata. Edit. Rom., quod vocat.... quod facit.

(8) De anima, lib. III, text. 19.

(9) De anima, lib. II, text. 153 et 155, usque ad fin. lib.

(10) De anima, lib. II, text. 160.

(11) Scilicet percipiendo subjecta et attributa secundum quod discrepant aut consentiunt.



**ART. VII. — UTRUM INTELLECTUS POSSIT ACTU INTELLIGERE PER SPECIES INTELLIGIBILES QUAS PENES SE HABET, NON CONVERTENDO SE AD PHANTASMATA <sup>1</sup>.**

De his etiam infra, quæst. LXXXIX, art. 1 et 2, et part. III, quæst. XI, art. 2, et quæst. XVI, art. 1 corp., et Cont. gent. lib. II, cc. 59 et 72, et lib. IV, cap. 11, et I. Cor. XIII, lect. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata. Intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem, qua informatur. Sed intellectus esse in actu est ipsum intelligere <sup>2</sup>. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat.

2. Præterea, magis dependet imaginatio a sensu <sup>3</sup> quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

3. Præterea, incorporealia non sunt aliqua phantasmata; quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu, nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid; quod patet esse falsum; intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum, et angelos.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit <sup>4</sup>, quod " nihil sine phantasmate intelligit anima. "

**CONCLUSIO.** — Intellectus conjunctus corpori passibili non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata.

Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum secundum præsentis vitæ statum quo passibili corpori conjungitur <sup>5</sup>, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo qui-

(1) Juxta doctrinam peripateticam docet D. Thomas animam intellectivam corpori passibili unitam, non posse aliquid intelligere sine conversione ad phantasmata, id est, nisi phantasmate ad intelligendum actualiter utatur.

(2) Vel eo ipso quod intellectus est in actu, saltem secundo, intelligit.

(3) Externo nempe qui sic dicitur simpliciter quia notior nobis; cum alioquin etiam imaginatio sit sensus quidam, sed internus et latens.

(4) De anima, lib. III, text. 30.

dem, quia, cum intellectus sit vis quædam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per læsionem alicujus corporalis organi, si non requireretur ad ejus actum actus alicujus potentie utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus, et imaginatio, et aliæ vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis et cæterarum virtutum <sup>6</sup>. Videmus enim quod impedito actu virtutis imaginativæ per læsionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativæ virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam præaccepit. Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspicit quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. Hujus autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angeli, qui est totaliter a corpore separatus, objectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per hujusmodi intelligibile materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem hujus naturæ est quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali; sicut de ratione naturæ lapidis est quod sit in hoc lapide; et de ratione naturæ equi est quod sit in hoc equo, et sic de aliis.

(5) Ex his patet hanc doctrinam intelligendam esse de anima corpori passibili conjuncta et quæ ei quodam modo subicitur. Cum enim erit separata vel in corpore glorioso, non ita egebit conversione ad phantasmata, illis utetur, si velit, siquidem supra corpus plenam potestatem habebit.

(6) Sive potentiarum vel facultatum sensitivarum quæ virtutes physico sensu propter vim agendi vocantur, græce autem *δυνάμεις* veluti potestates.

Unde natura lapidis, vel cujuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem: et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium objectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formæ rerum sensibilibus subsisterent non in particularibus, secundum platonicos, non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod species conservatæ in intellectu possibili in eo existunt habitualiter, quando actu non intelligit, sicut supra dictum est (quæst. LXXIX, art. 6 et 7). Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quod eis utamur, secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quæ sunt naturæ in particularibus existentes.

Ad *secundum* dicendum, quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis; unde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particulari, sicut indiget intellectus.

Ad *tertium* dicendum, quod incorporea quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata; sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur. Deum autem, ut Dionysius dicit <sup>2</sup>, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem <sup>3</sup>. Alias etiam incorporeas substantias in statu præsentis vitæ cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel per aliquam comparisonem ad corporalia. Et ideo cum de hujusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.

(1) Imo potius eo fine ad formam separatam se converteret ut ad exemplar quoddam universale in quo singularia quæque intueretur.

(2) De div. nom. cap. 1, lect. 3.

(3) Per remotionem hic intelligitur ablatio seu negatio ejus quod non convenit Deo.

(4) In hoc articulo explodit errorem eorum qui somniis et visionibus esso attendendum putant. (5) De somn. et vig. cap. 1 et 4.

## ART. VIII. — UTRUM JUDICIUM INTELLECTUS

### IMPEDIATUR PER LIGAMENTUM SENSUS <sup>4</sup>.

De his etiam 22, qu. CLIV, art. 5 corp. et qu. CLXXII, art. 1, et De verit. quæst. XII, art. 3, et De anima lib. III, lect. 7.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod judicium intellectus non impediatur per ligamentum sensus. Superius enim non dependet ab inferiori. Sed judicium intellectus est supra sensum. Ergo judicium intellectus non impeditur per ligamentum sensus.

2. Præterea, syllogizare est actus intellectus. In somno autem ligatur sensus, ut dicitur <sup>5</sup>; contingit tamen quandoque quod aliquis dormiens syllogizat. Ergo non impeditur judicium intellectus per ligamentum sensus.

Sed *contra* est quod "in dormiendo, ea quæ contra licitos mores contingunt, non imputantur ad peccatum, „ ut Augustinus <sup>6</sup> dicit. Hoc autem non esset, si homo in dormiendo liberum usum rationis et intellectus haberet. Ergo impeditur rationis usus per ligamentum sensus.

CONCLUSIO. — Cum omnia, quæ in præsentī statu intelligimus, cognoscantur a nobis per comparisonem ad res sensibiles, necesse est perfectum intellectus judicium in nobis impediri per ligamentum sensus.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), proprium objectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis; judicium autem perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia quæ ad rem pertinent, cognoscantur; et præcipue si ignoraretur id quod est terminus et finis judicii. Dicit autem Philosophus <sup>7</sup> quod "sicut finis activæ scientiæ est opus; ita naturalis scientiæ finis est quod videtur semper proprie secundum sensum. „ Faber enim non quærit cognitionem cultelli nisi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum; et similiter naturalis non quærit cognoscere naturam lapidis et equi, nisi ut sciat rationes eorum quæ videntur secundum sensum. Manifestum est autem, quod non posset esse perfectum judicium fabri de cultello, si opus ignoraret; et similiter non posset esse perfectum judicium scientiæ naturalis de rebus naturalibus, si sen-

(6) Sup. Gen. ad litt. lib. XII, cap. 15.

(7) De cælo, lib. III, text. 61.



sibilia ignorarentur. Omnia autem quæ in præsentī statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad res sensibiles naturales. Unde impossibile est quod sit in nobis iudicium intellectus perfectum cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo a sensu, et ejus objecta prima et principalia in sensibus fundantur; et ideo necesse est quod impediatur iudicium intellectus ex ligato sensu.

Ad *secundum* dicendum, quod sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas, ut dicitur <sup>1</sup>, et ideo secundum dispositionem hujusmodi evaporationum contingit esse ligamentum sensus majus vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata, sicut præcipue accidit, cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata, sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maxime solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis <sup>2</sup> ex parte solvitur; ita quod homo iudicat interdum in dormiendo, ea quæ videt, somnia esse, quasi dijudicans inter res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus. Et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum quo sensus solvitur, et imaginatio in dormiendo, liberatur iudicium intellectus <sup>3</sup>; non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse <sup>4</sup>.

(1) De somno et vig. cap. 1. et 3.

(2) Sensus communis est sensus internus ad quem referuntur, tanquam ad terminum communem, omnes omnium propriorum sensuum apprehensiones.

(3) Hinc iudicium tribus modis sumi potest: 1. pro simplici cognitione quæ objectum attingit; ita sensus proprius de sensibili proprio

## QUESTIO LXXXV.

### DE MODO ET ORDINE INTELLIGENDI <sup>5</sup>, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modo et ordine intelligendi; et circa hoc quærentur octo: 1. Utrum intellectus noster intelligat abstrahendo species a phantasmatibus. — 2. Utrum species intelligibiles abstractæ a phantasmatibus se habeant ad intellectum nostrum, ut quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur. — 3. Utrum intellectus noster naturaliter intelligat prius magis universale. — 4. Utrum intellectus noster possit multa simul intelligere. — 5. Utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo. — 6. Utrum intellectus possit errare. — 7. Utrum unus possit eandem rem melius intelligere quam alius. — 8. Utrum intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile.

#### ART. I. — UTRUM INTELLECTUS NOSTER INTELLIGAT RES CORPOREAS ET MATERIALES PER ABSTRACTIONEM A PHANTASMATIBUS.

De his etiam infra, quæst. LXXXVII, art. 2, et quæst. CI, art. 1, et 12, quæst. V, art. 1 ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster non intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus. Quicumque enim intellectus intelligit rem aliter quam sit, est falsus. Formæ autem rerum materialium non sunt abstractæ a particularibus, quorum similitudines sunt phantasmata. Si ergo intelligamus res materiales per abstractionem specierum a phantasmatibus, erit falsitas in intellectu nostro.

2. Præterea, res materiales sunt res naturales <sup>6</sup>, in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in definitione ejus. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materia. Sed materia est individuationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis a particulari; quod est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus.

judicat; 2. pro cognitione etiam simplici qua dignoscitur et objecti convenientia et ejus discrimen ab aliis; ita sensus communis iudicat varias propriorum sensuum apprehensiones inter se conferendo; 3. pro iudicio enuntiativo per compositionem, aut divisionem, aut discursum, et ita iudicat intellectus.

(4) Hæc colliguntur ex libro *De somno et vigilantia* et ex libro *De insomniis* quæ inter Parva naturalia Aristotelis recensentur.

(5) Scilicet de modo et ordine quo anima corpori conjuncta corporalia intelligit, ut patet ex præmio quæst. LXXXIV.

(6) Id est ex materia et forma compositæ, prout (Phys. lib. II) natura idem esse dicitur quod utraque illarum.

3. Præterea <sup>1</sup> dicitur quod "phantasmata habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum. „ Sed visio non fit per abstractionem aliquarum specierum a coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quod aliquid abstrahatur a phantasmatibus, sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum.

4. Præterea, ut dicitur <sup>2</sup>, in intellectiva anima sunt duo, scilicet intellectus possibilis et agens. Sed abstrahere a phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species jam abstractas: sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, quod non abstrahit aliquid a coloribus; sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo a phantasmatibus.

5. Præterea, Philosophus <sup>3</sup> dicit quod "intellectus intelligit species in phantasmatibus. „ Non ergo eas abstrahendo.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>4</sup>, quod "sicut res sunt separabiles a materia, sic circa intellectum sunt. „ Ergo oportet quod materialia intelligantur inquantum a materia abstrahuntur, et a similitudinibus materialibus quæ sunt phantasmata.

CONCLUSIO. — Cum intellectus humanus non sit actus alicujus organi corporalis, sed sit animæ (quæ est forma corporis) potentia, necessum est ut intelligat materialia et sensibilia abstrahendo a phantasmatibus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxx, art. 2, et quæst. lxxxiv, art. 7), objectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivæ. Est autem triplex gradus cognoscitivæ virtutis. Quædam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus; et ideo objectum cuiuslibet sensitivæ potentiæ est forma, prout in materia corporali existit. Et quia hujusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivæ partis est cognoscitiva particularium tantum. — Quædam autem vir-

tus cognoscitiva est, quæ neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiæ conjuncta, sicut intellectus angelicus; et hujus virtutis cognoscitivæ objectum est forma sine materia subsistens. Etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, vel in seipsis, vel in Deo. — Intellectus autem humanus medio modo se habet; non enim est actus alicujus organi; sed tamen est quædam virtus animæ, quæ est forma corporis, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxvi, art. 1). Et ideo proprium ejus est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia <sup>5</sup>, est abstrahere formam a materia individuali, quam repræsentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus; sicut e contra angeli per immaterialia materialia cognoscunt. — Plato vero, attendens solum immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod est corpori quodammodo unitus, posuit objectum intellectus ideas separatas, et quod intelligimus non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando, ut refert Aristoteles <sup>6</sup>, ut supra dictum est (quæst. lxxxiv, art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod abstrahere contingit dupliciter: uno modo per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo per modum simplicitatis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quæ secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quæ non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem, ut in sensibus manifeste apparet. Si enim intelligamus, vel dicamus <sup>7</sup>, colorem non inesse corpori colorato, vel esse separa-

(1) De anima, lib. iii, text. 18 et 31. (2) Ibid.

(3) Ibid. text. 32 et 39. (4) Ibid. text. 2.

(5) Sive, non considerando principia individuantia quæ per phantasmata representantur, sed considerando rerum naturas in universali.

(6) Met. lib. xii, text. 6.

(7) Ita cod. Alcan., Nicolai, et editio Patav. 1712. Edit. Rom. et Patav. 1698: Si enim dicamus tantum.



tum ab eo, erit falsitas in opinione, vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietatem ejus, nihil considerantes de pomo colorato <sup>1</sup>; vel si quod intelligimus, voce exprimamus, erit absque falsitate opinionis et operationis. Pomum enim non est de ratione coloris. Et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico quod ea quæ pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis, puta lapidis, aut hominis, aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quæ non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quæ per phantasmata repræsentantur. Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus, qui intelligit rem aliter quam sit, verum est si *ly aliter* referatur ad rem intellectam; tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit: unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. Non est autem verum quod proponitur, si *ly aliter* accipiatur ex parte intelligentis: est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in essendo; quia intellectum est in intelligente immaterialiter per modum intellectus, non autem materialiter per modum rei materialis.

Ad *secundum* dicendum, quod quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum, et quod materia non sit pars speciei. Sed secundum hoc in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia. Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scilicet *communis*, et *signata*, vel individualis. Communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hæ carnes, et hæ ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi; sicut speciem hominis abstrahit

ab his carnibus et his ossibus, quæ non sunt de ratione speciei, sed partes individui, ut dicitur <sup>2</sup>; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus. — Species autem mathematicæ possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis <sup>3</sup> dicitur materia corporalis, secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et hujusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia, secundum quod subiacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiæ quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri, et dimensiones, et figuræ, quæ sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus; quod est eas abstrahi a materia sensibili. Non tamen possunt considerari sine intellectu substantiæ quantitati subjectæ; quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi: possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia; quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali. — Quædam vero sunt quæ possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia, et actus, et alia hujusmodi: quæ etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus. Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quæ diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem.

Ad *tertium* dicendum, quod colores nabant eundem modum existendi, prout sunt in materia corporali individuali, sicut in potentia visiva; et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet (in corp. art. et art. 7 quæst. præc.), et ideo non possunt

poralis, cum sit conjuncta quantitati, sed quia sensum non afficit, nec nisi per accidens et ratione qualitatum sensibilis est. Unde proprie intellectu potius percipitur, vel habet modum quendam earum rerum quæ intellectu tantum percipi possunt.

(1) Sicut etiam de sapore dicendum, sine quo potest intelligi color, etc.

(2) Metaph. lib. vii, text. 34 et 35.

(3) Dicitur materia *sensibilis* quia per se sub sensum cadit, ut in exemplis mox adjunctis manifestum est. E contrario vero materia *intelligibilis* dicitur, non quod non sit etiam cor-

sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quædam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quæ quidem est representativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus; non quod aliqua eadem numero forma quæ prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco, et transfertur ad alterum.

Ad *quartum* dicendum, quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum <sup>1</sup> similitudines intellectus possibilis informatur.

Ad *quintum* dicendum, quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatibus; quia non potest intelligere ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 6 et 7).

**ART. II.** — UTRUM SPECIES INTELLIGIBILES A PHANTASMATIBUS ABSTRACTÆ SE HABEANT AD INTELLECTUM NOSTRUM SICUT ID QUOD INTELLIGITUR, VEL SICUT ID QUO INTELLIGITUR <sup>2</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. iv, cap. 11, et De verit. quæst. ii, art. 6 corp. fin., et De potent. quæst. vii, art. 5 corp., et quæst. viii, art. 1, et Opusc. ii, cap. 85.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod species intelligibiles a phantasma-

tibus abstractæ se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur. Intellectum enim in actu est in intelligente, quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo hujusmodi species est ipsum intellectum in actu.

2. Præterea, intellectum in actu <sup>3</sup> oportet in aliquo esse; alioquin nihil esset. Sed non est in re, quæ est extra animam; quia cum res quæ est extra animam, sit materialis, nihil quod est in ea potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quod intellectum in actu sit in intellectu; et ita nihil est aliud quam species intelligibilis prædicta.

3. Præterea, Philosophus dicit <sup>4</sup>, quod "voces sunt notæ earum quæ sunt in anima, passionum." Sed voces significant res intellectas: id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsæ passionēs animæ, scilicet species intelligibiles, sunt ea quæ intelliguntur in actu.

Sed *contra*, species intelligibilis se habet ad intellectum sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est id quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus.

**CONCLUSIO.** — Species intelligibilis se habet ad intellectum, ut id quo intelligit intellectus: non autem ut id quod intelligitur, nisi secundo: res enim, cujus species intelligibilis est similitudo, est id quod primo intelligitur.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod vires quæ sunt in nobis cognoscitivæ, nihil cognoscunt nisi proprias passionēs <sup>5</sup>, puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se receptam; et secundum hoc species hujusmodi est ipsum quod intelligitur. Sed hæc opinio manifeste apparet falsa ex duobus; primo quidem, quia eadem sunt quæ intelli-

(3) Sive id quod actu intelligitur, non autem usurpando pro potentia intellectus.

(4) Periher. lib. i, cap. i.

(5) Id est ea quæ illis insunt, sive quibus afficiuntur, ut ex adjunctis patet; non eo sensu quo proprium accidens consequens essentiam, et dimanans ab essentia per hoc nomen intelligitur.

(1) Suppl. *specificarum naturarum*, non *individualium conditionum*, quarum utique similitudinibus ut sic non informatur intellectus; qui nec eas cognoscit nisi reflexe tantum et indirecte.

(2) Docet D. Thomas species intelligibiles a phantasmatibus abstractas non esse id quod, sed id quo intelligimus.



mus, et de quibus sunt scientiæ. Si igitur ea quæ intelligimus, essent solum species quæ sunt in anima, sequeretur quod scientiæ omnes non essent de rebus quæ sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus, quæ sunt in anima; sicut, secundum platonicos, omnes scientiæ sunt de ideis, quas ponebant esse intellectas in actu. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium omne quod videtur, esse verum; et similiter quod contradictoriæ essent simul veræ. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum judicat. Sic autem videtur aliquid secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiæ cognoscitivæ erit de eo quod judicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum; puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum judicat mel esse dulce, vere judicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, judicat mel esse amarum, vere judicabit<sup>1</sup>; uterque enim judicabit secundum quod gustus ejus afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio æqualiter erit vera, et universaliter omnis acceptio<sup>2</sup>. Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut id quo intelligit intellectus; quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur<sup>3</sup>, una quæ manet in agente (ut videre et intelligere), et altera quæ transit in rem exteriorem (ut calefacere et secare); utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo objecti actionis (ut calor calefacientis est similitudo calefacti); similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo objecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectæ, quæ est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species in-

tellecta secundo est id quod intelligitur; sed id quod intelligitur primo, est res, cujus species intelligibilis est similitudo. Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant simile simili cognosci<sup>4</sup>. Ponebant enim quod anima per terram quæ in ipsa erat, cognosceret terram quæ extra ipsam erat; et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terræ loco terræ, secundum doctrinam Aristotelis<sup>5</sup>, qui dicit quod lapis non est in anima, sed species lapidis; sequeretur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quæ sunt extra animam.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectum<sup>6</sup> est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur, quod intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum similitudo rei intellectæ est forma intellectus, sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo ejus.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quæ intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio, seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu; et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine ejus odore. Si ergo quærat ubi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est quod color, qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus; inquantum in visu est similitudo coloris, et non odoris. Similiter humanitas quæ intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit

(1) Quantumvis falso, secundum rem judicet ponens amarum in dulce vel dulce in amarum, ut ls. v, 20.

(2) Tunc veritas absoluta non existeret, et ratio humana non posset judicare nisi de rebus in ordine ad nos, ut facit sensus intimus.

(3) Metaph. lib. ix, text. 16.

(4) Hoc nominatim de Empedocle asseritur, qui propterea ipsam animam ex elementis componebat ut cognoscere illa posset.

(5) De anima, lib. iii, text. 38.

(6) Edit. Rom., *intellectus*.

humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturæ speciei, et non individualium principiorum.

Ad tertium dicendum, quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio: una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visæ. Et utraque hæc operatio conjungitur <sup>1</sup> in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis, secundum quod informatur specie intelligibili. Qua informatus format secundo vel definitionem, vel divisionem, vel compositionem, quæ per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles, sed ea quæ intellectus sibi format ad judicandum de rebus exterioribus <sup>2</sup>.

**ART. III. — UTRUM MAGIS UNIVERSALIA SINT PRIORA IN NOSTRA COGNITIONE INTELLECTUALI.**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod magis universalia non sint priora in nostra cognitione intellectuali. Quia ea quæ sunt priora et notiora secundum naturam, sunt posteriora et minus nota secundum nos. Sed universaliasunt priora secundum naturam; quia prius est a quo non convertitur essendi consequentia <sup>3</sup>. Ergo universalia sunt posteriora in cognitione nostri intellectus.

2. Præterea, composita sunt priora quoad nos quam simplicia. Sed universalialia sunt simpliciora. Ergo sunt posteriorius nota quoad nos.

3. Præterea, Philosophus dicit <sup>4</sup>, quod "definitum prius cadit in cognitione nostra quam partes definitionis." Sed universaliora sunt partes definitionis minus universalium, sicut animal est pars definitionis hominis. Ergo universalialia sunt posteriorius nota quoad nos.

(1) Nicolajus, *contingit*.

(2) Cum igitur (part. III, quæst. n, art. 2 ad 1) dicit potentia intellectivæ finem esse cognoscere species intelligibiles, vel intelligit *ut quo*, vel speciem accipit pro re ipsa repræsentata per speciem.

(3) Hæc verba explicat Philosophus his exemplis: Ut unum duobus est prius, nam si duo sint, statim sequitur unum esse: quod si unum est, non est necesse duo esse, quare non reciproca-

4. Præterea, per effectus devenimus in causas et principia. Sed universalialia sunt quædam principia. Ergo universalialia sunt posteriorius nota quoad nos.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>5</sup>, quod "ex universalibus in singularia oportet devenire."

**CONCLUSIO.** — Magis universalialia et communia sunt priora in nostra intellectuali et sensitiva cognitione.

Respondeo dicendum quod in cognitione nostri intellectus duo oportet considerare. Primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium; necesse est quod cognitio singularium quoad nos prior sit quam universalium cognitio. Secundo oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur; actus autem incompletus est scientia imperfecta <sup>6</sup>, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione. Quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia; unde Philosophus dicit <sup>7</sup>, quod "sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis; posterius autem cognoscimus distinguendo principia et elementa." Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscujusque eorum quæ continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale; utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscantur. Cognoscitur, ut, si unum sit, sequatur reliquum esse. Prius autem videtur id esse a quo non recipitur existendi consecutio (Categ. cap. 12).

(4) Phys. lib. 1, text. 5. (5) Ibid. text. 4.

(6) Large accipiendi nomen scientiæ prout quamlibet notitiam intellectivam significat; quo sensu eam accipi posse notat ipsemet S. Thomas (part. III, quæst. ix, art. 1), ubi de scientia Christi agit.

(7) Phys. lib. 1, text. 3.



scere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi, sicut cognoscere animal indistincte est cognoscere animal inquantum est animal. Cognoscere autem animal distincte est cognoscere animal inquantum est animal rationale vel irrationale; quod est cognoscere hominem, vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem. Et eadem ratio est, si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale. Et quia sensus exit de potentia in actum, sicut et intellectus; idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum dijudicamus magis commune quam minus commune, et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, sicut cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus quam deprehendatur esse animal; et prius deprehenditur esse animal quam deprehendatur esse homo, et prius homo quam Socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine; et ideo "pueri a principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinat unumquemque, " ut dicitur <sup>1</sup>. Et hujus ratio manifesta est; quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium, sicut qui scit genus, est in potentia ut sciat differentiam. Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum. Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva, quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod universale dupliciter potest considerari: uno modo secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis (ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa) proveniat

ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius. Unde <sup>2</sup> dicitur quod "animal universale aut nihil est, aut posterius est. " Sed secundum Platonem, qui posuit universalis subsistentia, secundum hanc considerationem universale esset prius quam particularia, quæ secundum eum non sunt nisi per participationem universalium subsistentium, quæ dicuntur ideæ. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quod duplex est ordo naturæ: unus secundum viam generationis et temporis, secundum quam viam ea quæ sunt imperfecta et in potentia, sunt priora; et hoc modo magis commune est prius secundum naturam; quod apparet manifeste in generatione hominis et animalis. Nam prius generatur animal quam homo, ut dicitur <sup>3</sup>. Alius est ordo perfectionis, sive intentionis naturæ, sicut actus simpliciter est prior secundum naturam quam potentia, et perfectum prius est quam imperfectum; et per hunc modum minus commune est prius secundum naturam quam magis commune, ut homo quam animal. Naturæ enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.

Ad *secundum* dicendum, quod universale magis commune comparatur ad minus commune, ut totum, et ut pars: ut totum quidem, secundum quod in magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia; ut sub animali non solum homo, sed etiam equus: ut pars autem, secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia; ut homo non solum animal, sed etiam rationale. Sic igitur animal consideratum in se prius est in nostra cognitione quam homo; sed homo est prius in nostra cognitione quam quod animal sit pars rationis ejus <sup>4</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod pars aliqua dupliciter potest cognosci: uno modo absolute, secundum quod in se est; et sic nihil prohibet prius cognoscere partes quam totum, ut lapides quam do-

propterea dici *ratio* solet, quia est id quod præcipue ac proprie in re qualibet concipitur, prout ratio idem quod intentio vel conceptio significat.

(1) Physic. lib. I, text. 5.

(2) De anima, lib. I, text. 8.

(3) De generat. animal. lib. II, cap. 3.

(4) Id est definitionis ejus vel essentiae quæ

mum. Alio modo secundum quod sunt partes hujus totius; et sic necesse est quod prius cognoscamus totum quam partem. Prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes ejus. Sic igitur dicendum est quod definitia absolute considerata sunt prius nota quam definitum (aliquin non notificaretur definitum per ea); sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota. Prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quæ sunt de hominis ratione <sup>1</sup>.

Ad *quartum* dicendum, quod universale secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi, qui est per abstractionem. Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit; cum quandoque cognoscamus causam per effectum, et substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum secundum sententiam Aristotelis non est principium essendi, neque substantia, ut patet <sup>2</sup>. Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei, prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium. Nam singulare est propter materiam; ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii; quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re; ratio vero speciei ab eo quod est formale: sicut ratio animalis a sensitivo, ratio vero hominis ab intellectivo <sup>3</sup>. Et inde est quod ultima naturæ intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus; quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam. Non autem oportet quod cujuslibet causæ vel principii cognitio sit posterior quoad nos; cum quandoque cognoscamus per causas sensibiles effectus ignotos, quandoque autem e converso.

(1) Quocumque modo ad rationem ejus pertineant, vel formaliter, ut essentialia quæ pauca sunt, vel ex adjuncto, ut innumeræ affectiones, proprietates, conditiones, etc.

(2) Metaph. lib. vii, text. 45.

(3) Non prout simpliciter intellective, quia id

#### ART. IV. — UTRUM

POSSIMUS MULTA SIMUL INTELLIGERE <sup>4</sup>.

De his etiam sup. qu. xii, art. 10 corp. et q. lviii, art. 2, et Sent. ii, dist. 3, quæst. iii, art. 4, et iii, dist. 14, art. 2, quæst. iv, et Cont. gent. lib. i, c. 55, et De verit. qu. viii, art. 14, et quol. vii, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod possimus multa simul intelligere. Intellectus enim est supra tempus. Sed prius et posterius ad tempus pertinent. Ergo intellectus non intelligit diversa secundum prius et posterius, sed simul.

2. Præterea, nihil prohibet diversas formas non oppositas simul eidem actu inesse, sicut odorem et colorem pomo. Sed species intelligibiles non sunt oppositæ. Ergo nihil prohibet intellectum unum simul fieri in actu secundum diversas species intelligibiles; et sic potest multa simul intelligere.

3. Præterea, intellectus simul intelligit aliquid totum, ut hominem, vel domum. Sed in quolibet toto continentur multæ partes. Ergo intellectus simul multa intelligit.

4. Præterea, non potest cognosci differentia unius ad alterum, nisi simul utrumque apprehendatur, ut dicitur <sup>5</sup>; et eadem ratio est de quacumque alia comparatione. Sed intellectus noster cognoscit differentiam unius ad alterum. Ergo cognoscit multa simul.

Sed *contra* est quod dicitur <sup>6</sup>, quod "intelligere est unum <sup>7</sup> solum, scire vero multa."

CONCLUSIO. — Non potest intellectus humanus multa per modum multorum intelligere, sed per modum unius, scilicet per unam speciem.

Respondeo dicendum quod intellectus quidem potest simul multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum. Dico autem per modum unius, vel multorum, per unam vel plures species intelligibiles. Nam modus cujusque actionis consequitur

commune est homini cum angelis quibus excellentius et dignius convenit, sed ut intellective per discursum.

(4) Docet D. Thomas in hoc articulo intellectum posse multa simul intelligere per modum unius, non per modum plurium, juxta illud quod dictum est (quæst. lviii, art. 2).

(5) De anima, lib. i, text. 145 et 146.

(6) Topic. lib. ii, cap. 4, loc. 33.

(7) Quod significat actum intellectus non simul posse ad multa ferri nisi cum per modum unius intelligit; licet multa ut multa scientiæ habitus contineat.



formam, quæ est actionis principium. Quæcumque ergo intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest; et inde est quod Deus omnia simul videt per unum, quod est essentia sua. Quæcumque vero intellectus per diversas species intelligit, non simul intelligit. Et hujus ratio est, quia impossibile est idem subjectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum; sicut impossibile est quod idem corpus secundum idem <sup>1</sup> simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivæ potentia; licet res quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus ad intelligendum diversa in actu <sup>2</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod intellectus est supra tempus, quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quamdam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior altera; et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cum dicit <sup>3</sup>, quod "Deus movet creaturam spiritualem per tempus."

Ad *secundum* dicendum, quod non solum oppositæ formæ non possunt esse simul in eodem subjecto; sed nec quæcumque formæ ejusdem generis, licet non sint oppositæ, sicut patet per exemplum inductum (in corp.) de coloribus et figuris.

Ad *tertium* dicendum, quod partes possunt intelligi dupliciter: uno modo sub quadam cōfusione, prout sunt in toto; et sic cognoscuntur per unam formam totius, et sic simul cognoscuntur. Alio modo cognitione distincta, secundum quod quælibet cognoscitur per suam speciem; et sic non simul intelliguntur.

Ad *quartum* dicendum, quod quando intellectus intelligit differentiam vel comparisonem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel com-

(1) Seu secundum eandem partem indivisam, quia contradictio inde sequeretur; puta ut esset simul album et nigrum, vel etiam quadratum et rotundum.

(2) Aut ad intelligendum diversa uno actu.

(3) Super Gen. ad litt. lib. viii, cap. 20 et 22.

paratorum sub ratione ipsius comparisonis vel differentia, sicut dictum est (n. solut. præc.), quod cognoscit partes sub ratione totius.

**ART. V. — UTRUM INTELLECTUS NOSTER INTELLIGAT COMPONENDO ET DIVIDENDO <sup>4</sup>.**

De his etiam sup. quæst. LVIII, art. 4 et 5, et Sent. iii, dist. 35, quæst. ii, art. 2, quæst. i corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster non intelligat componendo et dividendo. Compositio enim et divisio non est nisi multorum. Sed intellectus non potest simul multa intelligere. Ergo non potest intelligere componendo et dividendo.

2. Præterea, omni compositioni et divisioni adjungitur tempus præsens, præteritum, vel futurum. Sed intellectus abstrahit a tempore <sup>5</sup>, sicut etiam ab aliis particularibus conditionibus. Ergo intellectus non intelligit componendo et dividendo.

3. Præterea, intellectus intelligit per assimilationem ad res. Sed compositio et divisio nihil est in rebus: nihil enim invenitur in rebus nisi res, quæ significatur per prædicatum et subjectum; quæ est una et eadem, si compositio est vera; homo enim est vere id quod est animal. Ergo intellectus non componit et dividit.

Sed *contra*, voces significant conceptiones intellectus, ut dicit Philosophus <sup>6</sup>. Sed in vocibus est compositio et divisio, ut patet in propositionibus affirmativis et negativis. Ergo intellectus componit et dividit.

**CONCLUSIO. —** Cum intellectus humanus non statim in prima apprehensione capiat perfectam rei cognitionem sicut divinus et angelicus, necessum est eum intelligere componendo et dividendo et ratiocinando.

Respondeo dicendum quod intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus generabilibus, quæ non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima

(4) Quid sit intelligendum per compositionem et divisionem, antea dictum est (quæst. xiv, art. 14, et quæst. LVIII, art. 4).

(5) Hoc est independenter a tempore, sive sine ullo respectu ad aliquam temporis differentiam intelligit. (6) Perih. lib. i, cap. 1.

apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quæ est primum et proprium objectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere, et ex una compositione et divisione ad aliam procedere; quod est ratiocinari. Intellectus autem angelicus et divinus se habent sicut res incorruptibiles, quæ statim a principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo et dividendo, et ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem et divisionem et ratiocinationem, non tamen componendo et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod compositio et divisio intellectus per quamdam differentiam vel comparisonem fit. Unde sic intellectus cognoscit multa componendo et dividendo, sicut cognoscendo differentiam vel comparisonem rerum.

Ad *secundum* dicendum, quod intellectus abstrahit a phantasmatibus; et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst., et quæst. LXXXIV, art. 7). Et ex ea parte quæ se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adiungitur tempus, ut patet <sup>1</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei <sup>2</sup>. Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei; tamen non eodem modo se habet in resicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium ob-

jectum est quidditas rei materialis, quæ sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali: prima quidem formæ ad materiam; et huic respondet compositio intellectus, quæ totum universale de sua parte prædicatur. Nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali. Secunda vero compositio est accidentis ad subjectum; et huic reali compositioni respondet compositio intellectus, secundum quam prædicatur accidens de subjecto, ut cum dicitur: *Homo est albus*. Tamen differt compositio intellectus a compositione rei. Nam ea quæ componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quæ componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod homo est albedo; sed dicit quod homo est albus, id est, habens albedinem. Idem autem est subjecto quod est homo, et quod est habens albedinem <sup>3</sup>. Et simile est de compositione formæ et materiæ. Nam animal significat id quod habet naturam <sup>4</sup> sensitivam; rationale vero, quod habet naturam intellectivam; homo vero, quod habet utrumque; Socrates vero, quod habet omnia hæc cum materia individuali. Et secundum hanc identitatis rationem intellectus noster unum componit alteri, prædicando.

#### ART. VI. — UTRUM INTELLECTUS POSSIT ESSE FALSUS <sup>5</sup>.

De his etiam sup. quæst. XVII, art. 3, et Sent. II, dist. 30, quæst. III, art. 1, et De verit. quæst. I, art. 12, et Metaph. lib. IV, lect. 4, et lib. IX fin. et De anima lib. III, lect. 2 fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus possit esse falsus. Dicit enim Philosophus <sup>6</sup>, quod "verum et falsum sunt in mente." Mens autem et intellectus idem sunt, ut supra dictum est (quæst. LXXIX, art. 1). Ergo falsitas est in intellectu.

2. Præterea, opinio et ratiocinatio ad intellectum pertinent. Sed in utraque istarum invenitur falsitas. Ergo potest esse falsitas in intellectu.

deest: Idem autem est subjecto quod est homo, et quod est habens albedinem. (4) Al., materiam.

(5) Quod in hoc articulo docet D. Thomas, pertinet ad certitudinis quæstionem quæ a philosophis recentioribus tam acriter fuit disputata.

(6) Metaph. lib. VI, text. 8

(1) De memoria et reminiscencia, cap. I.

(2) Quia scilicet modus rei est secundum se materialis, in intellectu autem immaterialiter tantum et spiritualiter per ipsam sui speciem recipitur.

(3) Ita codd. et editi plurimi. In edit. Rom.



3. Præterea, peccatum in parte intellectiva est. Sed peccatum cum falsitate est; errant enim *qui operantur malum*, ut dicitur<sup>1</sup>. Ergo falsitas potest esse in intellectu.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus<sup>2</sup>, quod "omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit." Et Philo-sophus dicit<sup>3</sup>, quod "intellectus semper est rectus<sup>4</sup>."

CONCLUSIO. — Cum quidditas rei sit proprium objectum intellectus, nunquam contingit circa ipsum falli nisi per accidens, prout ipsi compositio vel divisio, seu discursus admiscetur, in quibus fallitur quandoque.

Respondeo dicendum quod Philosophus<sup>5</sup> comparat quantum ad hoc intellectum sensui. Sensus enim circa proprium objectum non decipitur<sup>6</sup>, sicut visus circa colorem, nisi forte per accidens ex impedimento circa organum contingente; sicut cum gustus febricitantium dulcia iudicat amara, propter hoc quod lingua malis humoribus est repleta. Circa sensibilia vero communia decipitur sensus, sicut iudicando de magnitudine vel figura; ut cum iudicat solem esse pedalem, qui tamen est major terra. Et multo magis decipitur circa sensibilia per accidens<sup>7</sup>, ut cum iudicat, fel esse mel propter coloris similitudinem. Et hujus ratio est in evidenti: quia ad proprium objectum unaquæque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa; quæ autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde, manente potentia, non deficit ejus iudicium circa proprium objectum. Objectum autem proprium intellectus est quidditas rei: unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur; sed circa ea quæ circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo, vel dividendo, vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa

illas propositiones errare non potest, quæ statim cognoscuntur, cognita terminorum quidditate<sup>8</sup>; sicut accidit circa prima principia, ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis secundum certitudinem scientiæ circa conclusiones. Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa *quod quid est* in rebus compositis; non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem, dum vel definitio unius rei est falsa de alia, sicut definitio circuli de triangulo; vel dum aliqua definitio est in se falsa, implicans compositionem impossibilem; ut si accipiat hoc ut definitio alicujus rei, animal rationale alatum. Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi; sed deficiamus<sup>9</sup> in totaliter non attingendo, sicut dicitur<sup>10</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod falsitas dicitur esse in mente secundum compositionem et divisionem.

Et similiter dicendum est ad *secundum* de opinione et ratiocinatione.

Et ad *tertium* de errore peccantium qui consistit in applicatione ad appetibile. Sed in absoluta consideratione quidditatis rei, et eorum quæ per eam cognoscuntur, intellectus nunquam decipitur.

Et sic loquuntur auctoritates in contrarium inductæ.

ART. VII. — UTRUM UNAM ET EAMDEM REM UNUS ALIO MELIUS INTELLIGERE POSSIT<sup>11</sup>.

De his etiam sup. qu. xii, art. 6 corp. et Sent. iv, dist. 49, quæst. ii, art. 4 ad 1, et De verit. qu. ii, art. 2 ad 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod unam et eandem rem unus alio melius intelligere non possit. Dicitur enim<sup>12</sup>: "Quisquis ullam rem aliter quam est, intelligit, non eam intelligit. Quare

per accidens, vide quod superius dictum est (quæst. lxxviii, art. 2).

(8) Hinc evidentiā est motivum iudicandi certum et infallibile.

(9) Eatenus in spiritualium cognitione deficiamus quod nullo modo ea cognoscimus.

(10) Metaph. lib. ix, text. 22.

(11) In hoc articulo et in Sent. (lib. ii, dist. 32, quæst. ii, art. 3) D. Thomas docet animas hominum esse inæquales quoad perfectionem substantialem, quod ab omnibus philosophis et theologis non est admissum.

(12) Quæst. lib. lxxviii, quæst. 32.

(1) Prov. xiv, 22.

(2) Quæst. lib. lxxviii, quæst. 32 in princ.

(3) De anima, lib. iii, text. 51.

(4) Quod a Philosopho dicitur per oppositum ad appetitum et imaginationem quæ nunc recta sunt, nunc non recta, ut eodem loco immediate subiungit Aristoteles.

(5) De anima, lib. iii, text. 26.

(6) Qui hæc principia pertinaciter negare voluerunt, ut D. Lamennais et alii, lata via ad scepticismum ducti fuerunt.

(7) Circa sensibile proprium, commune et

non est dubitandum esse perfectam intelligentiam qua præstantior esse non possit; et ideo non est per infinitum ire, quia quæque res intelligitur: nec eam posse alium alio plus intelligere. „

2. Præterea, intellectus intelligendo verus est. Veritas autem, cum sit æqualitas quædam intellectus et rei<sup>1</sup>, non recipit magis et minus; non enim proprie dicitur aliquid magis et minus æquale. Ergo neque magis et minus aliquid intelligi dicitur.

3. Præterea, intellectus est id quod est formalissimum in homine. Sed differentia formæ causat differentiam speciei. Si igitur unus homo magis alio intelligit, videtur quod non sint unius speciei.

Sed *contra* est, quod per experimentum inveniuntur aliqui aliis profundius intelligentes; sicut profundius intelligit qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia et causas primas, quam qui potest reducere solum in causas proximas<sup>2</sup>.

CONCLUSIO. — Eandem rem alium alio melius intelligere contingit, non objective quidem, sed ex parte potentie intelligentis, quæ dispositionem animæ sequitur.

Respondeo dicendum quod aliquem intelligere unam et eandem rem magis quam alium, potest intelligi dupliciter: uno modo sic quod *ly magis* determinet actum intelligendi ex parte rei intellectæ: et sic non potest unus eandem rem magis intelligere quam alius; quia si intelligeret eam aliter quam sit, vel melius, vel pejus, falleretur, et non intelligeret, ut arguit Augustinus<sup>3</sup>. — Alio modo potest intelligi, ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis; et sic unus alio potest eandem rem melius intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo; sicut melius videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior. Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter: uno quidem modo ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior. Manifestum est enim quod quanto corpus est melius

dispositum, tanto meliorem sortitur animam; quod manifeste apparet in his quæ sunt secundum speciem diversa. Cujus ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materie capacitatem. Unde etiam cum in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo. Unde dicitur<sup>4</sup>, quod „molles carne bene aptos mente videmus. „ — Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem. Illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum.

Ad *primum* ergo patet solutio ex dictis.

Et similiter ad *secundum*; veritas enim intellectus in hoc consistit quod intelligatur res esse sicuti est.

Ad *tertium* dicendum, quod differentia formæ, quæ non provenit nisi ex diversa dispositione materie, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum. Sunt enim diversorum individuum diversæ formæ secundum materiam diversificatæ.

#### ART. VIII. — UTRUM INTELLECTUS PER PRIUS INTELLIGAT INDIVISIBILE QUAM DIVISIBILE.

De his etiam infra, quæst. LXXXVII, art. 3 corp. et Sent. 1, dist. 24, quæst. 1, art. 3 ad 2, et De anima lib. III, lect. 2.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus per prius intelligat indivisibile quam divisibile. Dicit enim Philosophus<sup>5</sup>, quod „intelligimus et scimus ex principiorum et elementorum cognitione. „ Sed indivisibilia sunt principia et elementa divisibilium. Ergo per prius sunt nobis nota indivisibilia quam divisibilia.

2. Præterea, id quod ponitur in definitione alicujus, per prius cognoscitur a nobis; quia „definitio est ex prioribus et notioribus, „ ut dicitur<sup>6</sup>. Sed indivisibile ponitur in definitione divisibilis, sicut punctum in definitione lineæ. Linea enim, ut Euclides dicit<sup>7</sup>, est longitudo sine latitudine, cujus extremi-

(1) Per se quidem divini a quo veritas ipsa rei secundum suum esse dependet; sed humani vel angelici per accedens a quo veritas non dependet, sed cognoscitur tantum, ut ex professo dictum et explicatum supra (qu. xvi, art. 1)

(2) Hic spectat illud Sapientis dicentis de se ipso: *Puer eram ingeniosus et sortitus sum animam bonam* (Sap. VIII, 19).

(3) Loc. cit. (4) De anima, lib. II, text. 94.

(5) Phys. lib. I, text. 1. (6) Top. lib. VI, cap. 1.

(7) Elem. lib. I in princ.



tates sunt duo puncta; et unitas ponitur in definitione numeri: quia numerus est multitudo mensurata per unum, ut dicitur <sup>1</sup>. Ergo intellectus noster per prius intelligit indivisibile quam divisibile..

3. Præterea, simile simili cognoscitur. Sed indivisibile est magis simile intellectui quam divisibile; quia intellectus est simplex, ut dicitur <sup>2</sup>. Ergo intellectus noster prius cognoscit indivisibile.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>3</sup>: quod "indivisibile monstratur sicut privatio." Sed privatio per posterius cognoscitur. Ergo et indivisibile.

CONCLUSIO. — Indivisibile actu, tam secundum continuitatem quam secundum rationem, est prius notum quam opposita divisio: sed indivisibile omnino, actu scilicet et potentia, est posterius notum.

Respondeo dicendum quod objectum intellectus nostri secundum præsentem statum est quidditas rei materialis quam a phantasmatibus abstrahit, ut ex præmissis patet (quæst. LXXXIV, art. 6 et 7). Et quia id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium ejus objectum; considerari potest quo ordine indivisibile intelligatur a nobis, ex ejus habitudine ad hujusmodi quidditatem. Dicitur autem indivisibile tripliciter <sup>4</sup>, ut dicitur <sup>5</sup>: uno modo sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia; et hujusmodi indivisibile prius est intellectum a nobis quam ejus divisio, quæ est in partes; quia cognitio confusa est prior quam distincta, ut dictum est (art. 3 hujus quæst. ad 3). Alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile; et hoc etiam modo indivisibile est prius intellectum quam divisio ejus in partes rationis, ut supra dictum est (loc. cit.), et iterum prius quam intellectus componat et dividat, affirmando vel negando. Et hujus ratio est, quia

hujusmodi duplex indivisibile intellectus secundum se intelligit sicut proprium objectum. Tertio modo dicitur indivisibile quod est omnino indivisibile, ut punctus et unitas, quæ nec actu nec potentia dividuntur; et hujusmodi indivisibile per posterius cognoscitur per privationem divisibilis. Unde punctum privative definitur: "Punctum est cujus pars non est." Et similiter ratio *unius* est quod sit indivisibile, ut dicitur <sup>6</sup>. Et hujus ratio est, quia tale indivisibile habet quamdam oppositionem ad rem corporalem, cujus quidditatem primo et per se intellectus accipit. Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorem, ut platonici posuerunt, sequeretur quod indivisibile hujusmodi esset primo intellectum; quia secundum platonicos prius participatur a rebus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in accipiendo scientiam non semper principia et elementa sunt priora; quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causarum intelligibilium. Sed in complemento scientiæ semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum; quia, ut ibidem dicit Philosophus <sup>7</sup>, "tunc opinamur nos scire, cum principiata possumus in causasolvere."

Ad *secundum* dicendum, quod punctum non ponitur in definitione lineæ communiter sumptæ. Manifestum est enim quod in linea infinita, et etiam in circulari non est punctum nisi in potentia. Sed Euclides definit lineam finitam rectam; et ideo posuit punctum in definitione lineæ, sicut terminum in definitione terminati. Unitas vero est mensura numeri; et ideo ponitur in definitione numeri mensurati; non autem ponitur in definitione <sup>8</sup> divisibilis, sed magis e converso.

Ad *tertium* dicendum, quod similitudo, per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente; et ideo non se-

(1) Met. lib. x, text. 21. (2) De anima, lib. iii, text. 4 et 12. (3) Ibid. text. 25.

(4) Ut ait ipse D. Thomas (De anima, lib. ii, lect. 2), tot modis dicitur indivisibile quot modis dicitur et unum, cujus ratio ex indivisione est. Dicitur enim uno modo aliquid unum cum continuitate, unde et illud quod est continuum dicitur indivisibile. Dicitur quoque unum id quod habet unam speciem et huic respondet

indivisibile secundum speciem. Tertio modo videtur unum esse quod est penitus indivisibile, ut punctum et unitas.

(5) De anima, lib. iii, text. 23 et deinceps.

(6) Met. lib. x, text. 2. (7) Loc. cit. in arg.

(8) Id est non autem ponitur punctum vel unitas in definitione lineæ vel numeri prout divisibilis, licet ponatur in definitione lineæ prout terminatæ, sive numeri prout mensuratæ.

cundum similitudinem naturæ ad potentiam cognoscitivam est aliquid prius cognitum, sed per convenientiam ad objectum; alioquin magis visus cognosceret auditum quam colorem.

## QUESTIO LXXXVI.

### QUID INTELLECTUS NOSTER IN REBUS MATERIALIBUS COGNOSCAT, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat. Et circa hoc quærentur quatuor: 1. Utrum cognoscat singularia. — 2. Utrum cognoscat infinita. — 3. Utrum cognoscat contingentia. — 4. Utrum cognoscat futura.

#### ART. I. — UTRUM INTELLECTUS NOSTER COGNOSCAT SINGULARIA <sup>1</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 50, quæst. 1, art. 3, et De verit. quæst. v, art. 6, et quæst. x, art. 5, et De anima art. 20, et quod. xii, art. 12, et Opuse. xiv, cap. 1 et 2, et De anima lib. iii, lect. 8, col. 2 et 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster cognoscat singularia. Quicumque enim cognoscit compositionem, cognoscit extrema compositionis. Sed intellectus noster cognoscit hanc compositionem: *Socrates est homo*; ejus enim est propositionem formare. Ergo intellectus noster cognoscit hoc singulare quod est Socrates.

2. Præterea, intellectus practicus dirigit ad agendum. Sed actus sunt circa singularia. Ergo cognoscit singularia.

3. Præterea, intellectus noster intelligit seipsum. Ipse autem est quoddam singulare; alioquin non haberet aliquem actum. Actus enim singularium sunt <sup>2</sup>. Ergo intellectus noster cognoscit singulare.

4. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus cognoscit singulare. Ergo multo magis intellectus.

Sed *contra* est quod dicit Philosophus <sup>3</sup>, quod "universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum."

CONCLUSIO. — Cum non contingat intelligere nisi secundum abstractionem a materia, impossibile est singularia ab

intellectu apprehendi directe, sed tantum indirecte secundum quamdam reflexionem.

Respondeo dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cujus ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster, sicut supra dictum est (quæst. lxxxv art. 1), intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quamdam reflexionem <sup>4</sup>, potest cognoscere singulare. Quia, sicut supra dictum est (quæst. lxxxiv, art. 7), etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur <sup>5</sup>. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: *Socrates est homo*.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici, ut dicitur <sup>6</sup>. Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivæ partis, ut dicitur <sup>7</sup>.

Ad tertium dicendum, quod singulare non repugnat intelligi, inquantum est singulare, sed inquantum est materiale; quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquid singulare et immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligi.

Ad quartum dicendum, quod virtus superior potest illud quod virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id quod co-

(1) Juxta mentem D. Thomæ intellectus noster non directe singularia materialia cognoscit, sed indirecte et per quamdam reflexionem.

(2) Sicut et circa singulare, ut (Met. lib. i, c. 1) ab exemplo medici ostenditur qui singularem tantum hominem sanat.

(3) Phys. lib. i, text. 49.

(4) Quæ idcirco diligenter notanda sunt; quia non defuerunt qui dicerent B. Thomam docuisse quod intellectus noster in præsentī statu singularia non cognoscit; cum tamen expresse doceat quod ea cognoscit, sed indirecte.

(5) De anima, lib. iii, text. 32.

(6) Ethic. lib. vii, cap. 3.

(7) De anima, lib. iii, text. 58.



gnoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale<sup>1</sup>.

**ART. II. — UTRUM INTELLECTUS NOSTER POSSIT COGNOSCERE INFINITA<sup>2</sup>.**

De his etiam infra, quæst. LXXXVII, art. 3 ad 2, et Opusc. IX, quæst. LXXXI.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster possit cognoscere infinita. Deus enim excedit omnia infinita. Sed intellectus noster potest cognoscere Deum, ut supra dictum est (quæst. XII, art. 1). Ergo multo magis potest cognoscere omnia alia infinita.

2. Præterea, intellectus noster natus est<sup>3</sup> cognoscere genera et species. Sed quorundam generum sunt infinitæ species, sicut numeri, proportionēs et figuræ. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

3. Præterea, si unum corpus non impediret aliud ab existendo in uno et eodem loco, nihil prohiberet infinita corpora in uno loco esse. Sed una species intelligibilis non prohibet<sup>4</sup> aliam ab existendo simul in eodem intellectu; contingit enim multa scire in habitu. Ergo nihil prohibet intellectum nostrum infinitorum scientiam habere in habitu.

4. Præterea, intellectus, cum non sit virtus materiæ corporalis, ut supra dictum est (quæst. LXXIX, art. 4 ad 1), videtur esse potentia infinita. Sed virtus infinita potest super infinita<sup>5</sup>. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

Sed *contra* est, quod dicitur<sup>6</sup>, quod "infinitum, inquantum est infinitum, est ignotum."

**CONCLUSIO.** — Intellectus humanus nec actu, nec habitu potest intelligere infinita, sed in potentia tantum.

Respondeo dicendum quod cum potentia proportionetur suo objecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet ejus objectum,

(1) Ut certa ab incertis in hac quæstione separantur, certo tenendum est, ait Sylvius, quod intellectus humanus, etiam in præsentī rerum statu, cognoscit singularia rerum materialium per se, seu per suum proprium actum; quod vero illa solum indirecte cognoscat probabile est.

(2) In hoc articulo D. Thomas de infinito secundum quantitatem loquitur, siquidem dicit de illo infinito quod non habet rationem totius et perfecti, quodque intelligi non potest nisi accipiendo partem post partem.

quod est quidditas rei materialis. In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in potentia, secundum quod unum succedit alteri, ut dicitur<sup>7</sup>. Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud; quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere. Actum autem vel habitum non potest cognoscere infinita intellectus noster. Actum quidem non, quia intellectus noster non potest simul actu cognoscere nisi quod per unam speciem cognoscit. Infinitum autem non habet unam speciem; alioquin haberet rationem totius et perfecti; et ideo non potest intelligi nisi accipiendo partem post partem, ut ex ejus definitione patet<sup>8</sup>. Est enim "infinitum cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere: ", et sic infinitum cognosci non posset actu, nisi omnes partes ejus numerarentur; quod est impossibile. Et eadem ratione non possumus intelligere infinita in habitu. In nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione. Intelligendo enim efficimur scientes, ut dicitur<sup>9</sup>. Unde non possumus habere habitum infinitorum secundum distinctam cognitionem, nisi consideravissemus omnia infinita, numerando ea secundum cognitionis successionem; quod est impossibile. Et ita nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia tantum, ut dictum est (in isto art.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. VII, art. 1), Deus dicitur infinitus, sicut forma quæ non est terminata per aliquam materiam. In rebus autem materialibus aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis. Et quia forma secundum se nota est, materia autem sine forma est ignota; inde est quod infinitum materiale est secundum se ignotum. Infinitum autem formale, quod est

(3) Id est, aptitudinem habet a natura ut ea possit cognoscere quasi proprium ac directum objectum suum quod est universale.

(4) Vel non impedit quin etiam alia in eodem sit intellectu vel esse possit simul cum illa.

(5) Seu potentiam habet super infinita, non sicut in quibusdam exemplaribus, *potest esse super infinita*.

(6) Phys. lib. I, text. 35, et lib. III, text. 65.

(7) Phys. lib. III, text. 57. (8) Ibid. text. 63.

(9) Ethic. lib. II, cap. 1.

Deus, est secundum se notum; ignotum autem quoad nos, propter defectum intellectus nostri qui secundum statum præsens vitæ habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda. Et ideo in præsenti Deum cognoscere non possumus nisi per materiales effectus. In futuro autem tolletur defectus intellectus nostri per gloriam; et tunc ipsum Deum in sua essentia videre poterimus, tamen absque comprehensione <sup>1</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod intellectus noster natus est cognoscere species per abstractionem a phantasmatibus; et ideo illas species numerorum et figurarum quas quis non est imaginatus, non potest cognoscere nec actu nec habitu, nisi forte in genere et in principiis universalibus; quod est cognoscere in potentia et confuse.

Ad *tertium* dicendum, quod si duo corpora essent in uno loco, vel plura, non oporteret quod successive subintrarent locum, ut sic per ipsam subintractionis successionem numerarentur locata. Sed species intelligibiles ingrediuntur intellectum nostrum successive, quia non multa simul actu intelliguntur. Et ideo oportet numeratas et non infinitas species esse in intellectu nostro.

Ad *quartum* dicendum, quod sicut intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus ejus infinita, secundum quod non terminatur per materiam corporalem; et est cognoscitivus universalis, quod est abstractum a materia individuali; et per consequens non finitur ad aliquod individuum; sed, quantum est de se, ad infinita individua se extendit.

### ART. III. — UTRUM INTELLECTUS SIT COGNOSCITIVUS CONTINGENTIUM <sup>2</sup>.

De his etiam Ethic. lib. vi, lect. 1 fin. et De verit. quæst. xxv, art. 2 ad 3.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit cognoscitivus contingentium. Quia, ut dicitur <sup>3</sup>, "Intellectus et sapientia et scientia non

(1) Quæ significet plenam, perfectam, adæquatam et omnimodam visionem, cum alioquin large comprehensio quasi attingentia divinæ essentiae dici possit, ut suo loco (quæst. xii, art. 7) explicatum est et rursus infra (I 2, quæst. iv, art. 3) notabitur.

(2) Per contingentia intelliguntur ea quæ sunt mutabilia per ordinem ad esse et non esse, secundum quod substant conditionibus materialibus ex quibus eorum provenit mutabilitas.

sunt contingentium, sed necessario-rum <sup>4</sup>.

2. Præterea, sicut dicitur <sup>5</sup>, "Ea quæ quandoque sunt, et quandoque non sunt, tempore mensurantur." Intellectus autem a tempore abstrahit, sicut et ab aliis conditionibus materiæ. Cum igitur proprium contingentium sit quandoque esse et quandoque non esse, videtur quod contingentia non cognoscantur ab intellectu.

Sed *contra*, omnis scientia est in intellectu. Sed quædam scientiæ sunt de contingentibus; sicut scientiæ morales, quæ sunt de actibus humanis subjectis libero arbitrio; et etiam scientiæ naturales, quantum ad partem quæ tractat de generabilibus et corruptibilibus. Ergo intellectus est cognoscitivus contingentium.

CONCLUSIO. — Contingentia, ut contingentia sunt, a sensu directe, ab intellectu indirecte cognoscuntur; ut vero contingentia necessitatis, et universalitatis conditionem iuduant, directe ab intellectu apprehenduntur.

Respondeo dicendum quod contingentia dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod contingentia sunt; alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur. Nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat; sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est Socratem moveri, si currit. Est autem unumquodque contingens ex parte materiæ; quia contingens est quod potest esse et non esse. Potentia <sup>6</sup> autem pertinet ad materiam; necessitas autem consequitur rationem formæ; quia ea quæ consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium. Ratio autem universalis <sup>7</sup> accipitur secundum abstractionem formæ a materia particulari. Dictum autem est supra (art. 1 huj. qu.), quod per se et directe intellectus est

(3) Ethic. lib. vi, cap. 6.

(4) Per oppositum ad prudentiam et ad artem quæ de contingentibus esse possunt.

(5) Physic. lib. iv, text. 120.

(6) Passiva nempe, qualis est hæc, ut possit esse et non esse.

(7) Sive ratio constituens universale quod secundum abstractionem accipi debet, prout metaphysice tantum consideratur vel physice.



universalium, sensus autem singularium; quorum etiam indirecte quodammodo est intellectus, ut supra dictum est (ibid.). Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem a sensu, indirecte autem ab intellectu; rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum. Unde si attendantur rationes universales sensibilibus, omnes scientiæ sunt de necessariis; si autem attendantur ipsæ res, sic quædam scientia est de necessariis, quædam vero de contingentibus.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

**ART. IV. — UTRUM INTELLECTUS NOSTER COGNOSCAT FUTURA <sup>1</sup>.**

De his etiam sup. quæst. xiv, art. 13, et qu. LVII, art. 3, et 2 2, quæst. xcv, art. 1, et Sent. I, dist. 38, art. 5, et II, dist. 7, quæst. I, art. 2, et Cont. gent. lib. I, cap. 67, et De verit. qu. viii, art. 12, et De mal. qu. xvi, art. 7, et Opusc. II, cap. 35 et 136.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster cognoscat futura. Intellectus enim noster cognoscit per species intelligibiles, quæ abstrahunt ab hic et nunc, et ita se habent indifferenter ad omne tempus. Sed potest cognoscere præsentia. Ergo potest cognoscere futura.

2. Præterea, homo, quando alienatur a sensibus, aliqua futura cognoscere potest, ut patet in dormientibus et phreneticis. Sed quando alienatur a sensibus, magis viget <sup>2</sup> intellectu. Ergo intellectus, quantum est de se, est cognoscitivus futurorum.

3. Præterea, cognitio intellectiva hominis efficax est quam cognitio quæcumque brutorum animalium. Sed quædam animalia sunt quæ cognoscunt quædam futura, sicut corniculæ frequenter crocitantantes significant pluviam mox futuram <sup>3</sup>. Ergo multo magis intellectus humanus potest futura cognoscere.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>4</sup>: *Multa hominis afflictio, quia ignorat præterita, et futura nullo potest scire nuntio.*

**CONCLUSIO.** — Ipsa futura, prout sub tempore cadunt, non intelligit intellectus noster, nisi secundum reflexionem, cum sint singularia: prout vero rationes

futurorum sunt universales, ea directe intellectus, ut universalia cognoscit.

Respondeo dicendum quod de cognitione futurorum eodem modo distinguendum est, sicut de cognitione contingentium. Nam ipsa futura, ut sub tempore cadunt, sunt singularia, quæ intellectus humanus non cognoscit, nisi per reflexionem, ut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.). Rationes autem futurorum possunt esse universales, et intellectu perceptibiles, et de eis etiam possunt esse scientiæ. Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur, sciendum est quod futura dupliciter cognosci possunt: uno modo in seipsis; alio modo in suis causis. In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi a Deo, cui etiam sunt præsentia, dum in cursu rerum sunt futura, in quantum ejus æternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum, ut supra dictum est (quæst. xiv, art. 13) cum de Dei scientia ageretur. Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam a nobis. Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiæ; sicut astrologus præcognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis, ut ab eis proveniant ut in pluribus; sic cognosci possunt per quamdam conjecturam vel magis vel minus certam, secundum quod causæ sunt vel magis vel minus inclinatæ ad effectus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione quæ fit per rationes universales causarum, ex quibus futura cognosci possunt secundum modum ordinis effectus ad causam.

Ad *secundum* dicendum quod, sicut Augustinus dicit <sup>5</sup>, "Anima habet quamdam vim sortis ut ex sui natura possit futura cognoscere. Et ideo quando retrahitur a corporeis sensibus, et quodam modo revertitur ad seipsam, fit particeps notitiæ futurorum. Et hæc quidem opinio rationalis esset, si poneremus quod anima acciperet cognitionem rerum secundum participationem idearum, sicut platonici posuerunt; quia sic anima ex sui natura cognosceret universales causas omnium effectuum, sed impediretur <sup>6</sup>

(1) In hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte dici (Dan. xiii): *Deus, universorum cognitor, qui omnia scis antequam fiant.*

(2) Ita cod. Alcan. cum plurimis editis. Editiones Rom. et Patav. 1698, *indiget*.

(3) Juxta virgilianum illud (Georg. lib. I): *Tum plena cornix pluviam vocat improba voce.*

(4) Eccle. viii, 6. (5) Confess. lib. vii, cap. 6.

(6) Al., *impeditur*.

per corpus; unde quando a corporis sensibus abstrahitur, futura cognosceret <sup>1</sup>. Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis ut cognitionem a sensibus accipiat; ideo non est secundum naturam animæ quod futura cognoscat, cum a sensibus alienatur; sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium <sup>2</sup> et corporalium. Spiritualium quidem, sicut cum virtute divina ministerio angelorum intellectus humanus illuminatur, et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; yel etiam cum per operationem demonum fit aliqua commotio in phantasia ad præsignandum aliqua futura, quæ dæmones cognoscunt, ut supra dictum est (quæst. LVII, art. 3 et 4). Hujusmodi autem impressiones spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere, cum a sensibus alienatur; quia per hoc propinquior fit substantiis spiritualibus, et magis libera ab exterioribus inquietudinibus. Contingit autem et hoc per impressionem superiorum causarum corporalium. Manifestum est enim quod corpora superiora imprimunt in corpora inferiora. Unde cum vires sensitivæ sint actus corporalium organorum, consequens est quod ex impressione cælestium corporum immutetur quodammodo phantasia. Unde cum cælestia corpora sint causa multorum futurorum <sup>3</sup>, fiunt in imaginatione aliqua signa quorundam futurorum. Hæc autem signa magis percipiuntur in nocte et a dormientibus, quam de die et a vigilantibus, quia, ut dicitur <sup>4</sup>, "Quæ deferuntur de die, dissolvuntur. Plus est enim sine turbatione aer noctis, eo quod silentiores sunt noctes, et in corpore faciunt sensum propter somnum; quia parvi motus interiores magis sentiuntur a dormientibus quam a vigilantibus. Hi vero motus faciunt phantasmata, ex quibus prævidentur futura."

Ad tertium dicendum, quod animalia bruta non habent aliquid supra phantasia quod ordinet phantasmata, sicut homines habent rationem; et ideo phantasia brutorum animalium totaliter se-

(1) Al., cognoscit.

(2) Vide quod docet auctor *De divinatione* (2, quæst. xcvi) et de superstitionibus observantiarum (quæst. seq.).

(3) De influxu corporum cælestium vide infra quæst. cxv.

quitur impressionem cælestem. Et ideo ex motibus hujusmodi animalium magis possunt cognosci quædam futura, ut pluvia, et hujusmodi, quam ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis. Unde Philosophus dicit <sup>5</sup>, quod "quidam imprudentissimi sunt maxime prævidentes. Nam intelligentia horum non est curis affecta; sed tamquam deserta et vacua ab omnibus, et mota secundum movens ducitur."

## QUESTIO LXXXVII.

QUOMODO ANIMA INTELLECTIVA SEIPSAM ET EA QUÆ SUNT IN IPSA COGNOSCAT, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam et ea quæ in se sunt; et circa hoc queruntur quatuor: 1. Utrum cognoscat seipsam per suam essentiam. — 2. Quomodo cognoscat habitus in se existentes — 3. Quomodo intellectus cognoscat proprium actum. — 4. Quomodo cognoscat actum voluntatis.

**ART. I. — UTRUM ANIMA INTELLECTIVA SEIPSAM COGNOSCAT PER SUAM ESSENTIAM** <sup>6</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 96 princ. et lib. III, cap. 35, et De verit. quæst. VIII, art. 6, et De anima, lib. II, lect. 6 fin. et lib. III, lect. 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam. Dicit enim Augustinus <sup>7</sup>, quod "mens seipsam novit per seipsam, quoniam est incorporea."

2. Præterea, angelus et anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiæ. Sed angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo et anima humana.

3. Præterea, "in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur," ut dicitur <sup>8</sup>. Sed mens humana est sine materia; non enim est actus corporis alicujus, ut supra dictum est (quæst. LXXV, art. 2). Ergo in mente humana est idem intellectus et quod intelligitur; ergo intelligit se per essentiam suam.

Sed contra est, quod dicitur <sup>9</sup>, quod "intellectus intelligit seipsum sicut et alia." Sed alia non intelligit per es-

(4) De divinat. per somn. cap. 2 circa med.

(5) De somn. et vig., loc. cit.

(6) Juxta mentem D. Thomæ anima nostra non per essentiam suam, sed per actum se cognoscit.

(7) De Trinit. lib. IX, cap. 3 in fin.

(8) De anima, lib. III, text. 15.

(9) De anima, lib. II, loc. cit.



sentiam eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam.

CONCLUSIO. — Intellectus humanus, cum se habeat in genere rerum intelligibilium, ut ens in potentia tantum, non cognoscit seipsum per suam essentiam, sed per actum quo intellectus agens abstrahit a sensibilibus species intelligibiles.

Respondeo dicendum quod unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur <sup>1</sup>. Sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus; non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu; et similiter intellectus. Manifestum est enim quod, inquantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu. Et inde est quod non cognoscit materiam primam, nisi secundum proportionem ad formam, ut dicitur <sup>2</sup>. Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquæque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis. Essentia igitur Dei, quæ est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis; unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit. Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus, neque completus; unde ejus intelligere non completur per essentiam suam. Etsi enim per essentiam suam se intelligat angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere; sed cognoscit alia a se per eorum similitudines. Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilibus; unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua es-

sentia consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu. Sic enim etiam platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum, quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis <sup>3</sup>; participans autem est infra participatum secundum eos. Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut platonici posuerunt, per hujusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro secundum statum præsentis vitæ quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 4 ad 2, et quæst. LXXXIV, art. 7), consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species <sup>4</sup> a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium; et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster; et hoc dupliciter: uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundum quod naturam humanæ mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod iudicium et efficacia hujus cognitionis, per quam naturam animæ cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est (quæst. LXXXIV, art. 5) <sup>5</sup>. Unde Augustinus dicit <sup>6</sup>: "Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat." Est autem differentia inter has

(1) Met. I. ix, text. 20. (2) Phys. I. I, text. 69.

(3) Ita cod. Alcan. et editi plurimi. Edit. Rom., *intelligibilem*.

(4) Attamen, ait ipse D. Thomas, anima non cognoscitur per speciem a sensibus abstractam, quasi intelligatur species illa esse animæ similitudo, sed naturam speciei considerando quæ a sensibilibus abstrahitur, invenitur natura a-

nimæ in qua hujusmodi species recipitur, sicut ex forma cognoscitur materia.

(5) Ubi probatur nominatim quod res materiales in æternis rationibus cognoscantur, ut ex adjunctis manifestum est, non ut impressa passim legunt, *res immateriales*; quamvis et in progressu id ad omnia extendatur.

(6) De Trin. lib. ix, cap. 6, paulo a princ.

duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis præsentia, quæ est principium actus, ex quo mens percipit se ipsam; et ideo dicitur se cognoscere per suam præsentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus præsentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animæ ignorant, et multi etiam circa naturam animæ erraverunt. Propter quod Augustinus dicit<sup>1</sup> de tali inquisitione mentis: "Non velut absentem se quærat mens cernere, sed præsentem se curet discernere; „ id est, cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem et naturam suam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod mens seipsam per se novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum. Ipsa enim est quæ cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur<sup>2</sup>. Potest enim aliquid dici per se notum dupliciter: vel quia per nihil aliud in ejus notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota; vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens.

Ad *secundum* dicendum, quod essentia angeli est sicut actus in genere intelligibilium; et ideo se habet ut intellectus et ut intellectum. Unde angelus suam essentiam per seipsum apprehendit; non autem intellectus humanus, qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis; vel est actus intelligibilium quæ abstrahuntur a phantasmatibus, sicut intellectus agens.

Ad *tertium* dicendum, quod verbum illud Philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibile in actu propter similitudinem sensibilis, quæ est forma sensus in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu propter similitudinem rei intellectæ, quæ est forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectæ, per eandem spe-

ciem intelligitur sicut per formam suam. Idem autem est dicere quod in his quæ sunt sine materia idem est intellectus et quod intelligitur, ac si diceretur quod in his quæ sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur. Per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia. Sed in hoc est differentia<sup>3</sup>, quia quorundam essentiæ sunt sine materia; sicut substantiæ separatæ, quas angelos dicimus, quarum unaquæque et est intellecta, et est intelligens; sed quædam res sunt quarum essentiæ non sunt sine materia, sed solum similitudines ab eis abstractæ. Unde et Commentator dicit<sup>4</sup>, quod propositio inducta non habet veritatem nisi in substantiis separatis; verificatur enim quodammodo in eis quod non verificatur in aliis, ut dictum est (in solut. ad 2).

#### ART. II. — UTRUM INTELLECTUS NOSTER COGNOSCAT HABITUS ANIMÆ PER ESSENTIAM EORUM<sup>5</sup>.

De his etiam 1 2. qu. XLIX, art. 1, et 2 2. qu. IV, art. 1 corp. et Sent. III, dist. 13, quæst. 1, art. 2, et De verit. quæst. X, art. 8, et quol. VIII, art. 4 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum. Dicit enim Augustinus<sup>6</sup>: "Non sic videtur fides in corde in quo est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur; sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia; „ et eadem ratio est de aliis habitibus animæ. Ergo habitus animæ non cognoscuntur per actus, sed per seipsos.

2. Præterea, res materiales, quæ sunt extra animam, cognoscuntur per hoc quod similitudines earum<sup>7</sup> sunt præsentialem in anima; et ideo dicuntur per suas similitudines cognosci. Sed habitus animæ præsentialem per suam essentiam sunt in anima. Ergo per suam essentiam cognoscuntur.

3. Præterea, propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed res aliæ cognoscuntur ab anima propter habitus et species intelligibiles. Ergo ista magis perseipsa ab anima cognoscuntur.

cognosci, nisi per actus, quod ab omnibus philosophis admittitur.

(6) De Trin. lib. XIII, cap. 1, ante med.

(7) Sive species quæ ab illis per intellectum abstrahuntur.

(1) De Trin. I, x, c. 9 in princ. (2) L. c. in arg.

(3) Nicolaus legit: *sed hæc est differentia*.

(4) De anima, lib. III, loc. cit. in arg.

(5) Docet divus Thomas habitus animæ non



Sed *contra*, habitus sunt principia actuum, sicut et potentiae. Sed, sicut dicitur<sup>1</sup>, " Priores potentiis secundum rationem<sup>2</sup> actus et operationes sunt. " Ergo eadem ratione sunt priores habitibus; et ita habitus per actus cognoscuntur, sicut et potentiae.

CONCLUSIO. — Cum habitus non sit actus, sed medium inter potentiam et actum; nihil autem cognoscatur nisi secundum quod actu; oportet habitum non per seipsum, sed per actum suum cognosci.

Respondeo dicendum quod habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. Jam autem dictum est (art. præc.), quod nihil cognoscitur, nisi secundum quod est actu. Sic ergo, inquantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc, ut non sit per seipsum cognoscibilis; sed necesse est quod per actum suum cognoscatur; sive dum aliquis percipit se habere habitum per hoc quod percipit se producere actum proprium illius habitus; sive dum aliquis inquit naturam et rationem habitus ex consideratione actus. Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam præsentiam habitus; quia ex hoc ipso quod est præsens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio<sup>3</sup> habitus fit per studiosam inquisitionem, sicut supra dictum est de mente (art. præc.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod etsi fides non cognoscatur per exteriores corporis motus, percipitur tamen etiam ab eo in quo est per interiorum actum cordis<sup>4</sup>. Nullus enim fidem se habere scit, nisi per hoc quod se credere percipit.

Ad *secundum* dicendum, quod habitus sunt præsentés in intellectu nostro, non sicut objecta intellectus, quia objectum intellectus nostri secundum statum præsentis vitæ est natura<sup>5</sup> rei materialis, ut supra dictum est (quæst. lxxxiv,

art. 7); sed sunt præsentés in intellectu, ut quibus intellectus intelligit.

Ad *tertium* dicendum, quod cum dicitur: " Propter quod unumquodque, illud magis, " veritatem habet, si intelligatur in his quæ sunt unius ordinis, puta in uno genere causæ: puta si dicatur quod sanitas est desiderabilis propter vitam, sequitur quod vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea quæ sunt diversorum ordinum, non habet veritatem; ut si dicatur quod sanitas est desiderabilis propter medicinam, non ideo sequitur quod medicina sit magis desiderabilis; quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium. Sic igitur si accipiamus duo, quorum utrumque sit per se in ordine objectorum cognitionis; illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine objectorum, inquantum est habitus; nec propter habitum aliqua cognoscuntur, sicut propter objectum cognitum, sed sicut propter dispositionem vel formam, qua cognoscens cognoscit. Et ideo ratio non sequitur.

#### ART. III. — UTRUM INTELLECTUS COGNOSCAT PROPRIUM ACTUM<sup>6</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 71, col. 5.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster non cognoscat proprium actum. Illud enim proprie cognoscitur quod est objectum cognoscitivæ virtutis. Sed actus differt ab objecto. Ergo intellectus non cognoscit suum actum.

2. Præterea, quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum, et iterum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum; quod videtur impossibile.

3. Præterea, sicut se habet sensus ad actum suum, ita et intellectus. Sed sensus proprius non sentit actum suum<sup>7</sup>,

habitum fidei et charitatis erit disquirendum (1 2, quæst. cxi, art. 5).

(5) Id e. quidditas in materia corporali existens.

(2) Id est secundum rationem definitivam, ut ait ipse D. Thomas in com. super hunc locum, quia scilicet potentia, secundum hoc ipsum quod est, importat habitudinem quamdam ad actum, cum sit quoddam principium agendi vel patiendi; unde oportet quod actus ponantur in definitionibus potentialium.

(3) In prima cognitione quaeritur an sit habitus, et in secunda quid sit, quod est longe aliud.

(4) An possit quispiam certo scire se habere

(6) Juxta peripateticos intellectus cognoscit primo objectum suum extrinsecum, scilicet naturam rei materialis, deinde per objectum illud cognoscit actum suum et per actum cognoscit seipsum.

(7) Ex eo necessitas infertur admittendi communem sensum quo propria particularium objecta cognoscantur.

sed hoc pertinet ad sensum communem, ut dicitur <sup>1</sup>. Ergo neque intellectus intelligit actum suum.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit <sup>2</sup>: "Intelligo me intelligere."

**CONCLUSIO.**—Cum ipsum intelligere intellectus sit in actu, primum quod intelligitur ab intellectu, est ipsum suum intelligere, sed non eodem modo in omnibus intellectibus percipitur.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. 1 et 2 hujus quæstionis), unumquodque cognoscitur secundum quod est actu <sup>3</sup>. Ultima autem perfectio intellectus est ejus operatio. Non enim est sicut actio tendens in alterum, quæ est perfectio operati; sicut ædificatio est perfectio ædificati; sed manet in operante ut perfectio et actus ejus, ut dicitur <sup>4</sup>. Hoc igitur est quod primum de intellectu intelligitur, scilicet ipsum ejus intelligere. Sed circa hoc diversi intellectus diversimode se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere; et sic in Deo idem est quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam; quia sua essentia est suum intelligere. Est etiam alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra dictum est (quæst. LIV, art. 1 et 2), sed tamen primum objectum sui intelligere, est ejus essentia. Unde etsi aliud sit in angelo secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam; tamen simul et uno actu utrumque intelligit; quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suæ essentiæ; simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum; et secundo co-

gnoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum intelligere. Et ideo Philosophus dicit <sup>5</sup>, quod objecta præcognoscuntur actibus, et actus potentiis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod objectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum cognoscere, sed non primo; quia nec primum objectum intellectus nostri secundum præsentem statum est quodlibet ens et verum, sed ens et verum consideratum in rebus materialibus (ut dictum est quæst. LXXXIV, art. 7), ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.

Ad *secundum* dicendum, quod ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturæ intellectæ, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem; et sic deinde. Nec est inconveniens intellectum esse infinitum in potentia <sup>6</sup>, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 2).

Ad *tertium* dicendum, quod sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio: et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus noster non intelligit per materialem immutationem organi; et ideo non est simile.

#### ART. IV. — UTRUM INTELLECTUS INTELLIGAT ACTUM VOLUNTATIS <sup>7</sup>.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non intelligat actum voluntatis. Nihil enim cognoscitur ab intellectu, nisi sit aliquo modo præsens

extenditur, quia est cognoscitivus rerum universalium in quibus infinita individua continentur; tum propter infinitum successivum unius post aliud inter objecta quæ cognoscit: quia nunquam tot intelligit quin possit plura successive intelligere.

(7) Duobus modis intellectus intelligit actum voluntatis: uno quatenus aliquis percipit se velle; altero in quantum naturam volitionis et illius principii cognoscit.

(1) De anima, lib. II, text. 132 et seq.

(2) De Trin. lib. X, cap. 10 et 11, a med.

(3) Quia intelligibilitas veritatem, veritas entitatem sequitur, etc.

(4) Metaph. lib. IX, text. 16.

(5) De anima, lib. II, text. 53.

(6) Tum propter facultatem in potentia infinitam, quia non limitatur neque determinatur per materiam corporalem; tum propter ipsam infinitatem objectorum ad quæ virtus illius



in intellectu. Sed actus voluntatis non est præsens in intellectu, cum sint diversæ potentiae. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu.

2. Præterea, actus habet speciem ab objecto. Sed objectum voluntatis differt ab objecto intellectus. Ergo et actus voluntatis speciem habet diversam ab objecto intellectus; non ergo cognoscitur ab intellectu.

3. Præterea, Augustinus<sup>1</sup> attribuit affectionibus animæ quod "cognoscuntur neque per imagines, sicut corpora; neque per præsentiam, sicut artes; sed per quasdam notiones<sup>2</sup>. „ Non videtur autem quod possint esse aliæ notiones rerum in anima, nisi vel essentialiter rerum cognitarum, vel earum similitudines. Ergo impossibile est quod intellectus cognoscat affectiones animæ, quæ sunt actus voluntatis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit<sup>3</sup>: "Intellego me velle. „

CONCLUSIO. — Actus voluntatis, cum sit in ratione intelligibiliter, necessario cognoscitur ab intellectu.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. LIX, art. 1), actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quædam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cujuslibet rei est in ipsa re per modum ejus. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quæ est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quæ est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in primo principio, et in proprio subjecto. Unde et Philosophus hoc modo loquendi utitur<sup>4</sup>, quod "voluntas in ratione<sup>5</sup> est. „ Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et in quantum aliquis percipit se velle, et in quantum aliquis cognoscit naturam hujus actus, et per consequens naturam ejus principii, quod est habitus vel potentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio

illa procederet, si voluntas et intellectus, sicut sunt diversæ potentiae, ita etiam subjecto differrent; sic enim quod est in voluntate, esset absens ab intellectu. Nunc autem cum utrumque radicetur in una substantia animæ, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu.

Ad *secundum* dicendum, quod bonum et verum, quæ sunt objecta voluntatis et intellectus, differunt quidem ratione, verumtamen unum eorum continetur sub alio, ut supra dictum est (quæst. LXXXII, art. 3 ad 1, et quæst. XVI, art. 4 ad 1); nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum. Et ideo quæ sunt voluntatis, cadunt sub intellectu; et quæ sunt intellectus, possunt cadere sub voluntate.

Ad *tertium* dicendum, quod affectus animæ non sunt in intellectu neque per similitudinem tantum, sicut corpora; neque per præsentiam ut in subjecto, sicut artes; sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiatæ. Et ideo Augustinus dicit, affectus animæ esse in memoria per quasdam notiones.

## QUESTIO LXXXVIII.

### QUOMODO ANIMA HUMANA COGNOSCAT EA QUÆ SUPRA SE SUNT, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est quomodo anima humana cognoscat ea quæ supra se sunt, scilicet immateriales substantias; et circa hoc queruntur tria: 1. Utrum anima humana secundum statum presentis vite possit intelligere substantias immateriales, quas angelos dicimus, per se ipsas. — 2. Utrum possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium. — 3. Utrum Deus sit id quod primo a nobis cognoscitur.

ART. I. — UTRUM ANIMA HUMANA SECUNDUM STATUM VITÆ PRÆSENTIS POSSIT INTELLIGERE SUBSTANTIAS IMMATERIALES PER SE IPSAS<sup>6</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 50, et lib. V, capp. 21, 41, 42, 43, 44, 45, 46 fin. et De anima art. 15, et Opusc. XLII, cap. 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima humana secundum statum

rem animæ partem comprehendit, veluti radix et origo superioris appetitus qui est voluntas, etc.

(6) Per se ipsas, scilicet non per naturas sensibilibus aut species earum.

(1) Confess. lib. x, cap. 17.  
(2) Aut, ut ait Augustinus, per nescio quas notiones vel notationes. (3) De Trin. lib. x, c. 10 et 11.  
(4) De anima, lib. II, text. 42.  
(5) Seu in rationali prout ratio totam superio-

vitæ præsentis possit intelligere substantias immateriales per seipsas. Dicit enim Augustinus <sup>1</sup>: "Mens ipsa sicut corporum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per seipsam." Hujusmodi autem sunt substantiæ immateriales. Ergo mens humana substantias immateriales intelligit.

2. Præterea, simile simili cognoscitur. Sed magis assimilatur mens humana rebus immaterialibus quam materialibus; cum nostra mens sit immaterialis, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxv, art. 5, et quæst. lxxvi, art. 1). Cum ergo mens nostra intelligat res materiales, multo magis intelligit res immateriales.

3. Præterea, quod ea quæ sunt secundum se maxime sensibilia, non maxime sentiantur a nobis, provenit ex hoc quod excellentiæ sensibilibus corrumpunt sensum <sup>2</sup>. Sed excellentiæ intelligibilibus non corrumpunt intellectum, ut dicitur <sup>3</sup>. Ergo ea quæ sunt secundum se maxime intelligibilia, sunt etiam maxime intelligibilia nobis. Sed cum res materiales non sint intelligibiles, nisi quia facimus eas intelligibiles actu abstrahendo a materia: manifestum est quod magis sint secundum se intelligibiles substantiæ quæ secundum suam naturam sunt immateriales. Ergo multo magis intelliguntur a nobis quam res materiales.

4. Præterea, Commentator <sup>4</sup> dicit <sup>5</sup>, quod "si substantiæ abstractæ non possent intelligi a nobis, tunc natura otiose egisset: quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum, non intellectum ab aliquo." Sed nihil est otiosum, sive frustra, in natura. Ergo substantiæ immateriales possunt intelligi a nobis.

5. Præterea, sicut se habet sensus ad sensibilia, ita intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest videre omnia corpora, sive sint superiora et incorruptibilia, sive sint inferiora et corruptibilia. Ergo intellectus noster potest intelligere omnes substantias intelligibiles, et superiores, et immateriales.

Sed *contra* est quod dicitur <sup>6</sup>: *Quæ in cælis sunt, quis investigabit?* In cælis autem dicuntur hujusmodi substantiæ esse,

secundum illud <sup>7</sup>: *Angeli eorum in cælis semper vident faciem Patris mei, qui in cælis est.* Ergo non possunt substantiæ immateriales per investigationem humanam cognosci.

CONCLUSIO. — Cum experiamur nos hic nihil intelligere absque phantasmate, manifestum est, quod substantias immateriales, quæ sub sensum et imaginationem non cadunt, primo et per se, secundum præsentis vitæ statum intelligere non possumus.

Respondeo dicendum quod, secundum opinionem Platonis, substantiæ immateriales non solum a nobis intelliguntur, sed etiam sunt prima a nobis intellecta. Posuit enim Plato formas immateriales subsistentes, quas *ideas* vocabat, esse propria objecta nostri intellectus <sup>8</sup>; et ita primo et per se intelliguntur a nobis. Applicatur tamen animæ cognitio rebus materialibus, secundum quod intellectui permiscetur phantasia et sensus. Unde quanto magis intellectus fuerit depuratus, tanto magis percipit immaterialium intelligibilem <sup>9</sup> veritatem. Sed secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intellectus noster secundum statum præsentis vitæ naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium: unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet (quæst. lxxxiv, art. 7). Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quæ sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se secundum modum cognitionis nobis expertum intelligere non possumus. — Sed tamen Averroes <sup>10</sup> ponit quod in fine in hac vita homo pervenire potest ad hoc quod intelligat substantias separatas per continuationem vel unionem cujusdam substantiæ separatæ a nobis, quam vocat *intellectum agentem* <sup>11</sup>; qui quidem, cum sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. Unde cum fuerit nobis unitus sic ut per eum intelligere possimus, intelligemus et nos substantias separatas, sicut nunc per intellectum possibilem nobis unitum intelligimus res materiales. Ponit autem

(1) De Trinit. lib. ix, cap. 3 in fine.

(2) Hoc quoque animadvertit Bossuetius: *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même.*

(3) De anima, lib. iii, text. 7. (4) Averroes.

(5) Met. lib. ii, comm. 1, in fine.

(6) Sapient. ix, 16. (7) Matth. xviii, 10.

(8) Ut videre est ap. Aristot. (Met. l. i, text. 6).

(9) Al., *intelligibilium*.

(10) Comment. de anima, lib. iii, comm. 36.

(11) Unum tantum intellectum agentem pro omnibus hominibus admittebat Averroes. Hæc sententia fuit explosa a D. Thoma in opusculo cui titulus est: *De unitate intellectus contra averroistas*.



intellectum agentem sic nobis uniri. Cum enim intelligamus per intellectum agentem <sup>1</sup>, et per intelligibilia speculata, ut patet cum conclusiones intelligimus per principia intellecta, necesse est quod intellectus agens comparetur ad intellecta speculata vel sicut agens principale ad instrumenta, vel sicut forma ad materiam. His enim duobus modis attribuitur actio aliqua duobus principiis: principali quidem agenti, et instrumento, sicut sectio artificis et serræ; formæ autem et subjecto, sicut calefactio calori et igni. Sed utroque modo intellectus agens comparabitur ad intelligibilia speculata, sicut perfectio ad perfectibile, et actus ad potentiam. Simul autem recipiuntur in aliquo perfectum et perfectio, sicut visibile in actu, et lumen in pupilla. Simul igitur in intellectu possibili recipiuntur intellecta speculata, et intellectus agens; et quanto plura intellecta speculata recipimus, tanto magis appropinquamus ad hoc quod intellectus agens perfecte uniatur nobis; ita quod cum omnia intellecta speculata cognoverimus, intellectus agens perfecte uniatur nobis, et poterimus per eum omnia cognoscere et materialia et immaterialia. Et in hoc ponit ultimam hominis felicitatem. Nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum in illo statu felicitatis intellectus possibilis intelligat substantias separatas per intellectum agentem, ut ipse sentit; vel (ut ipse imponit Alexandro <sup>2</sup>) intellectus possibilis nunquam intelligat substantias separatas, propter hoc quod ponit intellectum possibilem corruptibilem; sed homo intelligit substantias separatas per intellectum agentem. Sed prædicta stare non possunt. 1. Quidem, quia si intellectus agens est substantia separata, impossibile est quod per ipsam formaliter intelligamus; quia id quo formaliter agens agit, est forma et actus agentis; cum omne agens agat in quantum est actu, sicut supra dictum est (quæst. LXXIX, art. 3), circa intellectum pos-

sibilem. 2. Quia secundum modum prædictum intellectus agens, si est substantia separata, non uniatur nobis secundum suam substantiam, sed solum lumen ejus, secundum quod participatur in <sup>3</sup> intellectis speculatis, et non quantum ad alias actiones intellectus agentis, ut possimus per hoc intelligere substantias immateriales; sicut dum videmus colores illuminatos a sole, non unitur nobis substantia solis, ut possimus actiones solis agere, sed solum nobis unitur lumen solis ad visionem colorum. 3. Quia dato quod secundum modum prædictum uniatur nobis substantia intellectus agentis, tamen ipsi non ponunt quod intellectus agens totaliter uniatur nobis secundum unum intelligibile, vel duo, sed secundum omnia intellecta speculata. Sed omnia intellecta speculata deficiunt a virtute intellectus agentis <sup>4</sup>; quia multo plus est intelligere substantias separatas, quam intelligere omnia materialia. Unde manifestum est, quod etiam intellectis omnibus materialibus, non sic uniatur intellectus agens nobis ut possemus intelligere per eum substantias separatas. 4. Quia intelligere omnia intellecta materialia vix contingit alicui in hoc mundo; et sic nullus vel paucissimi ad felicitatem pervenerint; quod est contra Philosophum <sup>5</sup>, qui dicit, quod "felicitas est quoddam bonum commune quod potest provenire omnibus non orbatis ad virtutem." Est etiam contra rationem, quod finem alicujus speciei ut in paucioribus consequantur ea quæ continentur sub specie. 5. Quia Philosophus dicit expresse <sup>6</sup> quod "felicitas est operatio secundum perfectam virtutem; „ et enumeratis multis virtutibus <sup>7</sup> concludit quod felicitas ultima consistens in cognitione maximorum intelligibilium est secundum virtutem sapientiæ, quam posuerat <sup>8</sup> esse caput scientiarum speculativarum. Unde patet quod Aristoteles posuit ultimam felicitatem hominis in cognitione substantiarum separatarum, qualis

(1) Non formaliter et proxime, cum id potius ad intellectum possibilem seu passibilem pertineat; sed præsuppositive ac remote, prout objectum a conditionibus materialibus abstrahendo, intellectui aptum illud reddit. Aliter tamen intelligebat Averroes, ut intellectus agens qualem ponebat, esset immediatum et proximum intelligendi principium.

(2) Aphrodisæo puta qui initio sæculi tertii

floruit et primus commentator Aristotelis fuit.

(3) Ita cod. Tarrac. Al. deest in.

(4) Id est virtutem intellectus agentis adæquare non possunt: ubi per *intellecta speculata* videtur sola materialia intelligere quæ velut immaterialium speculum sunt, ut colligitur ex adjunctis. (5) Ethic. lib. I, cap. 9, ante med.

(6) Ethic. lib. I, cap. 10. (7) Lib. X, cap. 7.

(8) Lib. VI, c. 7.

potest haberi per scientias speculativas, et non per continuationem intellectus agentis a quibusdam confictam. 6. Quia supra ostensum est (quæst. LXXIX, art. 4), quod intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quædam animæ ad eadem active se extendens ad quæ se extendit intellectus possibilis receptivæ: quia, ut dicitur <sup>1</sup>, intellectus possibilis est quo est omnia fieri; intellectus agens, quo est omnia facere. Uterque ergo intellectus se extendit secundum statum præsentis vitæ ad materialia sola, quæ intellectus agens facit intelligibilia actu, et recipiuntur in intellectu possibili. Unde secundum statum præsentis vitæ neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem possumus intelligere substantias separatas immateriales, secundum seipsas.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex illa auctoritate Augustini haberi potest, quod illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipit, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud Philosophum dicatur <sup>2</sup>, quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere; non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat cognoscendo seipsam.

Ad *secundum* dicendum, quod similitudo naturæ non est ratio sufficiens ad cognitionem; alioquin oporteret dicere quod Empedocles dicit, quod anima esset de natura omnium, ad hoc quod omnia cognosceret. Sed requiritur ad cognoscendum ut similitudo rei cognitæ sit in cognoscente, quasi quædam forma ipsius. Intellectus autem noster possibilis secundum statum præsentis vitæ est natus informari similitudinibus rerum materialium a phantasmatibus abstractis; et ideo cognoscit magis materialia quam substantias immateriales.

Ad *tertium* dicendum, quod requiritur aliqua proportio objecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et

perfectionis ad perfectibile. Unde quod excellentia sensibilia non capiantur a sensu, non sola ratio est, quia corrumpunt organa sensibilia, sed etiam quia sunt impropportionata potentiis sensitivis. Et hoc modo substantiæ immateriales sunt impropportionatæ intellectui nostro secundum præsentem statum, ut non possint ab eo intelligi.

Ad *quartum* dicendum, quod illa ratio Commentatoris multipliciter deficit. Primo quidem, quia non sequitur quod si substantiæ separatæ non intelliguntur a nobis, non intelligantur ab aliquo intellectu; intelliguntur enim a seipsis et a se invicem. Secundo quia non est finis substantiarum separatarum ut intelligantur a nobis. Illud autem otiose et frustra esse dicitur, quod non consequitur finem ad quem est; et sic non sequitur substantias immateriales esse frustra, etiamsi nullo modo intelligerentur a nobis.

Ad *quintum* dicendum, quod eodem modo sensus cognoscit et superiora et inferiora corpora, scilicet per immutationem organi a sensibili. Non autem eodem modo intelliguntur a nobis substantiæ materiales, quæ intelliguntur per modum abstractionis, et substantiæ immateriales, quæ non possunt sic a nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata.

**ART. II. — UTRUM INTELLECTUS NOSTER PER COGNITIONEM RERUM MATERIALIUM POSSIT PERVENIRE AD INTELLIGENDUM SUBSTANTIAS IMMATERIALES** <sup>3</sup>.

De his etiam locis supra, art. 1, inductis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales. Dicit enim Dionysius <sup>4</sup>, quod "non est possibile humanæ menti ad immaterialem illam sursum excitari cælestium hierarchiarum contemplationem, nisi secundum sematerialimanuductione utatur." Relinquitur ergo quod per materialia manuduci possumus ad intelligendum substantias immateriales.

2. Præterea, scientia est in intellectu. Sed scientia et definitiones sunt de substantiis immaterialibus; definit enim Da-

fecta substantias immateriales, sed de eis multa prædicata communia substantialia tam affirmativa quam negativa certo percipere.

(4) De cælest. hier. cap. 1, statim a med.

(1) De anima, lib. III, text. 18.

(2) Ibid., lib. I, text. 2.

(3) Docet D. Thomas intellectum nostrum in statu præsentis non cognoscere cognitione per-



masceus<sup>1</sup>, angelum, et de angelis aliqua documenta traduntur, tam in theologicis, quam in philosophicis disciplinis. Ergo substantiæ immateriales intelligi possunt a nobis.

3. Præterea, anima humana est de genere substantiarum immaterialium. Sed ipsa intelligi potest a nobis per actum suum, quo intelligit materialia. Ergo et aliæ substantiæ immateriales intelligi possunt a nobis per suos effectus in rebus materialibus<sup>2</sup>.

4. Præterea, illa sola causa per suos effectus comprehendi non potest, quæ in infinitum distat a suis effectibus. Hoc autem solius Dei est proprium. Ergo aliæ substantiæ immateriales creatæ intelligi possunt a nobis per res materiales.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit<sup>3</sup> quod "sensibilibus intelligibilia, et compositis simplicia, et corporalibus incorporea apprehendi non possunt."

CONCLUSIO. — Cum quidditas rei materialis, quam abstrahit intellectus noster a materia, sit omnino alterius rationis a substantiis immaterialibus, non possumus per substantias materiales perfecte substantias immateriales intelligere.

Respondeo dicendum quod, sicut Averroes narrat<sup>4</sup>, quidam (Avempace<sup>5</sup> nomine) posuit quod per intellectum substantiarum materialium pervenire possumus, secundum vera philosophiæ principia, ad intelligendum substantias immateriales<sup>6</sup>. Cum enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis a materia, si iterum in illa quidditate sit aliquid materiæ, poterit iterato abstrahere; et cum hoc in infinitum non procedat, tandem pervenire poterit ad intelligibilem aliquam quidditatem, quæ sit omnino sine materia; et hoc est intelligere substantiam immaterialem. Quod quidem efficaciter diceretur, si substantiæ immateriales essent formæ et species horum materialium, ut platonici posuerunt. Hoc autem non posito, sed supposito, quod substantiæ immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum, quantumcumque intellectus no-

ster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiæ immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam; quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales, sed similitudines, si quæ a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit<sup>7</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod de superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis. Sic enim corpora cælestia notificat Aristoteles<sup>8</sup>, per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multo magis immateriales substantiæ a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus; sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis et alicujus habitudinis ad res materiales.

Ad *tertium* dicendum, quod anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius ejus, perfecte demonstrans virtutem ejus et naturam. Sed neque per hoc, neque per alia quæ in rebus materialibus inveniuntur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura; quia hujusmodi non adæquant earum virtutes.

Ad *quartum* dicendum, quod substantiæ immateriales creatæ in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiæ et materiæ; conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiæ immateriales sunt in prædicamento substantiæ, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale, neque secundum genus logicum, quia Deus nullo modo est in genere, ut supra dictum est (quæst. III, art. 5). Unde per si-

Arabas celeberrimus qui Cordubæ natus est et initio XII sæculi floruit.

(6) Idem de illo refert S. Thomas (quæst. XVIII de verit. art. 5 ad 8), ut et de Themistio et Alexandro Aphrodisæo.

(7) De cælest. hierar. cap. 2.

(8) De cælo, lib. I, text. 17, 18 et 19.

(1) De fid. orth. lib. II, cap. 3.

(2) Sive per ea quæ circa res materiales operantur.

(3) De div. nom. cap. 1, non procul a princ.

(4) De anima, lib. III, comm. 36.

(5) Avempace aut Aben-pace, philosophus apud

militudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei; de Deo autem nullo modo.

**ART. III. — UTRUM DEUS SIT PRIMUM QUOD A MENTE HUMANA COGNOSCITUR <sup>1</sup>.**

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 82, et De verit. quæst. VIII, art. 7 ad 6, et quæst. X, art. 6 ad 6, et art. 7 corp. fin. et quol. VII, quæst. I, art. I corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur, et per quod de aliis judicamus, est primo cognitum a nobis, sicut lux ab oculo, et principia prima ab intellectu. Sed "omnia in luce primæ veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus judicamus, „ ut dicit Augustinus <sup>2</sup>. Ergo Deus est id quod primo cognoscitur a nobis.

2. Præterea, " propter quod unumquodque, et illud magis. „ Sed Deus est causa omnis nostræ cognitionis; ipse enim est lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ut dicitur <sup>3</sup>. Ergo Deus est id quod primo et maxime est cognitum nobis.

3. Præterea, id quod primo cognoscitur in imagine, est exemplar, quo imago formatur. Sed in mente nostra est Dei imago, ut Augustinus dicit <sup>4</sup>. Ergo id quod primo cognoscitur in mente nostra est Deus.

Sed contra est quod dicitur <sup>5</sup>: *Deum nemo vidit unquam*.

**CONCLUSIO. —** Cum Deus cognoscatur a nobis per creaturas, non est primum quod a nobis cognoscitur.

Respondeo dicendum quod, cum intellectus humanus secundum statum præsentis vitæ non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est (art. præc.), multo minus potest intelligere essentiam substantiæ increatæ. Unde simpliciter dicendum est, quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur; sed magis <sup>6</sup> per creaturas in

Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli <sup>7</sup>: *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum præsentis vitæ, est quidditas rei materialis, quæ est nostri intellectus objectum, ut multoties supra dictum est (quæst. LXXXIV, art. 7, et quæst. LXXXV, art. 1, et quæst. LXXXVII, art. 2 ad 2).

Ad primum ergo dicendum, quod in luce primæ veritatis omnia intelligimus et judicamus, inquantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quam quædam impressio veritatis primæ, ut supra dictum est (quæst. XII, art. 2) <sup>8</sup>. Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur, multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur.

Ad secundum dicendum, quod propter quod unumquodque, et illud magis, intelligendum est in his quæ sunt unius ordinis, ut supra dictum est (quæst. LXXXVII, art. 2 ad 3). Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivæ virtutis causam.

Ad tertium dicendum, quod si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut Filius est perfecta imago Patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta <sup>9</sup>; unde ratio non sequitur.

## QUÆSTIO LXXXIX.

### DE COGNITIONE ANIMÆ SEPARATÆ, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de cognitione animæ separatæ; et circa hoc quærentur octo: 1. Utrum anima separata a corpore possit intelligere. — 2. Utrum intelligat substantias separatas. — 3. Utrum intelligat omnia naturalia. — 4. Utrum cognoscat singularia. — 5. Utrum habitus scientiæ hio acquisitæ remaneat in anima separatæ. — 6. Utrum possit uti actu scientiæ hio acquisitæ. — 7. Utrum distantia localis impediatur cognitionem animæ separatæ. — 8. Utrum animæ separatæ a corporibus cognoscant ea quæ hic aguntur.

(1) Ex articulis præcedentibus sequitur Deum non esse primum quod a nobis intelligitur, siquidem in hac vita substantias immateriales per seipsas cognoscere non possumus et quidditas rei materialis est primum objectum intellectus nostri.

(2) In lib. De Trin. XI, De civ. Dei cap. 27, et De vera relig. cap. 3. (3) Joan. I, 9.

(4) De Trin. lib. XII, c. 5 et seq. (5) Joan. I, 18. (6) Adversativo sensu, id est *potius*, quoad cognitionem naturalem, non excludendo illam quam per fidem habemus, etc.

(7) Rom. I, 20.

(8) Ubi virtus intellectualis quoddam lumen intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum. (9) Ut ex professo dicitur quæst. XCIII.



**ART. I. — UTRUM ANIMA SEPARATA  
ALIQUID INTELLIGERE POSSIT <sup>1</sup>.**

De his etiam part. III, quæst. xi, art. 2, et Sent. iii, dist. 31, quæst. ii, art. 4, et iv, dist. 50, qu. 1, art. 1 et 2, et De verit. quæst. xix, art. 1 et 2, et De anima art. 15, 16 et 17.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata nihil omnino intelligere possit. Dicit enim Philosophus <sup>2</sup>, quod "intelligere corrumpitur quodam interius corrupto. „ Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo et ipsum intelligere corrumpitur.

2. Præterea, anima humana impeditur ab intelligendo per ligamentum sensuum, et perturbata imaginatione, sicut supra dictum est (quæst. lxxxiv, art. 7 et 8). Sed morte totaliter sensus et imaginationis corrumpuntur, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxvii, art. 8). Ergo anima post mortem nihil intelligit.

3. Præterea, si anima separata intelligit, oportet quod per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species innatas, quia a principio est "sicut tabula iu qua nihil est scriptum; „ neque per species, quas tunc abstrahat a rebus, quia non habet organa sensus et imaginationis, quibus mediantibus species intelligibiles abstrahuntur a rebus; neque etiam per species prius abstractas et in anima conservatas, quia sic anima pueri nihil intelligeret post mortem; neque etiam per species intelligibiles divinitus influxas; hæc enim cognitio non esset naturalis, de qua nunc agitur, sed gratiæ. Ergo anima separata a corpore nihil intelligit.

Sed contra est quod Philosophus dicit <sup>3</sup>, quod "si non est aliqua operatio animæ propria, non contingit ipsam separari. „ Contingit autem ipsam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam, et maxime eam quæ est intelligere. Intelligit ergo sine corpore existens.

**CONCLUSIO.** — Cum modus operandi uniuscujusque rei sequatur modum es-

sendi ipsius, necesse est animam a corpore separatam intelligere non per conversionem ad phantasmata, quæ sunt in organis corporeis, sed per conversionem ad ea quæ sunt intelligibilia simpliciter.

Respondeo dicendum quod ista quæstio difficultatem habet ex hoc quod anima, quamdiu est corpori conjuncta, non potest aliquid intelligere non convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex natura animæ, sed per accidens hoc convenit ei, ex eo quod corpori alligatur, sicut platonici <sup>4</sup> posuerunt; de facili quæstio solvi posset. Nam, remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundum hoc non esset anima corpori unita propter melius animæ, quia secundum hoc pejus intelligeret corpori unita quam separata; sed hoc esset solum propter melius corporis: quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non e converso. Si autem ponamus quod anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cum natura animæ post mortem corporis non mutetur, videtur quod anima tunc naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei præsto phantasmata ad quæ convertatur. — Et ideo ad hanc difficultatem tollendam considerandum est quod cum nihil operetur nisi in quantum est actu <sup>5</sup>, modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi, cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animæ natura; non ita quod uiri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suæ naturæ corpori unitur; sicut nec levis natura mutatur, cum est in loco proprio, quod est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod est ei præter naturam. Animæ igitur secundum istum

(1) Fide certum est animam a corpore separatam aliquid intelligere. Dicitur (Sap. iv) de impiis mortuis quod *erunt gementes et quod venient in cogitatione peccatorum suorum* (11. Mach. ult.). Onias post mortem apparens legitur dixisse: *Hic est frater amator et populi Israel: hic est qui multum orat pro populo et universa sancta civitate, Jeremias propheta Dei.*

(2) De anima, lib. i, text. 66. (3) Ibid. text. 13.

(4) Advertendum est quod S. Thomas breviter studens omisit opinionem mediam quæ est

Avicennæ, quia eam superius reprobaverat, et quia quoad propositum in idem redit cum Platone quoniam apud utrumque unio animæ ad corpus non est propter melius, sed anima ex se ipsa habilis est ut a substantiis immaterialibus perfectionem suam suscipiat.

(5) Quoad physicam saltem operationem de qua modo agitur; alioqui et finis antequam sit existens actu operatur; sed moraliter tantum vel intentionaliter, quasi ad operandum inducendo.

modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quæ in corporeis organis <sup>1</sup> sunt. Cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quæ sunt intelligibilia simpliciter sicut et aliis substantiis separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animæ naturalis, sicut et corpori uniri; sed esse separatam a corpore est præter rationem suæ naturæ; et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei præter naturam <sup>2</sup>. Et ideo ad hoc unitur corpori ut sic operetur secundum naturam suam. Sed hoc rursus habet dubitationem. Cum enim res semper ordinetur ad id quod melius est (est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter quam per conversionem ad phantasmata), debuit sic a Deo institui animæ natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri. Considerandum est igitur quod etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilior quam intelligere per conversionem ad phantasmata; tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animæ, erat imperfectior. Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis; quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quanto magis creaturæ intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen et diversificatur; sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit. Superiores autem intellectualium substantiarum etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum propter efficaciam virtutis intellectivæ quæ est in eis. In inferioribus autem sunt formæ plures, et minus universales, et minus efficaces

ad comprehensionem rerum, in quantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiæ haberent formas in illa universalitate in qua habent superiores, quia non sunt tantæ efficaciam in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aliquantulum apparet in hominibus. Nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur. Manifestum est autem inter substantias intellectuales secundum naturæ ordinem infimas esse animas humanas. Hæc autem perfectio universi exigebat ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animæ humanæ sic essent institutæ a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutæ, ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant, sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla. Sic ergo patet quod propter melius animæ est ut corpori uniat, et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod si diligenter verba Philosophi discutiantur, Philosophus hoc dixit ex quadam suppositione prius facta <sup>3</sup>, scilicet quod intelligere sit quidam motus conjuncti, sicut et sentire. Nondum enim differentiam ostenderat inter intellectum et sensum. Vel potest dici quod loquitur de illo modo intelligendi qui est per conversionem ad phantasmata.

De quo etiam procedit *secunda* ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod anima separata non intelligit per species innatas, nec per species quas tunc abstrahit, nec solum per species conservatas <sup>4</sup>, ut ob-

(1) Hoc est, juxta peripateticos, in ea sede sive parte cerebri ubi vis imaginativa residet per quam ipsa formantur.

(2) In aliis locis, scilicet infra quæst. cxviii, art. 3, et Cont. gent. lib. iv, cap. 79, dicit S. Thomas illud esse *contra naturam*; quod non improbabilius a quibusdam explicatur ut idem valeat quod *præter naturam*.

(3) Lib. eod., text. 12.

(4) Hic nempe acquisitas, quod impossibile est, cum pueri nullas hic species acquisiverint, nec tamen ipsorum (quando sunt defuncti) animæ expertes sunt cognitionis, cumque multa ibi cognoscantur quæ in hoc mundo nos nescimus.



jectio probat; sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et aliæ substantiæ separatæ, quamvis inferiori modo Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur <sup>1</sup>. Nec tamen propter hoc cognitio vel potentia non est naturalis <sup>2</sup>: quia Deus est auctor non solum influentiæ gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

**ART. II. — UTRUM ANIMA SEPARATA INTELLIGAT SUBSTANTIAS SEPARATAS <sup>3</sup>.**

De his etiam part. III, quæst. XI, art. 1 ad 2, et De anima art. 17 corp. fin., et ad 10, et art. 18 ad 17.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata non intelligat substantias separatas. Perfectior enim est anima corpori conjuncta quam a corpore separata; cum anima sit naturaliter pars humanæ naturæ. Quælibet autem pars perfectior est in suo toto. Sed anima conjuncta corpori non intelligit substantias separatas, ut supra habitum est (quæst. LXXXVIII, art. 1). Ergo multo minus cum fuerit a corpore separata.

2. Præterea, omne quod cognoscitur vel cognoscitur per sui præsentiam, vel per suam speciem <sup>4</sup>. Sed substantiæ separatæ non possunt cognosci ab anima per suam præsentiam, quia nihil illabitur animæ nisi solus Deus; neque etiam per aliquas species quas anima ab angelo abstrahere possit, quia angelus simplicior est quam anima. Ergo nullo modo anima separata potest cognoscere substantias separatas.

3. Præterea, quidam philosophi posuerunt, in cognitione separatarum substantiarum consistere ultimam hominis felicitatem. Si ergo anima separata potest intelligere substantias separatas, ex sola sua separatione consequitur felicitatem; quod est inconveniens.

Sed *contra* est quod animæ separatæ cognoscunt alias animas separatas, sicut dives in inferno positus vidit Lazarum

et Abraham <sup>5</sup>. Vident ergo et dæmones et angelos animæ separatæ.

**CONCLUSIO.** — Cum anima separata seipsam per seipsam intelligat, alia vero incorporea per modum suæ substantiæ, qui est infra modum substantiæ angelicæ, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum: ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet; de angelis autem imperfectam.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit <sup>6</sup>, "mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit, id est, cognoscendo seipsam, sicut supra dictum est (quæst. LXXXVIII, art. 1 ad 1). Per hoc ergo quod anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus qualiter cognoscit alias res separatas. Dictum est autem (art. præc.), quod quamdiu anima corpori est unita, intelligit convertendose ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere, nisi in quantum fit actu intelligens per speciem a phantasmatibus abstractam; sic enim per actum suum intelligit seipsam, ut supra dictum est (quæst. LXXXVII, art. 1). Sed cum fuerit a corpore separata, intelliget non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quæ sunt secundum se intelligibilia: unde seipsam per seipsam intelliget. Est autem commune omni substantiæ separatæ quod intelligat id quod est supra se, et id quod est infra se, per modum suæ substantiæ. Sic enim intelligitur aliquid secundum quod est in intelligente; est autem aliquid in altero per modum ejus in quo est. Modus autem substantiæ animæ separatæ est infra modum substantiæ angelicæ, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum <sup>7</sup>; et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet, de angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animæ separatæ. De cognitione autem gloriæ est alia ratio.

(1) Ita Rom. odit. cum Patavinis. Nicolai: *Unde quam cito cessat conversio ad corpus, ad superiora convertitur.*

(2) Modus ille nihilominus est naturalis. Nam, ut ait ipse D. Thomas, non est naturale animæ ut per species influxas intelligat cum est corpori unita, sed solum postquam est separata (Quæst. Disput. de anima, quæst. xv ad 15).

(3) Docet in hoc articulo D. Thomas animam separatam habere de aliis animabus perfectam cognitionem naturalem, de angelis vero imperfectam et deficientem.

(4) Id est vel per substantialem sui conjunctionem cum intellectu secundum esse intelligibile, sicut fit in beatis; vel per accidentalem tantum similitudinem ex objecto abstractam et immissam in intellectum, ut substantiam rei quantumcumque absentem intelligat.

(5) Luc. xvi. (6) De Trinit. lib. ix, cap. 3.

(7) Ita cod. Alcan., edit. Rom. et Patav. 1698. Cod. Camer., et ex eo theologi Lovan. et Duaceni, Nicolai, et edit. Patav. 1612: *Separatarum substantiarum.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura corporis; sed tamen quodammodo est liberior ad intelligendum, inquantum per gravitatem et occupationem corporis a puritate intelligentiæ impeditur.

Ad *secundum* dicendum, quod anima separata intelligit angelos per similitudines divinitus impressas; quæ tamen deficiunt a perfecta representatione eorum, propter hoc quod animæ natura est inferior quam angeli.

Ad *tertium* dicendum, quod in cognitione substantiarum separatarum quarumcumque non consistit ultima hominis felicitas, sed solius Dei <sup>1</sup>, qui non potest videri nisi per gratiam. In cognitione vero aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas, etsi non ultima, si tamen perfecte intelligantur. Sed anima separata naturali cognitione non perfecte eas intelligit, ut dictum est (in corp. art.).

**ART. III. — UTRUM ANIMA SEPARATA OMNIA NATURALIA COGNOSCAT <sup>2</sup>.**

De his etiam De anima, art. 15 corp. fin. et ad 19, et art. 18, et art. 20 corp. fin.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata omnia naturalia cognoscat. In substantiis enim separatis sunt rationes omnium rerum naturalium. Sed animæ separatæ cognoscunt substantias separatas. Ergo cognoscunt omnia naturalia.

2. Præterea, qui intelligit magis intelligibile, multo magis potest intelligere minus intelligibile. Sed anima separata intelligit substantias separatas, quæ sunt maxima intelligibilia <sup>3</sup>. Ergo multo magis potest intelligere omnia naturalia, quæ sunt intelligibilia minus.

3. Sed *contra*, in dæmonibus magis viget naturalis cognitio quam in anima separata. Sed dæmones non omnia naturalia cognoscunt, sed multa addiscunt per longi temporis experientiam, ut Isidorus dicit <sup>4</sup>. Ergo neque animæ separatæ omnia naturalia cognoscunt.

4. Præterea, si anima statim cum est separata, omnia naturalia cognosceret,

frustra homines studerent ad rerum scientiam capessendam. Hoc autem est inconueniens. Non ergo anima separata omnia naturalia cognoscit.

**CONCLUSIO.** — Animæ separatæ de omnibus naturalibus cognitionem habent non certam et propriam, sed communem et confusam.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 3), anima separata intelligit per species quas recipit ex influentia divini luminis, sicut et angeli. Sed tamen quia natura animæ est infra naturam angeli, cui iste modus cognoscendi est naturalis <sup>5</sup>; anima separata per huiusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam. Sicut igitur se habent angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per huiusmodi species, ita animæ separatæ ad imperfectam et confusam. Angeli autem per huiusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia; quia omnia quæ Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia angelica, ut dicit Augustinus <sup>6</sup>. Unde et animæ separatæ de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nec ipse angelus per suam substantiam cognoscit omnia naturalia, sed per species quasdam, ut supra dictum est (quæst. lxxxviii, art. 1). Et ideo non propter hoc sequitur quod anima cognoscat omnia naturalia, quia cognoscit substantiam separatam.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut anima separata non perfecte intelligit substantias separatas, ita nec omnia naturalia perfecte cognoscit, sed sub quadam confusione, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod Isidorus loquitur de cognitione futurorum, quæ nec angeli, nec dæmones, nec animæ separatæ cognoscunt, nisi vel in suis causis, vel per revelationem divinam. Nos autem loquimur de cognitione naturali.

Ad *quartum* dicendum, quod cognitio

(1) Ita cod. Alc. et edit. Rom. Al., in solius Dei.

(2) Tradit S. Doctor animam separatam in universali quidem omnia naturalia cognoscere, confusa nimirum notitia, sed non omnia in particulari certo et distincte nota habere.

(3) Ita cod. et edit. cit. Al., et Nicolai: maxime intelligibiles.

(4) De sum. bon. lib. 1, cap. 12, § 17.

(5) Quia cum sit corporis prorsus expers et a corpore alienus non potest accipere species ab objectis per sensus, ut anima quando corpori unita est.

(6) Super Gen. ad litt. lib. 11, cap. 8.



quæ acquiritur hic per studium, est propria et perfecta; alia autem est confusa. Unde non sequitur quod studium addiscendi sit frustra.

**ART. IV. — UTRUM ANIMA SEPARATA COGNOSCAT SINGULARIA <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. iv, dist. 30, quæst. v, art. 1, et De verit. q. xix, art. 2, et De anima art. 5 et 20.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata non cognoscat singularia. Nulla enim potentia cognoscitiva remanet in anima separata, nisi intellectus, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxvii, art. 8). Sed intellectus non est cognoscitivus singularium, ut supra habitum est (qu. lxxxvi, art. 1). Ergo anima separata singularia non cognoscit.

2. Præterea, magis est determinata cognitio qua cognoscitur aliquid in singulari, quam illa qua cognoscitur aliquid in universali. Sed anima separata <sup>2</sup> non habet aliquam determinatam cognitionem de speciebus rerum naturalium. Multo igitur minus cognoscit singularia.

3. Præterea, si cognoscit singularia, et non per sensum, pari ratione omnia singularia cognoscit. Sed non cognoscit omnia singularia. Ergo nulla cognoscit.

Sed *contra* est quod dives in inferno positus dixit: *Habeo quinque fratres* <sup>3</sup>, ut habetur <sup>4</sup>.

**CONCLUSIO.** — Anima separata cognoscit quædam singularia, sed non omnia, verum ea tantum ad quæ determinatur, vel per præcedentem cognitionem, vel aliquam affectionem, vel naturalem habitudinem, vel divinam ordinationem.

Respondeo dicendum quod animæ separatæ aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia, etiam quæ sunt præsentia. Ad cuius evidentiam considerandum est quod duplex est modus intelligendi: unus per abstractionem a phantasmatibus; et secundum istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directe, sed indirecte, sicut su-

pra dictum est (quæst. lxxxvi, art. 1). Alius modus intelligendi est per influentiam specierum a Deo: ut per istum modum intellectus potest singularia cognoscere <sup>5</sup>. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, inquantum est causa universalium, et individualium principiorum, cognoscit omnia, et universalia, et singularia, ut supra dictum est (quæst. xiv, art. 2), ita substantiæ separatæ per species, quæ sunt quædam participatæ similitudines illius divinæ essentiae, possunt singularia cognoscere. In hoc tamen est differentia inter angelos et animas separatæ, quia angeli per huiusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus; animæ vero separatæ, confusam. Unde angeli propter efficaciam sui intellectus, per huiusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta; animæ vero separatæ non possunt cognoscere per huiusmodi species nisi solum singularia illa ad quæ quodammodo determinantur vel per præcedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem; quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod intellectus per viam abstractionis non est cognoscitivus singularium <sup>6</sup>. Sic autem anima separata non intelligit ea, sed sicut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod ad illarum rerum species vel individua cognitio animæ separatæ determinatur, ad quæ anima separata habet aliquam determinatam habitudinem; sicut dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quod anima separata non se habet æqualiter ad omnia singularia, sed ad quædam habet aliquam habitudinem quam non habet ad alia. Et ideo non est æqualis ratio ut omnia singularia cognoscat <sup>7</sup>.

lib. vii), Chrysostomus (hom. vi, in epist. ii ad Cor.), Ambros. (in cap. 16 Luc.), Augustinus (De Gen. ad litt. lib. viii, cap. 5, et Cont. Faustum, lib. xxxii, cap. 5) et Gregor. (in Evang. hom. xi), et post eos S. Thomas. (4) Luc. xvi, 28.

(5) Non solum indirecte, sed directe ut ex adiunctis concludere fas est.

(6) Nisi indirecte et per quamdam reflexionem.

(7) Hinc etiam beati plura vel pauciora vident pro diversa conditione sui status.

(1) *Singularia*, seu sensibilia; de his enim est quæstio.

(2) Ut sic, vel simpliciter ac præcise considerata, cum alioquin si beata sit, hanc notitiam habeat, ut dictum est (quæst. xii, art. 8 ad 4).

(3) Observandum est id quod de divite epulante et Lazaro ibi narratur non esse nudam parabolam, sed veram rei gestæ historiam, quemadmodum sentire videntur Iren. (Cont. hæres. lib. ii, cap. 62), Clemens Alexandrinus Pædagog. lib. ii, cap. 10), Tertull. (De anima

**ART. V. — UTRUM HABITUS SCIENTIÆ HIC ACQUISITÆ REMANEAT IN ANIMA SEPARATA <sup>1</sup>.**

De his etiam 1 2, quæst. LXVII, art. 2, et Sent. III, dist. 13, quæst. II, art. 4, et IV, dist. 50, qu. II, art. 2, et Cont. gent. lib. II, cap. 79 fin., et quol. III, quæst. VI, art. 1, et quol. XII, art. 3 et 13.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus scientiæ hic acquisitæ non remaneat in anima separata. Dicit enim Apostolus <sup>2</sup>: *Scientia destruetur*.

2. Præterea, quidam minus boni in hoc mundo scientia pollent, aliis magis bonis carentibus scientia. Si ergo habitus scientiæ permaneret etiam post mortem in anima, sequeretur quod aliqui minus boni etiam in futuro statu essent potiores aliquibus magis bonis; quod videtur inconveniens.

3. Præterea, animæ separatæ habebunt scientiam per influentiam divini luminis. Si igitur scientia hic acquisita in anima separata remaneat, sequetur quod duæ erunt formæ unius speciei in eodem subjecto, quod est impossibile.

4. Præterea, Philosophus dicit in lib. Prædicam. <sup>3</sup>, quod "habitus est qualitas difficile mobilis." Sed ab ægritudine vel ab aliquo huiusmodi quandoque corrumpitur scientia. Sed nulla est ita fortis immutatio in hac vita, sicut immutatio quæ est per mortem. Ergo videtur quod habitus scientiæ per mortem corrumpatur.

Sed *contra* est quod Hieronymus dicit in Epist. ad Paulinum: "Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in cælo."

**CONCLUSIO.** — Habitus scientiæ hic acquisitæ secundum quod est in intellectu, remanet in anima separata; nec enim per accidens, nec per se corrumpi potest.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt, habitum scientiæ non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativa, cogitativa et memorativa; et quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili. Et si hæc opinio vera esset, sequeretur quod destructo corpore, totaliter habitus scientiæ hic acquisitæ destrueretur. Sed quia scientia est in intellectu, qui est *locus specierum*, ut

dicatur <sup>4</sup>, oportet quod habitus scientiæ hic acquisitæ partim sit in prædictis viribus sensitivis, et partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientiæ acquiritur. Nam "habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur," ut dicitur <sup>5</sup>. Actus autem intellectus, ex quibus in præsentī vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quæ sunt in prædictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quædam ad considerandum per species susceptas, et in prædictis inferioribus viribus acquiritur quædam habilitas, ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari. Sed sicut actus intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus; ita etiam dicendum est de habitu. Quantum ergo ad id quod aliquis præsentis scientiæ habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata; sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat. Quia, ut dicitur <sup>6</sup>, dupliciter corrumpitur aliqua forma: uno modo per se, quando corrumpitur a suo contrario, ut calidum a frigido; alio modo per accidens, scilicet per corruptionem subjecti. Manifestum est autem quod per corruptionem subjecti scientia quæ est in intellectu humano, corrumpi non potest, cum intellectus sit incorruptibilis, ut supra ostensum est (quæst. LXXIX, art. 2 ad 2). Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles quæ sunt in intellectu possibili; quia intentioni intelligibilium nihil est contrarium, et præcipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur *quod quid est*. Sed quantum ad operationem qua intellectus componit et dividit, vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione vel in argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam

pientia quoad hoc. id est, quoad in anima separata remanere. (2) I. Cor. XIII, 8.

(3) In prædicam. qualitatis. (4) De anima, I. III, text. 6. (5) Ethic. lib. II, cap. 1.

(6) Lib. De longitudine et brevitate vitæ, c. 2.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte dictum (Sap. VI): *Clara est quæ nunquam marcescit sapientia*. Idem enim iudicium est de acquisita scientia et de sa-



argumentationem abducitur a scientia veritatis. Et ideo Philosophus in libro prædicto <sup>1</sup> ponit duos modos quibus scientia per se corrumpitur, scilicet per oblivionem ex parte memorativæ, et per deceptionem ex parte argumentationis falsæ. Sed hoc non habet locum in anima separata. Unde dicendum est quod habitus scientiæ secundum quod est in intellectu, manet in anima separata <sup>2</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Apostolus non loquitur ibi de scientia quantum ad habitum, sed quantum ad cognitionis actum. Unde ad hujus probationem inducit: *Nunc cognosco ex parte* <sup>3</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut secundum staturam corporis aliquis minus bonus erit major aliquo magis bono; ita nihil prohibet aliquem minus bonum habere aliquem scientiæ habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc quasi nullius momenti est in comparatione ad alias prærogativas quas meliores habebunt.

Ad *tertium* dicendum, quod utraque scientia non est unius rationis. Unde nullum inconveniens sequitur.

Ad *quartum* dicendum, quod ratio illa procedit de corruptione scientiæ quantum ad id quod est ex parte sensitivarum virium.

**ART. VI. — UTRUM ACTUS SCIENTIÆ HIC ACQUISITÆ MANEAT IN ANIMA SEPARATA** <sup>4</sup>.  
De his etiam 1<sup>o</sup> 2, quæst. LXVII, art. 2, et Sent. III, dist. 11, quæst. II, art. 4 corp. fin., et IV, dist. 50, quæst. I, art. 2 ad 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod actus scientiæ hic acquisitæ non maneat in anima separata. Dicit enim Philosophus <sup>5</sup>, quod "corrupto corpore, anima neque reminiscitur, neque amat." Sed considerare ea quæ prius novit, est reminisci. Ergo anima separata non potest habere actum scientiæ quam hic acquisivit.

2. Præterea, species intelligibiles non erunt potentiores in anima separata, quam sint in anima corpori unita. Sed per species intelligibiles non possumus modo intelligere, nisi convertendo nos super phantasmata, sicut supra habitum

est (quæst. LXXXIV, art. 7). Ergo nec anima separata hoc poterit; et ita nullo modo per species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere poterit.

3. Præterea, Philosophus dicit <sup>6</sup>, quod "habitus similes actus reddunt actibus per quos acquiruntur <sup>7</sup>." Sed habitus scientiæ hic acquiruntur per actus intellectus convertentis se supra phantasmata. Ergo non potest alios actus reddere. Sed tales actus non competunt animæ separatæ. Ergo anima separata non habebit aliquem actum scientiæ hic acquisitæ.

Sed *contra* est quod <sup>8</sup> dicitur ad divitem in inferno positum: *Recordare quia recepisti bona in vita tua*.

**CONCLUSIO.** — Cum species intelligibiles maneant in anima separata, status autem animæ separatæ non sit idem sicut modo est, dicendus quidem est manere in anima separata actus scientiæ hic acquisitæ, sed non secundum eundem modum.

Respondeo dicendum quod in actu est duo considerare; scilicet speciem actus, et modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex objecto, in quod actus cognoscitivæ virtutis dirigitur per speciem, quæ est objecti similitudo, sed modus actus pensatur ex virtute agentis; sicut quod aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis, quæ est in oculo; sed quod acute videat, contingit ex virtute visiva oculi. Cum igitur species intelligibiles maneant in anima separata, sicut dictum est (art. præc.), status autem animæ separatæ non sit idem sicut modo est; sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere possit quæ prius intéllexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animæ separatæ. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiæ hic acquisitæ, sed non secundum eundem modum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de reminiscencia secundum quod memoria pertinet ad par-

(1) Loco cit.

(2) Ex his patet quod non erit inutile scientiam hic acquisivisse.

(3) Scientia quæ destruetur est illa scientia quam hic de Deo imperfectam habemus ex contemplatione rerum sensibilium, siquidem illa cum visione divina simul esse non potest.

(4) Juxta S. Thomam in anima separata manet actus scientiæ acquisitæ, sed non eodem modo.

(5) De anima, lib. I, text. 66.

(6) Ethic. lib. II, cap. I.

(7) Equivalenter, quamvis non sub his verbis expresse. (8) Luc. XVI, 25.

tem sensitivam, non autem secundum quod memoria est quodammodo in intellectu, ut dictum est (quæst. LXXIX, art. 6).

Ad *secundum* dicendum, quod diversus modus intelligendi non provenit ex diversitate specierum, sed ex diverso statu animæ intelligentis.

Ad *tertium* dicendum, quod actus per quos acquiritur habitus, sunt similes actibus quos habitus causant, quantum ad speciem actus, non autem quantum ad modum agendi. Nam operari justa, sed non juste, id est delectabiliter, causat habitum iustitiæ politicæ, per quem delectabiliter operamur.

**ART. VII. — UTRUM DISTANTIA LOCALIS IMPEDIAT COGNITIONEM ANIMÆ SEPARATÆ<sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. IV, dist. 50, quæst. 1, art. 4, et De anima, art. 20 ad 3 et 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ. Dicit enim Augustinus<sup>2</sup>, quod "animæ mortuorum ibi sunt ubi ea quæ hic fiunt, scire non possunt. „ Sciunt autem ea quæ apud eos aguntur. Ergo distantia localis impedit cognitionem animæ separatæ.

2. Præterea, Augustinus dicit<sup>3</sup>, quod "dæmones propter celeritatem motus aliqua nobis ignota denuntiant. „ Sed agilitas motus ad hoc nihil faceret, si distantia localis cognitionem dæmonum non impediret. Multo igitur magis distantia localis impedit cognitionem animæ separatæ, quæ est inferior secundum naturam, quam dæmon.

3. Præterea, sicut distat aliquid secundum locum, ita secundum tempus. Sed distantia temporis impedit cognitionem animæ separatæ; non enim cognoscit futura. Ergo videtur quod etiam distantia secundum locum animæ separatæ cognitionem impediat.

Sed *contra* est quod dicitur<sup>4</sup>, quod dives, cum esset in tormentis, elevans oculos suos, vidit Abraham a longe. Ergo distantia localis non impedit animæ separatæ cognitionem.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte dictum a Scripturis, quod distantia localis non impedit cognitionem animæ separatæ, per hoc quod dicitur Luc. XVI.

(2) In libro De cura pro mort. agenda, c. 12.

(3) De divinatione dæmonum, cap. 4 et 5.

(4) Luc. XVI, 23.

(5) Vel transposita constructio, *non manent actu*, sicut jam supra (quæst. LXXVII, art. 3)

**CONCLUSIO.** — Cum anima separata intelligat singularia per influxum specierum ex divino lumine, quod æqualiter se habet ad propinquum et distans, fit, ut distantia localis nullo modo impediat animæ separatæ cognitionem.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod anima separata cognosceret singularia abstrahendo a sensibilibus. Quod si esset verum, posset dici quod distantia localis impediret animæ separatæ cognitionem. Requiritur enim quod vel sensibilia agerent in animam separatam, vel anima separata in sensibilia; et quantum ad utrumque requireretur distantia determinata. Sed prædicta positio est impossibilis; quia abstractio specierum a sensibilibus fit mediantibus sensibus, et aliis potentiis sensitivis, quæ in anima separata actu non manent<sup>5</sup>. Intelligit autem anima separata singularia per influxum specierum ex divino lumine; quod quidem lumen æqualiter se habet ad propinquum et distans. Unde distantia localis nullo modo impedit animæ separatæ cognitionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus non dicit quod propter hoc quod ibi sunt animæ mortuorum, ea quæ hic fiunt, videre non possunt, ut localis distantia hujus ignorantie causa esse credatur; sed hoc potest propter aliquid aliud contingere, ut infra dicetur (art. seq.).

Ad *secundum* dicendum, quod Augustinus ibi loquitur secundum opinionem illam<sup>6</sup> qua aliqui posuerunt quod dæmones habent corpora naturaliter sibi unita; secundum quam positionem etiam potentias sensitivas habere possunt, ad quarum cognitionem requiritur determinata distantia. Et hanc opinionem etiam<sup>7</sup> Augustinus expresse tangit; licet hanc opinionem magis recitando quam asserendo tangere videatur<sup>8</sup>, ut patet per ea quæ dicit De Civ. Dei, lib. XXI, cap. 10.

Ad *tertium* dicendum, quod futura quæ

ex professo dictum est et probatum; quamvis radicaliter tanquam in principio suo remanere dicantur.

(6) Quæst. LI, art. I explicatam plenius ac discussam.

(7) In eodem lib. cap. 3 et 4.

(8) Juxta Petavium in dubio est utrum S. Augustinus hanc sententiam ipse amplexus sit (Vid. Petav. De angelis).



distant secundum tempus, non sunt entia in actu; unde in seipsis non sunt cognoscibilia; quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit a cognoscibilitate. Sed ea quæ sunt distantia secundum locum, sunt entia in actu, et secundum se cognoscibilia. Unde non est eadem ratio de distantia loci et de distantia temporis.

**ART. VIII. — UTRUM ANIMÆ SEPARATÆ COGNOScant EA QUÆ HIC AGUNTUR** <sup>1</sup>.

De his etiam 1 2, quæst. LXXXIII, art. 4 ad 2, et Sent. iv, dist. 50, quæst. III et IV, et De verit. quæst. VIII, art. 2 ad 12, et De anima art. 20 ad 3,

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur. Nisi enim ea cognoscerent, de eis curam non haberent. Sed habent curam de his quæ hic aguntur, secundum illud <sup>2</sup>: *Habeo quinque fratres, ut testificetur illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum*. Ergo animæ separatæ cognoscunt ea quæ hic aguntur.

2. Præterea, frequenter mortui vivis apparent vel dormientibus vel vigilantibus; et eos admonent de his quæ hic aguntur; sicut Samuel apparuit Sauli, ut habetur <sup>3</sup>. Sed hoc non esset, si ea quæ hic sunt non cognoscerent. Ergo ea quæ hic aguntur cognoscunt.

3. Præterea, animæ separatæ cognoscunt ea quæ apud eas aguntur. Si ergo quæ apud nos aguntur non cognoscerent, impediretur earum cognitio per localem distantiam; quod supra negatum est (art. præc.).

Sed contra est quod dicitur <sup>4</sup>: *Sive fuerint filii ejus nobiles, sive ignobiles, non intelliget*.

**CONCLUSIO.** — Cum animæ mortuorum secundum ordinationem divinam et modum essendi, segregatæ sint a conversatione viventium, nesciunt secundum naturalem cognitionem, quæ hic aguntur: ex gratia autem est, si animæ beatorum, quæ hic aguntur, sciant.

Respondeo dicendum quod secundum naturalem cognitionem, de qua nunc hic agitur, animæ mortuorum nesciunt

(1) Animæ separatæ nesciunt secundum naturalem cognitionem quæ hic aguntur, sed animæ sanctorum quidquid ad hanc vitam spectat cognitione altiori cognoscunt.

(2) Luc. xvi, 28. (3) 1. Reg. xxviii.

(4) Job xiv, 21.

(5) In hoc loco plenius assignantur quatuor

quæ hic aguntur. Et hujus ratio ex dictis <sup>5</sup> accipi potest (art. 4 huj. quæst.), quia anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodammodo determinata est ad illa vel per vestigium alicujus præcedentis cognitionis seu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animæ autem mortuorum secundum ordinationem divinam et secundum modum essendi segregatæ sunt a conversatione viventium, et conjunctæ conversationi spiritualium substantiarum quæ sunt a corpore separatæ; unde ea quæ apud nos aguntur, ignorant. Et hanc rationem assignat Gregorius <sup>6</sup>, dicens: "Mortui, vita in carne viventium post eos qualiter disponatur, nesciunt; quia vita spiritus longe est a vita carnis; „ et sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita sunt distincta cognitione. Et hoc etiam Augustinus videtur tangere <sup>7</sup>, dicens quod "animæ mortuorum rebus viventium non intersunt. „ Sed quantum ad animas beatorum, videtur esse differentia inter Gregorium et Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit: "Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est; quia quæ intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est, quod sit foris aliquid quod ignorent. „ Augustinus vero <sup>8</sup> expresse dicit quod "nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi et eorum filii; „ ut habetur in Glossa interl. Augustini, super illud: *Abraham nescivit nos* <sup>9</sup>. Quod quidem confirmat per hoc quod a matre sua non visitabatur, nec in tristitiis consolabatur, sicut quando vivebat; nec est ita probabile ut sit facta vita feliciore crudelior; et per hoc quod Dominus promisit Josiæ regi quod prius moreretur, ne videret mala quæ erant populo superventura, ut habetur <sup>10</sup>. Sed Augustinus hoc dubitando dicit; unde præmittit: "Ut volet, accipiat quisque quod dicam; „ Gregorius autem assertive; quod patet per hoc quod dicit: "Nullo modo credendum est. „ Magis tamen videtur, secundum sententiam Gregorii, quod animæ sanctorum Deum

modi quibus anima notitiam singularium habet, hoc est, per præcedentem cognitionem, per aliquam affectionem, per naturalem habitudinem, per divinam ordinationem.

(6) Moralium lib. xii, cap. 14, in princ.

(7) Lib. De cura pro mortuis agenda, cap. 13.

(8) Lib. De cura pro mortuis agenda, c. 13 et 14.

(9) Isa. lxiii. (10) IV. Reg. xxi.

videntes, omnia præsentia <sup>1</sup>, quæ hic aguntur, cognoscant. Sunt enim angelis æquales; de quibus etiam Augustinus <sup>2</sup> asserit, quod ea quæ apud vivos aguntur, non ignorant. Sed quia sanctorum animæ sunt perfectissime justitiæ divinæ conjunctæ, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundum quod justitiæ divinæ dispositio exigit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod animæ mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiamsi ignorent eorum statum; sicut nos habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus. Possunt etiam facta viventium non per seipsos cognoscere, sed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt, vel per angelos seu dæmones, vel etiam Spiritu Dei revelante, sicut Augustinus <sup>3</sup> dicit.

Ad *secundum* dicendum, quod hoc quod mortui viventibus apparent qualitercumque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animæ mortuorum rebus viventium intersint; et est inter divina miracula computandum; vel hujusmodi apparitiones fiunt per operationes angelorum bonorum vel malorum, etiam ignorantibus mortuis; sicut etiam vivi ignorantes aliis viventibus apparent in somnis, ut Augustinus dicit <sup>4</sup>. Unde et de Samuele dici potest, quod ipse apparuit per revelationem divinam, secundum hoc quod dicitur <sup>5</sup>, quod *dormivit, et notum fecit regi finem vitæ suæ*; vel illa apparitio fuit procurata per dæmones, si tamen Ecclesiastici auctoritas non recipiatur <sup>6</sup>, propter hoc quod inter canonicas Scripturas apud Hebræos non habetur <sup>7</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod ignorantia hujusmodi non contingit ex locali distantia, sed propter causam prædictam (in corp. art.).

(1) Ista cognitio restringitur ad omnia præsentia singularia seu sensibilia, sed non amplectitur ea quæ ad solam voluntatem etiam creaturarum spectant; ut cogitationes cordium inter quas sunt operationes nostræ.

(2) Eod. lib. De cura pro mort. agend. cap. 15.

(3) In eodem lib. cap. 15.

(4) Lib. prædicto, cap. 10. (5) Eccli. xlvii, 23.

(6) Sic loquitur S. Doctor quia nondum expressus canon Scripturarum innotuerat qualis postmodum a concilio Tridentino (sess. iv, decret. 1) definitus et sancitus est in quo et liber Ecclesiastici continetur. Sed tamen liber ille pro canonico habetur a S. Thoma sicut et habitus est a SS. Patribus inter quos Clemens Alexandrinus, Origenes, Tertullianus, Cyprianus,

## QUÆSTIO XC.

### DE PRIMA HOMINIS PRODUCTIONE QUANTUM AD ANIMAM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de prima hominis productione; et circa hoc consideranda sunt quatuor: primo de productione ipsius hominis; secundo de fine productionis; tertio de statu et conditione hominis primo producti; quarto de loco ejus. — Circa productionem autem consideranda sunt tria: primo de productione hominis quantum ad animam; secundo quantum ad corpus viri; tertio quantum ad productionem mulieris. — Circa primum quærentur quatuor: 1. Utrum anima humana sit aliquid factum, vel sit de substantia ipsius Dei. — 2. Supposito quod sit facta, utrum sit creata. — 3. Utrum sit facta mediantibus angelis. — 4. Utrum sit facta ante corpus.

#### ART. I. — UTRUM ANIMA SIT FACTA, VEL SIT DE SUBSTANTIA DEI <sup>8</sup>.

De his etiam Sent. ii, dist. 17, quæst. 1, art. 1, et Cont. gent. lib. ii, cap. 83, et Opusc. ii, cap. 95 et 211.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima non sit facta, sed sit de substantia Dei. Dicitur enim <sup>9</sup>: *Formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem*. Sed ille qui spirat, aliquid a se emittit. Ergo anima qua homo vivit, est aliquid de substantia Dei.

2. Præterea, sicut supra habitum est (quæst. lxxv, art. 5), anima est forma simplex. Sed forma est actus. Ergo anima est actus purus, quod est solius Dei. Ergo anima est de substantia Dei.

3. Præterea, quæcumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et mens sunt, et nullo modo differunt; quia oporteret quod aliquibus differentiis differrent; et sic essent composita. Ergo Deus et mens humana idem sunt.

Sed *contra* est quod Augustinus <sup>10</sup> enumerat quædam quæ dicit esse "multum

Athanasius, Basilus, Ephrem, Epiphanius, Ambrosius, Augustinus, Fulgentius citari possunt.

(7) Ex Aug. ib. cap. 15.

(8) De fido est contra manichæos, gnosticos et priscillianistas animam nostram non esse de substantia Dei, nec partem aliquam substantiæ ipsius, sed habere naturam longe diversam ac inferiorem. Quod concilium Toletanum in professione fidei sic definit: *Si quis dixerit vel crediderit animam humanam Dei portionem, vel Dei esse substantiam; anathema sit*. Ita Bracarense I, can. 5 legimus: *Si quis animas humanas vel angelos ex Dei credit substantia extitisse, sicut Manichæus et Priscillianus dixerunt: anathema sit*.

(9) Genes. ii, 7.

(10) De orig. animæ, lib. iii, cap. 15.



aperteque perversa, et fidei catholicæ adversa; „ inter quæ primum est quod quidam dixerunt, “ Deum animam non de nihilo, sed de seipso fecisse. „

**CONCLUSIO.** — Cum anima humana sit quandoque intelligens in potentia, Deus autem sit purus actus, impossibile est eam esse de Dei substantia, sed factam esse oportet.

Respondeo dicendum quod dicere animam esse de substantia Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis patet (quæst. lxxix, art. 4, et quæst. lxxxiv, art. 6 et 7), anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodammodo a rebus acquirit, et habet diversas potentias; quæ omnia aliena sunt a Dei natura, qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens<sup>1</sup>, et nullam in se diversitatem habens, ut supra probatum est (quæst. iii, art. 7, et quæst. xii, art. 1). Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. Primi enim qui naturas rerum considerare inceperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil præter corpora esse posuerunt; et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum judicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis, quod dicebant esse principium, ut dicitur<sup>2</sup>, per consequens sequebatur quod anima esset de substantia Dei. Juxta quam positionem etiam manichæi Deum esse quamdam lucem corpoream existimantes, quamdam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam. Secundo vero processum fuit ad hoc quod aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt, non tamen a corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quod Deus est “ anima mundum intuitu, vel motu et ratione gubernans, „ ut Augustinus narrat<sup>3</sup>. Sic igitur illius totalis animæ partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est pars totius mundi, non valentes intellectu pertingere ad di-

stinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundum distinctiones corporum. Hæc autem omnia sunt impossibilia, ut supra probatum est (quæst. iii, art. 1 et 8). Unde manifeste falsum est animam esse de substantia Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod *inspirare* non est accipiendum corporaliter. Sed idem est Deum inspirare, quod spiritum facere; quamvis et homo corporaliter spirans non emittat aliquid de sua substantia, sed de natura extranea.

Ad secundum dicendum, quod anima, etsi sit forma simplex secundum suam essentiam, non tamen est suum esse, sed est ens per participationem, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxv, art. 5 ad 4). Et ideo non est actus purus, sicut Deus.

Ad tertium dicendum, quod differens proprie acceptum aliquo differt; unde ibi quæritur differentia ubi est convenientia. Et propter hoc oportet differentia esse composita quodammodo, cum in aliquo differant, et in aliquo convenient. Sed secundum hoc, licet omne differens sit diversum, non tamen omne diversum est differens, ut dicitur<sup>4</sup>. Nam simplicia diversa sunt seipsis; non autem differunt aliquibus differentiis, ex quibus componantur; sicut homo et asinus differunt rationali et irrationali differentiis, de quibus non est dicere quod ulterius aliis differentiis differant.

## ART. II. — UTRUM ANIMA

SIT PRODUCTA IN ESSE PER CREATIONEM<sup>5</sup>.

De his etiam infra, quæst. cxviii, art. 2, et Sent. lib. ii, dist. 23, quæst. ii, et De potent. qu. iii, art. 9, et quod. ix, art. 2, et Opusc. ii, cc. 93, 131, 229 et 230, et Opusc. xxviii, cap. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima non sit producta in esse per creationem. Quod enim in se habet aliquid materiale, fit ex materia. Sed anima habet in se aliquid materiale, cum non sit actus purus. Ergo anima est facta ex materia; non ergo est creata.

2. Præterea, omnis actus materiæ cuius videtur educi de potentia materiæ; cum enim materia sit in potentia

(1) Hinc sequeretur quoque ad naturam Dei cum horrenda blasphemiam referendum fore quod anima est mutabilis; quod peccat, quod sit impia, quod sine fine damnabitur, si perstiterit esse talis, etc. (2) De an., lib. i, text. 20 et seq.

(3) De civ. Dei, lib. vii, cap. 6.

(4) Metaph. lib. x, text. 24 et 25.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim Seleuci et Hermiæ dicentium: animas non creari a Deo; item enthusiastarum dicentium: animas factas esse ex igne; item Luciferianorum dicentium: animam hominis propagatam esse de carnis substantia; item Tertullianistarum dicentium: animam Filii ex anima Patris, sicut corpus ex corpore generari; item Manichæi dicentis: Adam non a Deo, sed a principe materiæ sequela fictum et Evam similiter.

ad actum, actus quilibet præexistit in materia in potentia. Sed anima est actus materiæ corporalis, ut ex ejus definitione apparet. Ergo anima educitur de potentia materiæ.

3. Præterea, anima est forma quædam. Si igitur anima fit per creationem, pari ratione omnes aliæ formæ; et sic nulla forma exiit in esse per generationem; quod est inconueniens.

Sed *contra* est, quod dicitur <sup>1</sup>: *Creavit Deus hominem ad imaginem suam* <sup>2</sup>. Est autem homo ad imaginem Dei secundum animam. Ergo anima exiit in esse per creationem.

**CONCLUSIO.** — Cum animæ rationali sicut esse, ita etiam fieri proprie competat, non possit autem fieri ex materia præjacente, necessarium est eam productam esse per creationem.

Respondeo dicendum quod anima rationalis non potest fieri nisi per creationem; quod non est verum de aliis formis. Cujus ratio est, quia cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod habet ipsum esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solæ substantiæ proprie et vere dicuntur entia: accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur <sup>3</sup> quod “accidens dicitur magis entis quam ens.” Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus; et ideo nulli formæ non subsistenti proprie convenit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra habitum est (quæst. lxxv, art. 2): unde ipsi proprie competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia præjacente neque corporali, quia sic esset naturæ corporeæ; neque spirituali, quia sic substantiæ spirituales invicem transmutarentur; necesse est dicere quod non fiat nisi per creationem <sup>4</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod in

anima est, sicut materiale, ipsa simplex essentia; formale autem in ipsa est esse participatum, quod quidem ex necessitate simul est cum essentia animæ, quia esse per se consequitur ad formam. Et eadem ratio esset, si poneretur composita ex quadam materia spirituali, ut quidam dicunt; quia illa materia non est in potentia ad aliam formam, sicut nec materia cælestis corporis: alioquin anima esset corruptibilis. Unde nullo modo anima potest fieri ex materia præjacente.

Ad secundum dicendum, quod actum extrahi de potentia materiæ nihil aliud est quam aliquid fieri in actu quod prius erat in potentia. Sed quia anima rationalis non habet esse suum dependens a materia corporali, sed habet esse subsistens, et excedit capacitatem materiæ corporalis, ut supra dictum est (q. lxxv, art. 1), propterea non educitur de potentia materiæ.

Ad tertium dicendum, quod non est simile de anima rationali et de aliis formis, ut dictum est (in corp. art.).

**ART. III.** — UTRUM ANIMA RATIONALIS SIT PRODUCTA A DEO IMMEDIATE <sup>5</sup>.

De his etiam locis supra art. 2 notatis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima rationalis non sit producta a Deo immediate, sed mediantibus angelis. Major enim ordo in spiritualibus est quam in corporalibus. Sed corpora inferiora producantur per corpora superiora, ut Dionysius dicit <sup>6</sup>. Ergo et inferiores spiritus, qui sunt animæ rationales, producantur per spiritus superiores, qui sunt angeli.

2. Præterea, finis rerum respondet principio; Deus enim est principium et finis rerum. Ergo et exitus rerum a principio respondet reductioni rerum in finem. Sed infima reducuntur per prima, ut Dionysius dicit <sup>7</sup>. Ergo et infima procedunt in esse per prima, scilicet animæ per angelos.

3. Præterea, perfectum est quod potest sibi simile facere, ut dicitur <sup>8</sup>. Sed

(1) Genes. 1.

(2) Item Ecclesiast. xvii: *Deus creavit de terra hominem* (hoc quantum ad corpus) *et secundum imaginem suam fecit illum* (illud quoad animam).

(3) Metaph. lib. vii, text. 2 et 3.

(4) Quod sic a concilio Nicæno in symbolo fidei definitum est: *Credimus in unum Deum omnium visibilibus invisibilibusque factorem.*

(5) In hoc articulo D. Thomas errorem impugnatur philosophorum qui, ut alexandrini, existimant animam a substantiis separatis gradatim emanare.

(6) De div. nom. cap. 4, part. 1, aliquant. ante fin. lect. 2 et 3.

(7) De eccles. hierarch. cap. 5, part. 1.

(8) Metaph. lib. v, text. 21.



spirituales substantiæ sunt multo magis perfectæ quam corporales. Cum ergo corpora faciant sibi similia secundum speciem, multo magis angeli poterunt facere aliquid infra se, secundum speciem naturæ, scilicet animam rationalem.

Sed *contra* est quod dicitur <sup>1</sup>, quod Deus ipse *inspiravit in faciem hominis spiraculum vite*.

**CONCLUSIO.** — Cum anima rationalis non possit produci per transmutationem alicujus materiæ, sed solum per creationem, solus autem Deus possit creare; necesse est animam rationalem produci a Deo immediate.

Respondeo dicendum quod quidam <sup>2</sup> posuerunt quod angeli, secundum quod operantur in virtute Dei, causant animas rationales. Sed hoc est omnino impossibile, et a fide alienum. Ostensum est enim (art. præc.) quod anima rationalis non potest produci nisi per creationem. Solus autem Deus potest creare; quia solius primi agentis est agere, nullo præsupposito; cum semper agens secundum præsupponat aliquid a primo agente, ut supra habitum est (q. LXV, art. 3). Quod autem agit aliquid ex aliquo præsupposito, agit transmutando; et ideo nullum aliud agens agit nisi transmutando, sed solus Deus agit creando. Et quia anima rationalis non potest produci per transmutationem alicujus materiæ, ideo non potest produci nisi a Deo immediate.

Et per hoc patet solutio ad objecta. Nam quod corpora causant vel sibi similia vel inferiora, et quod superiora reducunt inferiora, totum hoc provenit per quamdam transmutationem.

**ART. IV. — UTRUM ANIMA HUMANA FUERIT PRODUCTA ANTE CORPUS <sup>3</sup>.**

De his etiam infra qu. cxviii, art. 3, et part. III, quæst. vi, art. 3 et 4, et Sent. iii, dist. 17, qu. ii, art. 2, et Cent. gent. lib. ii, cap. 81, et De potent. quæst. iii, art. 10.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima humana fuerit producta ante corpus. Opus enim creationis præcessit opus distinctionis et ornatus, ut supra dictum est <sup>4</sup> (quæst. LXVI et LXX).

(1) Genes. ii, 8.

(2) Hæc forte ad Averroem et Algazelem aludunt, qui dixerant animam nostram procedere a datore formarum, qui juxta eos est ultima intelligentia.

(3) Juxta doctrinam catholicam anima hu-

Sed anima producta est in esse per creationem, ut supra habitum est (art. 2 hujus quæst.); corpus autem factum est in fine ornatus. Ergo anima hominis producta est ante corpus.

2. Præterea, anima rationalis magis convenit cum angelis quam cum animalibus brutis. Sed angeli creati fuerunt ante corpora, vel statim a principio cum corporali materia; corpus autem hominis formatum est sexto die, quando et bruta animantia sunt producta. Ergo anima hominis fuit creata ante corpus.

3. Præterea, finis proportionatur principio. Sed anima in fine remanet post corpus. Ergo et in principio fuit creata ante corpus.

Sed *contra* est quod "actus proprius fit in potentia propria." Cum ergo anima sit proprius actus corporis, anima producta est in corpore.

**CONCLUSIO.** — Cum Deus primas res instituêrit in perfecto statu suæ naturæ; anima autem, quæ est pars humanæ naturæ, non habeat naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita; dicendum est animam humanam non esse productam ante corpus.

Respondeo dicendum quod Origenes <sup>5</sup> posuit non solum animam primi hominis, sed animas omnium hominum ante corpora simul cum angelis creatas, propter hoc quod credit omnes spirituales substantias, tam animas quam angelos, æquales esse secundum suæ naturæ conditionem, sed solum merito distare; sic quod quædam earum corporibus alligantur, quæ sunt animæ hominum, vel cælestium corporum; quædam vero in sui puritate secundum diversos ordines remanent. De qua opinione supra jam diximus (quæst. XLVII, art. 2), et ideo relinquatur ad præsens. — Augustinus vero <sup>6</sup> dicit quod anima primi hominis ante corpus cum angelis est creata, ob aliam rationem: quia scilicet ponit quod corpus hominis in illis operibus sex dierum non fuit productum in actu, sed solum secundum causales rationes; quod non potest de anima dici, quia nec ex aliqua materia corporali aut spiritali præexistente facta fuit, nec ex ali-

mana producitur simul cum suo corpore, cui dum creatur, infunditur; non autem ante corpus.

(4) Cod. Alcan. et Nicolai, *habitum est*.

(5) Periar. lib. i, cap. 7 et 8.

(6) Super Gen. ad litt. lib. vii, cap. 24, 25 et 27.

qua virtute creata produci potuit. Et ideo videtur quod ipsamet anima in operibus sex dierum, in quibus omnia facta fuerunt, simul cum angelis fuerit creata, et quod postmodum propria voluntate inclinata fuit ad corpus administrandum. Sed hoc non dicit asserendo <sup>1</sup>, ut ejus verba demonstrant; dicit enim <sup>2</sup>: "Credatur, si nulla Scripturarum auctoritas, seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi esset, anima vero jam ipsa crearetur. „ Posset autem utique hoc tolerari secundum eos qui ponunt <sup>3</sup> quod anima habet per se speciem et naturam completam; et quod non unitur corpori ut forma, sed solum ad ipsum administrandum. Si autem anima unitur corpori ut forma <sup>4</sup> et est naturaliter pars humanæ naturæ; hoc omnino esse non potest. Manifestum est enim quod Deus primas res instituit in perfectio statu suæ naturæ, secundum quod uniuscujusque rei species exigebat. Anima autem, cum sit pars humanæ naturæ, non habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari. Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum, dici poterit quod anima humana præcessit in operibus sex dierum secundum quamdam similitudinem generis, prout convenit cum angelis in intellectuali natura; ipsa vero fuit creata simul cum corpore. Secundum alios vero Sanctos tam anima quam corpus primi hominis in operibus sex dierum sunt producta.

Ad *primum* ergo dicendum, quod si natura animæ haberet integram speciem, ita quod secundum se crearetur, ratio illa procederet ut per se in principio crearetur. Sed quia naturaliter est forma corporis, non fuit seorsum creanda, sed debuit creari in corpore.

Et similiter est dicendum ad *secundum*. Nam anima, si per se speciem haberet, magis conveniret cum angelis; sed in-

(1) Quemadmodum et alia plura in iisdem libris dici ipsemet Augustinus tradit (Retract. lib. II, cap. 24), quia alioquin veram communemque doctrinam de anima primi hominis, creata simul cum corpore, expresse docet (De civit. Dei, lib. XII, cap. 23).

(2) Loco cit. cap. 29. (3) Ut platonici.

(4) Illud definitum est a papa Clemente in concilio Viennensi et habetur in Clement. (tit. De sum. Trin.).

quantum est forma corporis, pertinet ad genus animalium, ut formale principium.

Ad *tertium* dicendum, quod animam remanere post corpus accidit per defectum corporis, qui est mors; qui quidem defectus in principio creationis animæ esse non debuit.

## QUESTIO XCI.

### DE PRODUCTIONE CORPORIS

#### PRIMI HOMINIS,

#### IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de productione corporis primi hominis; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. De materia ex qua productum est. — 2. De auctore a quo productum est. — 3. De dispositione quæ ei per productionem est attributa. — 4. De modo et ordine productionis ipsius.

#### ART. I. — UTRUM CORPUS PRIMI HOMINIS SIT DE LIMO TERRÆ <sup>5</sup>.

De his etiam Sent. II, dist. 17, quæst. I, art. 1 ad 5, et art. 3 ad 2, et dist. 3, q. II, art. 2 corp. et ad 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus primi hominis non sit factum de limo terræ <sup>6</sup>. Majoris enim virtutis est facere aliquid ex nihilo quam ex aliquo; quia plus distat ab actu non ens quam ens in potentia. Sed cum homo sit dignissima creaturarum inferiorum, decuit ut virtus Dei maxime ostenderetur in productione corporis ejus. Ergo non debuit fieri ex limo terræ, sed ex nihilo.

2. Præterea, corpora cælestia sunt nobiliora terrenis <sup>7</sup>. Sed corpus humanum habet maximam nobilitatem, cum perficiatur a nobilissima forma, quæ est anima rationalis. Ergo non debuit fieri de corpore terrestri, sed magis de corpore cælesti.

3. Præterea, ignis et aer sunt nobiliora corpora quam terra et aqua: quod ex eorum subtilitate apparet. Cum igitur corpus humanum sit dignissimum, magis debuit fieri ex igne et ex aere quam ex limo terræ.

4. Præterea, corpus humanum est compositum ex quatuor elementis; non ergo est factum ex limo terræ, sed ex omnibus elementis.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem destruas errorem origenistarum dicentium: Adæ formationem de limo terræ allegorice et figurate, non historice esse intelligendam.

(6) Ita cod. Alcan. alique cum Nicolai. Al., non sit de limo terræ.

(7) Propter incorruptibilitatem, subtilitatem, claritatem, virtutem in hæc inferiora influendi, juxta mentem peripateticorum.



Sed *contra* est quod dicitur <sup>1</sup>: *Formavit Deus hominem de limo terræ* <sup>2</sup>.

CONCLUSIO. — Quamvis homo, ut medium quoddam existens inter spirituales creaturas et corporales substantias, corpus habeat ex quatuor elementis compositum, peculiariter tamen (quia terra et aqua in corpore hominis abundant) de limo terræ, hoc est, terra aquæ permixta formatus dicitur.

Respondeo dicendum quod cum Deus perfectus sit in operibus suis, perfectionem dedit omnibus secundum eorum modum, secundum illud <sup>3</sup>: *Dei perfecta sunt opera*. Ipse autem simpliciter perfectus est ex hoc quod omnia in se præhabet non per modum compositionis, sed simpliciter et unite, ut Dionysius dicit <sup>4</sup>, eo modo quo diversi effectus præexistunt in causa secundum ejus virtutem unam. Ista autem perfectio ad angelos quidem derivatur, secundum quod omnia sunt in eorum cognitione quæ sunt a Deo in natura producta per formas diversas; ad hominem vero derivatur inferiori modo hujusmodi perfectio. Non enim in sua cognitione naturali habet omnium naturalium notitiam; sed est ex rebus omnibus quodammodo compositus, dum de genere spiritualium substantiarum habet in se animam rationalem: de similitudine vero cælestium corporum habet elongationem a contrariis per maximam æqualitatem complexionis; elementa vero secundum substantiam; ita tamen quod superiora elementa prædominantur in eo secundum virtutem, scilicet ignis et aer, quia vita præcipue consistit in calido, quod est ignis, et humido, quod est aeris; inferiora vero elementa abundant in eo secundum substantiam <sup>5</sup>. Aliter enim non posset esse mixtionis æqualitas, nisi inferiora elementa, quæ sunt minoris virtutis, secundum quantitatem in homine abundarent. Et ideo dicitur corpus hominis de limo terræ formatum, quia limus dicitur terra aquæ permixta. Et propter hoc homo dicitur minor

mundus <sup>6</sup>, quia omnes creaturæ mundi quodammodo inveniuntur in eo.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtus Dei creantis manifestata est in corpore hominis, dum ejus materia est per creationem producta. Oportuit autem ut ex materia quatuor elementorum fieret corpus humanum, ut homo haberet convenientiam cum inferioribus corporibus; quasi medium quoddam existens inter spirituales et corporales substantias.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis corpus cæleste sit simpliciter nobilius terrestri corpore, tamen quantum ad actus animæ rationalis est minus conveniens. Nam anima rationalis accipit notitiam veritatis quodammodo per sensus; quorum organa formari non possunt ex corpore cælesti, cum sit impassibile. Nec est verum quod quidam dicunt, aliquid de quinta essentia <sup>7</sup> materialiter ad compositionem humani corporis advenire, ponentes animam uniri corpori mediante quadam luce. Primo enim falsum est quod dicunt, lucem esse corpus. Secundo vero impossibile est aliquid de quinta essentia vel de corpore cælesti dividi, vel elementis permisceri, propter cælestis corporis impassibilitatem. Unde non venit in compositionem mixtorum corporum, nisi secundum suæ virtutis effectum.

Ad *tertium* dicendum, quod si ignis et aer, quæ sunt majoris virtutis in agendo, etiam secundum quantitatem in compositione humani corporis abundarent, omnino ad se traherent alia; et non posset fieri æqualitas commixtionis, quæ est necessaria in compositione hominis ad bonitatem sensus tactus, qui est fundamentum sensuum aliorum. Oportet enim organum cujuslibet sensus non habere in actu contraria, quorum sensus est perceptivus, sed in potentia tantum, vel ita quod omnino careat toto genere contrariorum, sicut pupilla caret colore, ut sit in potentia ad omnes colores; quod in organo tactus non erat possibile, cum sit compo-

sutavit (quæst. lxxvi, art. 4 ad 4), sed vult ea secundum materialem substantiam in homine abundare.

(6) Ut antiqui philosophi eum vocarunt.

(7) Quo nomine ideo cælum appellatur, quia non participat de natura quatuor elementorum, sicut sublunaria, sed materia quadam superiori subtiliori et puriori constat.

(1) Gen. ii, 7.

(2) Item (Eccli. xxxiii): *Omnes homines de solo et ex terra unde Adam formatus est*; item (Sap. x): *Illum qui primus formatus est a Deo pater orbis terrarum, eduxit de limo terræ*.

(3) Deut. xxxii, 4.

(4) De div. nom. cap. 5, lect. 4.

(5) Adverte quod hic S. Thomas non intelligit ea manere secundum formam, hoc enim re-

situm ex elementis, quorum qualitates percipit tactus; vel ita quod organum sit medium inter contraria, ut necesse est in tactu accidere. Medium enim est in potentia ad extrema <sup>1</sup>.

Ad *quartum* dicendum, quod in limo terræ est terra, et aqua conglutinans partes terræ <sup>2</sup>. De aliis autem elementis Scriptura mentionem non fecit, tum quia minus abundant secundum quantitatem in corpore hominis, ut dictum est (in corp. art.), tum etiam quia in tota rerum productione, de igne et aere, quæ sensu non percipiuntur a rudibus, mentionem non fecit Scriptura, quæ rudi populo tradebatur.

**ART. II. — UTRUM CORPUS HUMANUM SIT IMMEDIATE A DEO PRODUCTUM <sup>3</sup>.**

De his etiam infra, quæst. xci, art. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus humanum non sit immediate a Deo productum. Dicit enim Augustinus <sup>4</sup>, quod "corporalia disponuntur a Deo per angelicam creaturam." Sed corpus humanum formatum fuit ex materia corporali, ut dictum est (art. præc.). Ergo debuit produci median- tibus angelis, et non immediate a Deo.

2. Præterea, quod fieri potest virtute creata, non est necessarium quod immediate producatur a Deo. Sed corpus humanum produci potest per virtutem creatam cælestis corporis; nam et quædam animalia ex putrefactione generantur per virtutem activam corporis cælestis; et Albumazar <sup>5</sup> dicit quod in locis in quibus nimis abundat calor aut frigus, homines non generantur, sed in locis temperatis tantum. Ergo non oportuit quod immediate corpus humanum formaretur a Deo.

3. Præterea, nihil fit ex materia corporali nisi per aliquam materiæ transmutationem. Sed omnis transmutatio corporalis causatur ex motu cælestis corporis, qui est primus motuum. Cum igitur corpus humanum sit productum ex materia corporali, videtur quod ad ejus formationem aliquid operatum fuerit corpus cæleste.

(1) Utpote ab utroque illorum æque distans, ut definitur Eth. lib. ii, apud S. Thomam, lect. 6.

(2) Ita cod. Alcan. cum edit. Patav. Nicolai; edit. Rom. aliæque, *terræ et aquæ*.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo iterum per rationem interimas hæreses quæ jam antea expositæ fuerunt (quæst. xc, art. 3).

4. Præterea, Augustinus dicit <sup>6</sup>, quod homo factus est secundum corpus in operibus sex dierum, secundum causales rationes, quas Deus inseruit creaturæ corporali; postmodum vero fuit formatum in actu. Sed quod præexistit in corporali creatura secundum causales rationes, per aliquam virtutem corpoream produci potest. Ergo corpus humanum productum est aliqua virtute creata, et non immediate a Deo.

Sed *contra* est quod dicitur <sup>7</sup>: *Deus de terra creavit hominem*.

**CONCLUSIO.** — Cum in prima rerum formatione, nullum præcesserit humanum corpus, cujus virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur; oportuit primum corpus hominis immediate a Deo formari.

Respondeo dicendum quod prima formatio humani corporis non potuit esse per aliquam virtutem creatam, sed immediate a Deo. Posuerunt siquidem aliqui, formas quæ sunt in materia corporali, a quibusdam formis immaterialibus derivari. Sed hanc opinionem refellit Philosophus <sup>8</sup> per hoc quod formis non competit per se fieri, sed composito, ut supra expositum est (quæst. lxxv, art. 4, et quæst. xc, art. 2). Et quia oportet agens esse simile facto, non convenit quod forma pura, quæ est sine materia, producat formam quæ est in materia, quæ non fit nisi per hoc quod compositum fit. Et ideo oportet quod forma quæ est in materia, sit causa formæ quæ est in materia, secundum quod compositum a composito generatur. Deus autem quamvis omnino sit immaterialis, tamen solus est qui sua virtute materiam producere potest creando. Unde ipsius solius est formam producere in materia absque adminiculo præcedentis formæ materialis. Et propter hoc angeli non possunt transmutare corpora ad formam aliquam, nisi adhibitis seminibus quibusdam, ut Augustinus dicit <sup>9</sup>. Quia igitur corpus humanum nunquam formatum fuerat, cujus virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur, necesse

(4) De Trinit. lib. iii, cap. 4.

(5) Albumazar nono sæculo natus astronomiam et alias scientias excoluit, et apud Arabos maximam famam obtinuit.

(6) Super Gen. ad litt. lib. vii, cap. 24.

(7) Eccli. xvii, l. (8) Met. lib. vii, text. 26, 27 et 32. (9) De Trin. lib. iii, cap. 9.



fuit quod primum corpus hominis immediate formaretur a Deo <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod etsi angeli aliquod ministerium Deo exhibeant in his quæ circa corpora operantur, aliqua tamen Deus in creatura corporea facit quæ nullo modo angeli facere possunt, sicut quod suscitât mortuos, et illuminat cæcos; secundum quam virtutem etiam corpus primi hominis de limo terræ formavit. Potuit tamen fieri ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis angeli exhiberent <sup>2</sup>, sicut exhibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo.

Ad *secundum* dicendum, quod animalia perfecta, quæ generantur ex semine, non possunt generari per solam virtutem cælestis corporis, ut Avicenna fingit; licet ad eorum generationem naturalem cooperetur virtus cælestis corporis, prout Philosophus dicit <sup>3</sup>, quod " homo generat hominem ex materia et sol. " Et exinde est quod exigitur locus temperatus ad generationem hominum, et aliorum animalium perfectorum. Sufficit autem virtus cælestium corporum ad generandum quædam animalia imperfectiora ex materia disposita. Manifestum est enim quod plura requiruntur ad productionem rei perfectæ quam ad productionem rei imperfectæ.

Ad *tertium* dicendum, quod motus cæli est causa transmutationum naturalium, non tamen transmutationum quæ fiunt præter naturæ ordinem, et sola virtute divina, sicut quod mortui resuscitantur, quod cæci illuminantur; quibus est simile, quod homo ex limo terræ formatur.

Ad *quartum* dicendum, quod secundum rationes causales in creaturis dicitur aliquid præexistere dupliciter: uno modo secundum potentiam activam et passivam; ut non solum ex materia præexistenti fieri possit, sed etiam ut aliqua præexistens creatura hoc facere possit. Alio modo secundum potentiam passivam tantum, ut scilicet de materia præ-

existenti fieri possit a Deo; et hoc modo secundum Augustinum corpus hominis præexistit in operibus productis, secundum causales rationes.

#### ART. III. — UTRUM CORPUS HOMINIS

HABUERIT CONVENIENTEM DISPOSITIONEM <sup>4</sup>.

De his etiam 1 2, quæst. LXIV, art. 2 ad 1, et De malo, quæst. v, art. 5 corp. et De anima art. 8.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod corpus hominis non habuerit convenientem dispositionem. Cum enim homo sit nobilissimum animalium, corpus hominis debuit esse dispositum optime ad ea quæ sunt propria animalis, scilicet ad sensum et motum. Sed quædam animalia inveniuntur acutioris sensus quam homo, et velocioris motus, sicut canes melius odorant, et aves velocius moventur. Ergo corpus hominis non est convenienter dispositum.

2. Præterea, perfectum est cui nihil deest. Sed plura desunt humano corpori quam corporibus aliorum animalium, quæ habent tegumenta et arma naturalia ad sui protectionem, quæ homini desunt. Ergo corpus humanum est imperfectissime dispositum.

3. Præterea, homo plus distat a plantis quam ab animalibus brutis. Sed plantæ habent staturam rectam, animalia autem bruta pronam. Ergo homo non debuit habere staturam rectam.

Sed *contra* est quod dicitur <sup>5</sup>: *Deus fecit hominem rectum* <sup>6</sup>.

CONCLUSIO. — Cum quilibet artifex intendat suo operi dispositionem optimam secundum præstitutum sibi finem inducere, recte dicitur corpus humanum formatum fuisse ab artifice Deo in optima dispositione; non simpliciter, sed secundum quod congruit animæ rationali et ejus operibus.

Respondeo dicendum quod omnes res naturales productæ sunt ab arte divina; unde sunt quodammodo artificiata ipsius Dei. Quilibet autem artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparisonem ad finem. Et si talis dispositione secundum convenientiam ad talem formam qualis est anima rationalis, et ad tales operationes quales sunt hominis operationes.

(5) Eccle. vii, 30.

(6) Quæ rectitudo etsi non corporis, sed animi intelligatur; quia tamen corpus et anima naturaliter debent sibi invicem esse proportionata, ideo ex animi rectitudine haud incongrue corporis rectitudo, hoc est, bona et conveniens dispositio colligi potest.

(1) Hanc doctrinam tradunt SS. Ambros. (Exam. lib. vi, cap. 7), Basilii (in Exam. hom. ix), Cyrilli Alex. (lib. 1 cont. Julian.), Augustinus (De Gen. ad litt. lib. ix, cap. 15), Gregorius (Mor. lib. ix, cap. 35 et 36).

(2) Hic non affirmat D. Thomas quodnam ministerium exhibuerint angeli circa formationem corporis Adami, neque id facile sciri potest.

(3) Phys. lib. ii, text. 26.

(4) In hoc articulo D. Thomas docet corpus humanum fuisse constitutum in optima dispo-

sitio habet secum ~~adjunctum~~ aliquem defectum, artifex non curat; sicut artifex qui facit serram ad secandum, facit eam ex ferro, ut sit idonea ad secandum; nec curat eam facere ex vitro, quæ est pulchrior materia, quia talis pulchritudo esset impedimentum finis. Sic igitur Deus unicuique rei naturali dedit optimam dispositionem, non quidem simpliciter, sed secundum ordinem ad proprium finem; et hoc est quod Philosophus dicit<sup>1</sup>: "Et quia dignius est sic (vel melius), non tamen simpliciter, sed ad uniuscujusque substantiam." Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis, et operationes ipsius. Materia enim est propter formam, et instrumenta propter actiones agentis. Dico ergo quod Deus instituit corpus humanum in optima dispositione secundum convenientiam ad talem formam et ad tales operationes. Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex necessitate materiæ ad ea quæ requiruntur in corpore, ut sit debita proportio ipsius ad animam et ad animæ operationes.

Ad *primum* ergo dicendum, quod tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectior in homine quam in aliquo alio animali. Et propter hoc oportuit quod homo haberet temperatissimam complexionem inter omnia animalia. Præcedit etiam homo omnia alia animalia quantum ad vires sensitivas interiores, sicut ex supradictis apparet (quæst. lxxviii, art. 4). Ex quadam autem necessitate contingit, quod quantum ad aliquos exteriores sensus homo ab aliis animalibus deficiat, sicut homo inter omnia animalia habet pessimum olfactum. Necessarium enim fuit quod homo inter omnia animalia respectu sui corporis haberet maximum cerebrum: tum ut liberius in eo perficerentur operationes interiorum virium sensitivarum, quæ sunt necessariæ ad intellectus operationem, ut supra dictum est (quæst. lxxxiv, art. 7), tum etiam ut frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem necesse est in homine a-

bundare, ad hoc quod homo sit rectæ staturæ. Magnitudo autem cerebri propter ejus humiditatem est impedimentum olfactus, qui requirit siccitatem. Et similiter potest assignari ratio quare quædam animalia sunt acutioris visus, et subtilioris auditus quam homo, propter impedimentum horum sensuum, quod necesse est consequi in homine ex perfecta complexionis æqualitate. Et eadem etiam ratio est assignanda de hoc quod quædam animalia sunt homine velociora; cui excellentiæ velocitatis repugnat æqualitas humanæ complexionis.

Ad *secundum* dicendum, quod cornua et ungulæ, quæ sunt quorundam animalium arma, et spissitudo corii, et multitudo pilorum ac plumarum, quæ sunt tegumenta animalium, attestantur abundantiam terrestris elementi, quæ repugnat æqualitati et teneritudini complexionis humanæ; et ideo hæc homini non competeabant. Sed loco horum habet rationem et manus quibus potest parare sibi arma, et tegumenta, et alia vitæ necessaria, infinitis modis; unde et manus<sup>2</sup> dicitur *organum organorum*<sup>3</sup>. Et hoc etiam magis competebat rationali naturæ, quæ est infinitarum conceptionum, ut haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi.

Ad *tertium* dicendum, quod habere staturam rectam conveniens fuit homini propter quatuor<sup>4</sup>. Primo quidem, quia sensus sunt dati homini non solum ad vitæ necessaria procuranda, sicut aliis animalibus, sed etiam ad cognoscendum. Unde cum cætera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per ordinem ad cibos et venerea, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilibus secundum seipsam. Et ideo, quia sensus præcipue vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram quasi ad cibum quærendum, et providendum sibi de victu; homo vero habet faciem erectam, ut per sensus, et præcipue per visum, qui est subtilior, et plures differentias rerum ostendit, libere possit ex omni parte sensibilia cognoscere, et cælestia, et terrena, ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem. Secundo,

(1) Physic. lib. ii, text. 74.

(2) De anima, lib. iii, text. 38.

(3) Ex græco nempe *ὄργανον τῶν ὀργάνων*, sive instrumentum instrumentorum quasi ex-

cellentius præ cæteris omnibus instrumentum.

(4) Confer quod ea de re eleganter scripserunt Tullius Cicero, Ovidius, Lactantius, Ambrosius et fere omnes oratores aut philosophi.



ut interiores vires liberius suas operationes habeant; dum cerebrum, in quo quodammodo perficiuntur, non est depressum, sed super omnes partes corporis elevatum. Tertio, quia oporteret, si homo haberet pronam staturam, quod uteretur manibus loco anteriorum pedum; et sic utilitas manuum ad diversa opera perficienda cessaret. Quarto, quia si haberet pronam staturam, et uteretur manibus loco anteriorum pedum, oporteret quod cibum caperet ore; et ita haberet os oblongum et labia dura et grossa, et linguam etiam duram, ne ab exterioribus læderetur, sicut patet in aliis animalibus; et talis dispositio omnino impediret locutionem, quæ est proprium opus rationis. Et tamen homo staturam rectam habens maxime distat a plantis. Nam homo habet superius sui, id est caput, versus superius mundi; et inferius sui versus inferius mundi; et ideo est optime dispositus secundum dispositionem totius. Plantæ vero habent superius sui versus inferius mundi (nam radices sunt ori proportionales), inferius autem sui versus superius mundi. Animalia vero bruta medio modo; nam superius animalis est pars qua accipit alimentum, inferius autem est pars qua emittit superfluum.

**ART. IV. — UTRUM CONVENIENTER CORPORIS HUMANI PRODUCTIO IN SCRIPTURA DESCRIBATUR <sup>1</sup>.**

De his etiam sup. qu. LXXII, art. unic. corp. fin. et ad 3 et 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter corporis humani productio in Scriptura describatur. Sicut enim corpus humanum est factum a Deo, ita et alia opera sex dierum. Sed in aliis operibus dicitur: *Dixit Deus: Fiat, et factum est*. Ergo similiter dici debuit de hominis productione.

2. Præterea, corpus humanum a Deo immediate est factum, ut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.). Ergo inconvenienter dicitur: *Faciamus hominem*.

3. Præterea, forma humani corporis

est ipsa anima, quæ est spiraculum vitæ. Inconvenienter ergo, postquam dixerat: *Formavit Deus hominem de limo terræ*. subjunxit: *Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*.

4. Præterea, anima quæ est spiraculum vitæ, est in toto corpore, et principaliter in corde. Non ergo debuit dicere quod *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*.

5. Præterea, sexus masculinus et femininus pertinent ad corpus, imago vero Dei ad animam. Sed anima, secundum Augustinum <sup>2</sup>, fuit facta <sup>3</sup> ante corpus. Inconvenienter ergo, cum dixisset: *Ad imaginem suam fecit illum*, addidit: *Masculum et feminam creavit eos*.

In contrarium est auctoritas Scripturæ.

**CONCLUSIO.** — Quoniam quæ principaliter intendimus, cum majori deliberatione et studio facere consuevimus, hinc est quod productionis corporis hominis propter quem alia facta sunt, specialem modum Scriptura expresserit.

Respondeo dicendum ad primum quod, sicut Augustinus dicit <sup>4</sup>, non in hoc præeminet homo aliis rebus quod Deus fecit ipsum hominem, quasi alia ipse non fecerit, cum scriptum sit <sup>5</sup>: *Opera manuum tuarum sunt cæli*; et alibi <sup>6</sup>: *Aridam fundaverunt manus ejus*; sed in hoc quod ad imaginem Dei factus est homo. Utitur tamen Scriptura in productione hominis speciali modo loquendi, ad ostendendum quod alia propter hominem facta sunt. Ea enim quæ principaliter intendimus, cum majori deliberatione et studio consuevimus facere.

Ad secundum dicendum, quod non est intelligendum, Deum angelis dixisse: *Faciamus hominem*, ut quidam <sup>7</sup> perverse intellexerunt. Sed hoc dicitur ad signandam pluralitatem divinarum personarum <sup>8</sup>, quarum imago expressius invenitur in homine.

Ad tertium dicendum, quod quidam intellexerunt corpus hominis prius tempore formatum <sup>9</sup>, et postmodum Deum formato jam corpori animam infudisse.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte fuisse dictum ab æterna Sapientia (Prov. viii): *Justi sunt omnes sermones mei, non est in eis prævum quid, neque perversum. Recti sunt intelligentibus et æqui invenientibus scientiam*.

(2) Super Genes. ad litt. lib. vii, c. 24.

(3) Ita cod. Alcan. cum aliis. Editi, *non fuit facta*.

(4) S. p. Gen. ad litt. lib. vi, cap. 12.

(5) Psal. ci, 20. (6) Psal. xciv, 5.

(7) Quos infames, execrandos, abominandos hæreticos Theodoretus vocat (quæst. xix in Genes.).

(8) Illa interpretatio S. Thomæ communis est apud Patres.

(9) Hanc sententiam tradit Joannes Damascenus (De fid. lib. ii, cap. 12), sed quod D. Thomas hic docet communius admittitur.

Sed contra rationem perfectionis primæ institutionis rerum est quod Deus vel corpus sine anima, vel animam sine corpore fecerit; cum utrumque sit pars humanæ naturæ. Et hoc etiam est magis inconveniens de corpore, quod dependet ex anima, et non e converso. Et ideo ad hoc excludendum quidam posuerunt, quod, cum dicitur: *Formavit Deus hominem*, intelligitur productio corporis simul cum anima; quod autem additur, *et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*, intelligitur de Spiritu sancto, sicut et Dominus insufflavit in apostolos, dicens <sup>1</sup>: *Accipite Spiritum sanctum*. Sed hæc expositio, ut dicit Augustinus <sup>2</sup>, excluditur per verba Scripturæ; nam subditur ad prædicta: *Et factus est homo in animam viventem*; quod Apostolus <sup>3</sup> non ad vitam spiritualem, sed ad vitam aimaalem refert. Per spiraculum ergo vitæ intelligitur anima; ut sic quod dicitur: *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*, sit quasi expositio ejus quod præmiserat: nam anima est corporis forma.

Ad quartum dicendum, quod quia operationes vitæ magis manifestantur in facie hominis propter sensus ibi existentes, ideo dicit, in faciem hominis inspiratum esse spiraculum vitæ.

Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum <sup>4</sup>, omnia opera sex dierum simul sunt facta. Unde animam primi hominis, quam ponit simul factam cum angelis, non ponit factam ante sextum diem; sed in ipso sexto die ponit esse factam et animam primi hominis in actu, et corpus ejus secundum rationes causales. Alii vero doctores ponunt et animam et corpus hominis factum sexto die in actu.

## QUÆSTIO XCII.

### DE PRODUCTIONE MULIERIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de productione mulieris; et circa hoc quærentur quatuor: 1. Utrum in illa rerum productione debuerit mulier produci. — 2. Utrum debuerit fieri de viro. — 3. Utrum de costa viri. — 4. Utrum facta fuerit immediate a Deo.

(1) Joan. xx, 20, 22.

(2) De civit. Dei, lib. xiii, c. 24. (3) 1. Cor. xv.

(4) Sup. Gen. ad litt. l. iv, c. 31.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte esse dictum (Gen. ii):

## ART. I. — UTRUM

### MULIER DEBUERIT PRODUCI IN PRIMA RERUM PRODUCTIONE <sup>5</sup>.

De his etiam Opusc. LXXV, cap. 17.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mulier non debuerit produci in prima rerum productione. Dicit enim Philosophus <sup>6</sup> quod "femina est mas occasionatus." Sed nihil occasionatum et deficiens debuit esse in prima rerum institutione. Ergo in illa prima rerum institutione mulier producenda non fuit.

2. Præterea, subjectio et minoratio ex peccato est subsecuta; nam ad mulierem dictum est post peccatum <sup>7</sup>: *Sub viri potestate eris*. Et Gregorius dicit <sup>8</sup>, quod "ubi non delinquimus, omnes pares sumus." Sed mulier naturaliter est minoris virtutis et dignitatis quam vir; semper enim honorabilius est agens patiente, ut dicit Augustinus <sup>9</sup>. Ergo non debuit mulier produci in prima rerum productione ante peccatum.

3. Præterea, occasiones peccatorum sunt amputandæ. Sed Deus præcivit quod mulier esset futura viro in occasionem peccati. Ergo non debuit mulierem producere.

Sed contra est quod dicitur <sup>10</sup>: *Non est bonum hominem esse solum; faciamus ei adjutorium simile sibi*.

CONCLUSIO. — Cum oportuerit in prima rerum formatione dari homini adjutorium ad opus generationis explendum, debuit tunc mulier produci.

Respondeo dicendum quod necessarium fuit feminam fieri, sicut Scriptura dicit, *in adjutorium viri*; non quidem in adjutorium alicujus alterius <sup>11</sup> operis, ut quidam dixerunt, cum ad quodlibet aliud opus convenientius juvari possit vir per alium virum quam per mulierem, sed in adjutorium generationis. Quod manifestius videri potest, si in viventibus modus generationis consideretur. Sunt enim quædam viventia quæ in seipsis non habent virtutem activam generationis, sed ab agente alterius speciei generantur, sicut plantæ et animalia quæ generantur sine semine ex materia convenienti per virtutem activam

*Non est bonum hominem esse solum, faciamus ei adjutorium simile sibi.*

(6) De generat. animal. lib. ii, cap. 3, non procul a fin. (7) Gen. iii, 16.

(8) Lib. de cura pastor., part. 2, cap. 6.

(9) Sup. Gen. ad litt. lib. xi, cap. 16, in med.

(10) Gen. ii, 18. (11) In edit. Rom. deest *alterius*.



cælestium corporum. Quædam vero habent virtutem generationis activam et passivam conjunctam, sicut accidit in plantis quæ generantur ex semine; non enim est in plantis aliquod nobilius opus vitæ quam generatio; unde convenienter omni tempore in eis virtuti passivæ conjungitur virtus activa generationis. Animalibus vero perfectis competit virtus activa generationis secundum sexum masculinum, virtus vero passiva secundum sexum femininum. Et quia est aliquod opus vitæ nobilius in animalibus quam generatio, ad quod eorum vita principaliter ordinatur; ideo non omni tempore sexus masculinus feminino conjungitur in animalibus perfectis, sed solum tempore coitus; ut imaginemur per coitum sic fieri unum ex mare et femina, sicut in planta omni tempore conjunguntur vis masculina et feminina; etsi in quibusdam plus abundet una harum, in quibusdam plus altera. Homo autem adhuc ordinatur ad nobilius opus vitæ, quod est intelligere; et ideo adhuc in homine debuit esse majori ratione distinctio utriusque virtutis, ut seorsum produceretur femina a mare, et tamen carnaliter conjungerentur in unum ad generationis opus. Et ideo statim post formationem mulieris dicitur <sup>1</sup>: *Erunt duo in carne una.*

Ad primum ergo dicendum, quod per respectum ad naturam particularem femina est aliquid deficiens et occasionatum; quia virtus activa quæ est in semine maris, intendit producere sibi simile perfectum secundum masculinum sexum; sed quod femina generetur, hoc est propter virtutis activæ debilitatem, vel propter aliquam materiæ indispositionem, vel etiam propter aliquam transmutationem ab extrinseco; puta a ventis australibus, qui sunt humidi, ut dicitur <sup>2</sup>. Sed per comparisonem ad naturam universalem femina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturæ ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturæ universalis dependet ex Deo, qui est universalis auctor naturæ; et ideo, instituendo naturam, non solum marem, sed etiam feminam produxit.

Ad secundum dicendum, quod duplex est subjectio. Una servilis, secundum quam præsidens utitur subjecto ad sui ipsius utilitatem; et talis subjectio introducta est post peccatum. Est autem alia subjectio oeconomica, vel civilis, secundum quam præsidens utitur subjectis ad eorum utilitatem et bonum; et ista subjectio fuisset etiam ante peccatum. Defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent. Et sic ex tali subiectione naturaliter femina subjecta est viro; quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis. Nec inæqualitas hominum excluditur per innocentiae statum, ut infra dicitur (quæst. xcvi, art. 3).

Ad tertium dicendum, quod si omnia ex quibus homo sumpsit occasionem peccandi, Deus subtraxisset a mundo, remansisset universum imperfectum. Nec debuit bonum commune tolli, ut vitaretur particulare malum; præsertim cum Deus sit adeo potens, ut quodlibet malum possit ordinare in bonum.

#### ART. II. — UTRUM MULIER DEBUERIT FIERI EX VIRO <sup>3</sup>.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod mulier non debuerit fieri ex viro. Sexus enim communis est homini et aliis animalibus. Sed in aliis animalibus feminæ non sunt factæ ex maribus. Ergo nec in homine fieri debuit.

2. Præterea, eorum quæ sunt ejusdem speciei, eadem est materia. Sed mas et femina sunt ejusdem speciei. Cum igitur vir fuerit factus ex limo terræ, ex eodem debuit fieri femina, et non ex viro.

3. Præterea, mulier facta est in adiutorium viro ad generationem. Sed nimia propinquitas reddit personam ad hoc ineptam: unde personæ propinquæ a matrimonio excluduntur, ut patet <sup>4</sup>. Ergo mulier non debuit fieri ex viro.

Sed contra est quod dicitur <sup>5</sup>: *Creavit ex ipso, scilicet viro, adiutorium simile sibi, scilicet mulierem.*

CONCLUSIO. — Ut vir principium totius suæ speciei esset, sicut Deus to-

(1) Gen. ii, 24.

(2) De generat. animal. lib. iv, cap. 2.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte dictum (Eccli. xvii): *Creavit ex ipso adiutorium simile sibi.* Et (1. Cor. xi):

*Non enim vir ex muliere est, sed mulier ex viro est. Et (Act. xvii): Deus qui fecit mundum et omnia quæ in eo sunt, fecit ex uno omne genus hominum habitare super universam terram.*

(4) Levit. xviii.

(5) Eccli. xvii, 5.

tius universi, mulierem ex viro formari de-  
cruit.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit mulierem in prima rerum institutione ex viro formari magis quam in aliis animalibus. Primo quidem, ut in hoc quædam dignitas primo homini servaretur; ut secundum Dei similitudinem esset et ipse principium totius suæ speciei, sicut Deus est principium totius universi. Unde et Paulus dicit <sup>1</sup>, quod *Deus fecit ex uno omne genus hominum*. Secundo, ut vir magis diligeret mulierem, et ei inseparabiliter adhæreret, dum cognosceret eam ex se esse productam. Unde dicitur <sup>2</sup>: *De viro sumpta est. Quamobrem reliquit homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ*. Et hoc maxime necessarium fuit in specie humana, in qua mas et femina commanent per totam vitam; quod non contingit in aliis animalibus. Tertio, quia, ut Philosophus dicit <sup>3</sup>, mas et femina conjunguntur in hominibus non solum propter necessitatem generationis, ut in aliis animalibus, sed etiam propter domesticam vitam, in qua sunt aliqua opera viri et feminae, et in qua vir est caput mulieris. Unde convenienter ex viro formata est femina sicut ex suo principio. Quarta vero ratio est sacramentalis. Figuratur enim per hoc quod Ecclesia a Christo sumit principium. Unde Apostolus dicit <sup>4</sup>: *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo, et in Ecclesia*.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod materia est ex qua aliquid fit. Natura autem creata habet determinatum principium; et cum sit determinata ad unum, etiam habet determinatum processum, unde ex determinata materia producit aliquid in determinata specie. Sed virtus divina, cum sit infinita, potest idem secundum speciem ex quacumque materia facere, sicut virum ex limo terræ, et mulierem ex viro.

Ad tertium dicendum, quod ex naturali generatione contrahitur quædam propinquitas, quæ matrimonium impedit. Sed mulier non est producta a viro

per naturalem generationem, sed sola virtute divina; unde Eva non dicitur filia Adæ. Et propter hoc ratio non sequitur.

### ART. III. — UTRUM MULIER

DEBUERIT FORMARI DE COSTA VIRI <sup>5</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 18, quæst. 1, art. 1, et I. Cor. VII, lect. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod mulier non debuerit formari de costa viri. Costa enim viri fuit multo minor quam corpus mulieris. Sed ex minori non potest fieri majus, nisi vel per additionem (quod si fuisset, magis ex illo addito mulier formata diceretur quam de costa), vel per rarefactionem, quia, ut dicit Augustinus <sup>6</sup>, "Non est possibile ut aliquod corpus crescat, nisi rareseat." Non autem invenitur corpus mulieris rarius quam viri, ad minus in ea proportionem quam habet costa ad corpus Evæ. Ergo Eva non fuit formata de costa Adæ.

2. Præterea, in operibus primo creatis non fuit aliquid superfluum. Costa ergo Adæ fuit de perfectione corporis ejus. Ergo, ea subtracta, remansit imperfectum, quod videtur inconveniens.

3. Præterea, costa non potest separari ab homine sine dolore. Sed dolor non fuit ante peccatum. Ergo costa non debuit separari a viro, ut ex ea mulier formaretur.

Sed contra est quod dicitur <sup>7</sup>: *Ædificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem*.

CONCLUSIO. — Ut significaretur inter virum et mulierem debere esse socialem conjunctionem, et fluxura sacramenta de latere Christi dormientis in cruce, mulierem de costa viri formari conveniebat.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit mulierem formari de costa viri. Primo quidem ad significandum quod inter virum et mulierem debet esse socialis conjunctio; neque enim mulier debet dominari in virum <sup>8</sup>; et ideo non est formata de capite; neque debet a viro despici, tamquam serviliter subjecta; et ideo non est formata de pedibus. Secundo propter sacramentum; quia de la-

lius damnationem a generalisexta synodo factam narrat (De loc. theol. lib. XII, cap. 7).

(6) Sup. Gen. ad litt. lib. X, cap. ult. circa fin.

(7) Genes. II, 22.

(8) Ex Apostolo usurpatum (I. Tim. II, 12) ubi nec eam dominari permittit, nec docere.

(1) Act. XVII, 26. (2) Gen. II, 23.

(3) Ethic. lib. VIII, c. 12. (4) Ephes. V, 32.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem rejicias errorem origenistarum dicentium: Evæ formationem de costa Adæ allegorice vel figurate, non autem historice intelligendam esse. Melchior Cano hunc errorem refert et il-



tere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, id est sanguis et aqua, quibus est Ecclesia instituta.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quidam dicunt, per multiplicationem materiæ, absque alterius additione, formatum fuisse corpus mulieris, ad modum quo Dominus quinque panes multiplicavit. Sed hoc est omnino impossibile. Multiplicatio enim prædicta aut accedit secundum transmutationem substantiæ ipsius materiæ; aut secundum transmutationem dimensionum ejus; non autem secundum transmutationem substantiæ ipsius materiæ; tum quia materia in se considerata est omnino intransmutabilis, utpote existens in potentia, et habens solum rationem subjecti; tum etiam quia multitudo et magnitudo sunt præter essentiam ipsius materiæ. Et ideo nullo modo potest multiplicatio materiæ intelligi, eadem materia manente, absque additione, nisi per hoc quod majores dimensiones accipiat. Hoc autem est rarefieri, scilicet materiam eandem accipere majores dimensiones, ut Philosophus dicit <sup>1</sup>. Dicere ergo materiam eandem multiplicari absque rarefactione, est ponere contradictoria simul, scilicet definitionem absque definito. Unde, cum non appareat rarefactio in talibus multiplicationibus, necesse est ponere additionem materiæ vel per creationem, vel (quod probabilius est) per conversionem <sup>2</sup>. Unde Augustinus dicit <sup>3</sup>, quod hoc modo Christus ex quinque panibus satiavit quinque millia hominum, quomodo ex paucis granis producit multitudinem segetum; quod fit per conversionem alimenti. Dicitur tamen vel ex quinque panibus turbas pavisse; vel ex costa mulierem formasse, quia additio facta est ad materiam præ-existentstem costæ, vel panum.

Ad *secundum* dicendum, quod costa illa fuit de perfectione Adæ, non prout erat individuum quoddam, sed prout erat principium speciei, sicut semen est de perfectione generantis, quod operatione

naturali cum delectatione resolvitur <sup>4</sup>. Unde multo magis virtute divina corpus mulieris potuit de costa viri formari absque dolore.

Et per hoc patet solutio ad *tertium*.

**ART. IV. — UTRUM MULIER FUERIT IMMEDIATE FORMATA A DEO <sup>5</sup>.**

De his etiam supra quæst. xcii, art. 2.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod mulier non fuerit immediate formata a Deo. Nullum enim individuum ex simili secundum speciem productum fit immediate a Deo. Sed mulier facta est de viro, qui est ejusdem speciei cum ipsa. Ergo non est facta immediate a Deo.

2. Præterea, Augustinus dicit <sup>6</sup> quod corporalia dispensantur a Deo per angelos. Sed corpus mulieris ex materia corporali est formatum. Ergo est factum per ministerium angelorum, et non immediate a Deo.

3. Præterea, ea quæ præextiterunt in creaturis secundum rationes causales, producuntur virtute alicujus creaturæ, et non immediate a Deo. Sed secundum causales rationes corpus mulieris in primis operibus productum fuit, ut Augustinus dicit <sup>7</sup>. Ergo non fuit producta mulier immediate a Deo.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>8</sup>: "Formare vel ædificare costam ut mulier esset, non potuit nisi Deus, a quo universa natura subsistit."

**CONCLUSIO.** — Cum a solo Deo, qui est naturæ institutor, possit res præter naturæ ordinem in esse produci, ab eo solo formari potuit mulier de costa viri.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), uniuscujusque speciei generatio naturalis est ex determinata materia. Materia autem ex qua naturaliter generatur homo, est semen humanum viri, vel feminae. Unde ex alia quacumque materia individuum humanæ speciei generari non potest na-

Philemon.), Chrysostomum (hom. xv in fin.), Theodor. (quæst. xxx in Gen.).

(5) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem rejicias hæresim albigenisium dicentium: diabolus creare omnia corpora, item manichæorum docentium corpus suapte natura malum ideoque a malo principio ortum, et aliorum hæreticorum, ut patriciani, qui in speciali existimant humanum corpus esse a dæmone.

(6) De Trin. lib. iii, cap. 4, in princ.

(7) Super Gen. ad litt. lib. ix, cap. 15.

(8) In eodem lib. ibid.

(1) Phys. lib. iv, text. 84.

(2) Ita codd. Alcan. et Camer. cum editis plurimis. Edit. Rom., *vel per creationem, quod probabilius est, vel per conversionem*. Vide 3 part. quæst. xlv, art. 4 ad 4; et Sent. ii, dist. 18, quæst. i, art. 1.

(3) Super Joan. tract. xxiv, circa princ.

(4) Veram, non symbolicam formationem istam hic et art. seq. adstruit S. Thomas. Quod et senserunt sancti Patres. Cf. Augustinum (Sup. Gen. ad litt. lib. ix, c. 13), Hieronymum (in Epist. ad

turaliter. Solus autem Deus, qui est naturæ institutor, potest præter naturæ ordinem res in esse producere. Et ideo solus Deus potuit vel virum de limo terræ, vel mulierem de costa viri formare.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit quando individuum generatur ex simili secundum speciem generatione naturali.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>1</sup>, an ministerium angeli exhibuerint Deo in formatione mulieris, nescimus; certum tamen est quod sicut corpus viri de limo non fuit formatum per angelos, ita nec corpus mulieris de costa viri.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus <sup>2</sup> dicit, "Non habuit prima rerum conditio ut femina omnino sic fieret; sed tamen hoc habuit ut sic fieri posset." Et ideo secundum causales rationes præexistit corpus mulieris in primis operibus, non secundum potentiam activam, sed secundum potentiam passivam tantum, in ordine ad potentiam activam Creatoris.

## QUESTIO XCIII.

### DE FINE

#### SIVE TERMINO PRODUCTIONIS HOMINIS, IN NOVE ARTÍCULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei; et circa hoc quaeruntur novem: 1. Utrum in homine sit imago Dei. — 2. Utrum imago Dei sit in irrationalibus creaturis. — 3. Utrum imago Dei sit magis in angelo quam in homine. — 4. Utrum imago Dei sit in omni homine. — 5. Utrum in homine sit imago Dei per comparisonem ad essentiam vel ad personas divinas omnes, aut ad unam earum. — 6. Utrum imago Dei sit in homine secundum potentias, aut secundum habitus aut actus. — 7. Utrum per comparisonem ad omnia objecta. — 8. Utrum imago Dei invenitur in homine solum secundum mentem. — 9. De differentia imaginis et similitudinis.

#### ART. I. — UTRUM

##### IMAGO DEI SIT IN HOMINE <sup>3</sup>.

De his etiam 1 2, in prol. et Sent. 1, dist. 3, qu. III, et lib. II. dist. 16, art. 2 et 4, cap. 26, et De verit. quæst. X, art. 7 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod imago Dei non sit in homine. Di-

citur enim <sup>4</sup>: *Cui similem facistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?*

2. Præterea, esse Dei imaginem est proprium primogeniti de quo dicit Apostolus <sup>5</sup>: *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ* Non ergo in homine invenitur Dei imago.

3. Præterea, Hilarius dicit <sup>6</sup>, quod "imago est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens; et iterum dicit <sup>7</sup> quod "imago est rei ad rem coæquandæ indiscreta et unita similitudo." Sed non est species indifferens Dei et hominis; nec potest esse æqualitas hominis ad Deum. Ergo in homine non potest esse imago Dei.

Sed contra est quod dicitur <sup>8</sup>: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

CONCLUSIO. — Cum in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quæ ab eo deducitur sicut ab exemplari, non tamen secundum Domini æqualitatem; est quidem in homine imago Dei, sed imperfecta.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit <sup>9</sup>, "ubi est imago, continuo est et similitudo; sed ubi est similitudo, non continuo est imago." Ex quo patet quod similitudo est de ratione imaginis, et imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressa. Imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius; unde ovum, quantumcumque sit alteri ovo simile et æquale, quia tamen non est expressum ex illo, non dicitur imago ejus <sup>10</sup>. Æqualitas autem non est de ratione imaginis; quia, ut Augustinus <sup>11</sup> dicit: "ubi est imago, non continuo est æqualitas," ut patet in imagine alicujus in speculo relucente. Est tamen de ratione perfectæ imaginis; nam in perfecta imagine non deest aliquid imagini, quod insit illi de quo expressa est. Manifestum est autem, quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quæ deducitur a Deo sicut ab exemplari; non tamen est similitudo secundum æqualitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen per-

(1) Sup. Genes. ad litt. lib. IX, cap. 15. parum a princip. (2) In eodem lib. cap. 18, a med.

(3) In hoc articulo D. Thomas juxta sensum catholicum interpretatur quod in Scripturis a Deo dictum est (Gen. 1): *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* (4) Isa. XL, 18.

(5) Coloss. I, 15. (6) In lib. De syn. can. 1.

(7) Ibid. (8) Gen. I, 26.

(9) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 74.

(10) Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum editis fere omnibus. Ed. Rom., *ad imaginem ejus.*

(11) Ibidem.



fecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, cum dicit *hominem factum ad imaginem Dei*. Præpositio enim, *ad*, accessum quemdam significat, qui competit rei distanti.

Ad *primum* ergo dicendum, quod propheta loquitur de corporalibus imaginibus ab homine fabricatis; et ideo signanter dicit: *Quam imaginem ponetis ei?* Sed Deus ipse sibi in homine posuit spirituales imaginem.

Ad *secundum* dicendum, quod primogenitus omnis creaturæ est imago Dei perfecta, perfecte implens illud cuius imago est. Et ideo dicitur *imago*, et nunquam *ad imaginem*. Homo vero et propter similitudinem dicitur *imago*<sup>1</sup>, et propter imperfectionem similitudinis dicitur *ad imaginem*. Et quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturæ, imago Dei est in Filio suo primogenito, sicut imago regis in filio sibi connaturali; in homine autem sicut in aliena natura, sicut imago regis in nummo argenteo, ut patet per Augustinum<sup>2</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod cum unum sit ens indivisum, eo modo dicitur species indifferens, quo una. Unum autem dicitur aliquid, non solum numero, aut specie, aut genere, sed etiam secundum analogiam vel proportionem quamdam; et sic est unitas, vel convenientia creaturæ ad Deum. Quod autem dicit, rei ad rem cōæquandæ, pertinet ad rationem perfectæ imaginis.

**ART. II. — UTRUM IMAGO DEI INVENIATUR IN IRRATIONALIBUS CREATURIS**<sup>3</sup>.  
De his etiam Sent. II, dist. 16, art. 2, et Sent. III, dist. 2, quæst. II, art. 2, quæst. I corp. et Cont. gent. lib. IV, c. 20 fin. et I corp. 11, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis. Dicit enim Dionysius<sup>4</sup>: "Habent causata causarum suarum contingentes imagines." Sed Deus est causa non solum rationalium creaturarum, sed etiam irrationalium. Ergo imago Dei invenitur in irrationalibus creaturis.

(1) Ut ait ipse Apostolus (I. Cor. XI): *Vir non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est*. In hanc epistolam sic scribit ipse D. Thomas: "Excluditur quorundam error dicentium quod homo solum est ad imaginem Dei, non autem est imago; cuius contrarium hic Apostolus dicit."

(2) Lib. De decem chordis, cap. 8, circa med.

(3) Ex h. articulo habes quomodo per ra-

2. Præterea, quanto est expressior similitudo in aliquo, tanto magis accedit ad rationem imaginis. Sed Dionysius dicit<sup>5</sup>, quod "radius solaris maxime habet similitudinem divinæ bonitatis." Ergo est ad imaginem Dei.

3. Præterea, quanto aliquid est magis perfectum in bonitate, tanto magis est Deo simile. Sed totum universum est perfectius in bonitate quam homo; quia etsi bona sint singula, tamen simul omnia dicuntur valde bona<sup>6</sup>. Ergo totum universum est ad imaginem Dei, et non solum homo.

4. Præterea, Boetius<sup>7</sup> dicit de Deo: Mundum mente gerens, similique in imagine formans.

Ergo totus mundus est ad imaginem Dei, et non solum rationalis creatura.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus<sup>8</sup>: "Hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quod ei dedit mentem intellectualem, qua præstat pecoribus." Ea ergo quæ non habent intellectum, non sunt ad imaginem Dei.

**CONCLUSIO.** — Cum solæ intellectuales creaturæ assimilantur Deo ut intelligit, et sapit; eæ solæ (si proprie loquamur) sunt ad imaginem Dei.

Respondeo dicendum quod non quælibet similitudo, etiamsi sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis. Si enim similitudo sit secundum genus tantum, vel secundum aliquod accidens commune, non propter hoc dicetur aliquid esse ad imaginem alterius. Non enim posset dici, quod vernis qui oritur ex homine, sit imago hominis, propter similitudinem generis. Neque iterum posset dici, quod si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, propter hoc sit ad ejus imaginem; quia album est accidens commune pluribus speciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo; vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei, et præcipue secundum

tionem interimas hæresim gnosticorum et manichæorum dicentium bestias omnes rationis esse capaces, immo bruta omnia æque ut hominem non solum sentire, verum etiam intelligere.

(4) De div. nom. cap. 2, non remote a fin. lect. 4.

(5) De div. nom. c. 4, aliquant. a princ. lect. 4.

(6) Gen. I. (7) De consol. lib. III, metr. 9.

(8) Sup. Gen. ad litt. lib. VI, cap. 12, circa med.

figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro <sup>1</sup>. Unde signanter Hilarius dicit <sup>2</sup> quod " imago est species indifferens. „ Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam <sup>3</sup>. Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem, et maxime communiter, inquantum sunt; secundo, inquantum vivunt; tertio vero, inquantum sapiunt vel intelligunt; quæ, ut Augustinus dicit <sup>4</sup>, " ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. „ Sic ergo patet quod solæ intellectuales creaturæ, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omne imperfectum est quædam participatio perfecti. Et ideo etiam ea quæ deficiunt a ratione imaginis, inquantum tamen aliqualem Dei similitudinem habent, participant aliquid de ratione imaginis. Et ideo Dionysius dicit quod " causata habent causarum contingentes imagines, „ id est, quantum contingit ea habere, et non simpliciter.

Ad *secundum* dicendum, quod Dionysius assimilat radium solarem diviniæ bonitati quantum ad causalitatem, non secundum dignitatem naturæ, quæ requiritur ad rationem imaginiis.

Ad *tertium* dicendum, quod universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura, extensive et diffusive; sed intensive et collective similitudo diviniæ perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quæ est capax summi boni. — Vel dicendum, quod pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem. Unde cum dicitur quod sola natura intellectualis est ad imaginem Dei, non excluditur quin universum secundum aliquam sui partem sit ad imaginem Dei, sed excluduntur aliæ partes universi.

Ad *quartum* dicendum, quod imago accipitur a Boetio secundum rationem similitudinis, qua artificiatum imitatur speciem artis, quæ est in mente artificis.

(1) Sive in nummo, ut jam supra ex libro Augustini De decem chordis, cap. 8.

(2) De synod. can. i.

(3) Non quod ultima Dei differentia constitutiva sit ipsamet intellectio actualis, ut hinc inferri quidam putant; sed quod ultima differentia in genere creaturarum secundum quam proprie imaginem Dei continere dicuntur genus intellectivum esse attendenda sit, quia nullus est gradus essendi nobilior.

(4) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 51, in med.

Sic autem quælibet creatura est imago rationis exemplaris, quam habet in mente divina. Sic autem non loquimur nunc de imagine, sed secundum quod attenditur secundum similitudinem naturæ, prout scilicet primo enti assimilantur omnia, inquantum sunt entia; et primæ vitæ, inquantum sunt viventia; et summæ sapientiæ, inquantum sunt intelligentia.

### ART. III. — UTRUM ANGELUS

SIT MAGIS AD IMAGINEM DEI QUAM HOMO <sup>5</sup>.

De his etiam Sent. i, dist. 3, quæst. iii, art. 1 ad 4, et Sent. ii, dist. 16, art. 3, et Sent. iii, dist. 2, quæst. i, art. 1, quæst. i et ii corp. et Ps. viii.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non sit magis ad imaginem Dei quam homo. Dicit enim Augustinus <sup>6</sup>, quod " Deus nulli alii creaturæ dedit quod sit ad imaginem suam nisi homini. „ Non ergo verum est quod angelus magis dicatur ad imaginem Dei quam homo.

2. Præterea, secundum Augustinum <sup>7</sup>: " Homo ita est ad imaginem Dei, ut nulla interposita creatura formetur a Deo; et ideo nihil est illi conjunctius. „ Sed imago Dei dicitur aliqua creatura, inquantum Deo conjungitur. Ergo angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.

3. Præterea, creatura dicitur ad imaginem Dei, inquantum est intellectualis naturæ. Sed intellectualis natura non intenditur nec remittitur; non enim est de genere accidentis, cum sit in genere substantiæ. Ergo angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.

Sed *contra* est quod dicit Gregorius in quadam homil. <sup>8</sup>, quod " angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo similitudo diviniæ imaginis magis insinuat expressa. „

CONCLUSIO. — Cum intellectualis natura, in qua diviniæ imaginis ratio primo et per se consideratur, in angelo sit perfectior, ipse simpliciter magis est ad imaginem Dei quam homo.

Respondeo dicendum quod de imagine

(5) Nonnulli Patres, ut Theodoretus (quæst. xx in Gen.), Macarius (hom. xv), S. Methodius putant angelos non esse ad imaginem Dei factos. S. Jo. Chrysost. vero et S. Gregorius et multi alii sententiam hic B. Thomæ expositam propugnant.

(6) In serm. De imagine, serm. 27, De verbis Apost. cap. 2, et De verbis Dom. serm. 63, c. 6.

(7) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 51, in med.

(8) xxxiv in Evang. in med.



Dei loqui dupliciter possumus: uno modo quantum ad id in quo primo consideratur ratio imaginis, quod est intellectualis natura; et sic imago Dei est magis in angelis quam sit in hominibus: quia intellectualis natura perfectior est in eis, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXI, art. 6, et quæst. LXXV, art. 7 ad 3). Secundo potest considerari imago Dei in homine quantum ad id in quo secundario consideratur, prout scilicet in homine invenitur quædam Dei imitatio, inquantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo; et inquantum anima hominis est tota in toto corpore ejus, et iterum tota in qualibet parte ipsius; sicut Deus se habet ad mundum. Et secundum hæc et similia magis invenitur Dei imago in homine quam in angelo. Sed quantum ad hoc non attenditur per se ratio divinæ imaginis in homine, nisi præsupposita prima imitatione, quæ est secundum intellectualem naturam; alioquin etiam animalia bruta essent ad imaginem Dei. Et ideo cum quantum ad intellectualem naturam angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo, simpliciter concedendum est angelum magis esse ad imaginem Dei, hominem autem secundum quid.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus excludit a Dei imagine alias inferiores creaturas intellectu carentes, non autem angelos.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut ignis dicitur esse subtilissimum corporum secundum suam speciem, cum tamen unus ignis sit alio subtilior, ita dicitur quod nihil sit conjunctius Deo quam mens humana secundum genus intellectualis naturæ; quia, sicut ipse supra præmiserat <sup>1</sup>, "quæ sapiunt, ita sunt illi similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius." Unde per hoc non excluditur quin angelus sit magis <sup>2</sup> ad Dei imaginem.

Ad *tertium* dicendum, quod cum dicitur quod substantia non recipit magis et minus, non intelligitur quod una species substantiæ non sit perfectior quam alia; sed quod unum et idem individuum non participet suam speciem quandoque

magis, quandoque minus; nec etiam a diversis individuis participatur species substantiæ secundum magis et minus.

**ART. IV. — UTRUM IMAGO DEI INVENIATUR IN QUOLIBET HOMINE <sup>3</sup>.**

De his etiam Sent. 1, dist. 3, in litt., et De verit. lib. XII, art. 1 ad 3, et De potent. quæst. IX, art. 9 corp.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod imago Dei non invenitur in quolibet homine. Dicit enim Apostolus <sup>4</sup> quod *vir est imago Dei, mulier autem est imago viri*. Cum ergo mulier sit individuum humanæ speciei, non cuilibet individuo convenit esse imaginem Dei.

2. Præterea, Apostolus dicit <sup>5</sup> quod illos quos Deus præscivit conformes fieri imaginis Filii sui, hos prædestinavit. Sed non omnes homines prædestinati sunt. Ergo non omnes homines habent conformitatem imaginis.

3. Præterea, similitudo est de ratione imaginis, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed per peccatum fit homo Deo dissimilis. Ergo amittit Dei imaginem.

Sed *contra* est quod dicitur <sup>6</sup>: *Verumtamen in imagine pertransit homo*.

**CONCLUSIO.** — Imago creationis in omnibus invenitur hominibus, sed recreationis, in iustis tantum, similitudinis vero solum in beatis.

Respondeo dicendum quod cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine: uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum; et hæc aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quæ est communis omnibus hominibus; alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte; et hæc est imago per conformitatem gratiæ; tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte; et sic attenditur imago secundum similitudinem

(1) Loc. cit. in arg. (2) Al. deest *magis*.

(3) In hoc articulo docet D. Thomas imaginem Dei inveniri in quolibet homine, siye sit masculus, siye femina, siye sit bonus siye malus.

(4) I. Cor. II, 7. (5) Rom. VIII, 29.

(6) Ps. XXXVIII, 7.

gloriæ. Unde super illud Ps. iv, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, Glossa ordinaria distinguit triplicem imaginem, scilicet creationis <sup>1</sup>, et recreationis <sup>2</sup>, et similitudinis <sup>3</sup>. Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum, tertia vero solum in beatis.

Ad primum ergo dicendum, quod tam in viro quam in muliere invenitur Dei imago quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam. Unde <sup>4</sup>, cum dixisset: *Ad imaginem Dei creavit illum*, scilicet hominem, subdit: *Masculum et feminam creavit eos*. Et dixit pluraliter eos, ut Augustinus dicit <sup>5</sup>, "Ne intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse conjunctus." Sed quantum ad aliquid secundarium imago Dei invenitur in viro, secundum quod non invenitur in muliere. Nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturæ. Unde cum Apostolus dixisset quod *vir imago et gloria est Dei, mulier autem est gloria viri*, ostendit quare hoc dixerit, subdens: *Non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro; et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum*.

Ad secundum et tertium dicendum, quod illæ rationes procedunt de imagine quæ est secundum conformitatem gratiæ et gloriæ.

**ART. V. — UTRUM IN HOMINE SIT IMAGO DEI QUANTUM AD TRINITATEM PERSONARUM <sup>6</sup>.**

De his etiam sup. art. 3 corp., et De verit. qu. x, art. 3 corp., et quest. viii, art. 2.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod in homine non sit imago Dei quantum ad Trinitatem divinarum personarum. Dicit enim Augustinus <sup>7</sup>: "Una est sanctæ Trinitatis essentialiter divinitas,

(1) Quia homini competit secundum quod creatus est homo.

(2) Id est regenerationis aut gratiæ, quia homini convenit secundum quod per fidem et charitatem rursus creatur et reficitur.

(3) Ita vocatur quia in anima intescit per lumen gloriæ, juxta illud Apostoli (Rom. viii): *Prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui*.

(4) Gen. 1, 27.

(5) Super Genes. lib. iii, cap. 22, a med.

(6) Omnes SS. Patres docuerunt imaginem Dei esse in homine non solum quantum ad naturam divinam, verum etiam quantum ad Trinitatem personarum. Ita præcipue Ambrosius (De dignit. hom. cap. 2), Augustinus (De Trin. lib. ix, cap. 4, et seq. lib. xii) et Theodoretus (q. xx in Gen.).

et imago, ad quam factus est homo; et Hilarius <sup>8</sup> dicit, quod "homo fit ad communem Trinitatis imaginem." Est ergo in homine imago Dei quantum ad essentiam, et non quantum ad Trinitatem personarum.

2. Præterea <sup>9</sup> dicitur quod imago Dei attenditur in homine secundum æternitatem <sup>10</sup>. Damascenus etiam dicit <sup>11</sup>, quod "hominem esse ad imaginem Dei significat intellectualem, et arbitrio liberum, et per se potestativum <sup>12</sup>." Gregorius etiam Nyssenus <sup>13</sup> dicit quod "cum Scriptura dixit hominem factum ad imaginem Dei, tale est ac si diceret humanam naturam omnis boni factam esse participem. Bonitatis enim plenitudo Divinitas est." Hæc autem omnia non pertinent ad distinctionem personarum, sed magis ad essentiæ unitatem. Ergo in homine est imago Dei non secundum Trinitatem personarum, sed secundum essentiæ unitatem.

3. Præterea, imago ducit in cognitionem ejus cujus est imago. Si igitur in homine est imago Dei secundum Trinitatem personarum, cum homo per naturalem rationem seipsum cognoscere possit, sequeretur quod per naturalem cognitionem posset homo cognoscere Trinitatem divinarum personarum; quod est falsum, ut supra ostensum est (quest. xxxii art. 1).

4. Præterea, nomen imaginis non cui libet trium personarum convenit, sed soli Filio. Dicit enim Augustinus <sup>14</sup> quod "solus Filius est imago Patris." Si igitur in homine attenderetur Dei imago secundum personam, non esset in homine imago totius Trinitatis, sed Filii tantum.

Sed contra est quod Hilarius dicit <sup>15</sup>: "Per hoc quod homo dicitur ad imaginem Dei factus, ostendit pluralitatem divinarum personarum."

(7) Fulgentius in lib. De fide ad Pet. cap. 1, a med. (8) De Trin. lib. v, a princ.

(9) De eccles. dogm. cap. ult. Cujus auctor est Gennadius Massiliensis.

(10) Idem quoque reperitur apud Faustum Regiensem (De lib. arb. lib. i, cap. 1) et S. Prudent. (in Apotheos.) et S. Maximum, etc.

(11) De fid. orth. lib. ii, cap. 12, a med.

(12) In hoc quoque ponunt imaginem Dei in homine S. Jo. Chrysostomus (hom. x in Gen. et hom. ii in Hebr.), S. Isidorus Pelusian. (lib. iii, cap. 95), Philopo. (De opif. mund. lib. vi, cap. 6).

(13) Lib. De hom. opific. cap. 16, circa med.

(14) De Trin. lib. vi, cap. 2, circa med.

(15) De Trin. lib. iv, circa med.



CONCLUSIO. — Cum in ipso Deo una existat natura in tribus personis, dicendum est in homine esse imaginem Dei, et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem personarum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra habitum est (quest. xl, art. 2), distinctio divinarum personarum non est nisi secundum originem, vel potius secundum relationes originis. Non autem est idem modus originis in omnibus; sed modus originis uniuscujusque est secundum convenientiam suæ naturæ. Aliter enim producuntur animata, aliter inanimata, aliter animalia, atque aliter plantæ. Unde manifestum est quod distinctio divinarum personarum est secundum quod divinæ naturæ convenit. Unde esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinæ naturæ non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundum repræsentationem trium personarum, sed magis unum ad alterum sequitur <sup>1</sup>. Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem personarum; nam et in ipso Deo in tribus personis una existit natura.

Et per hoc patet responsio ad duo prima.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si imago Dei esset in homine perfecte repræsentans Deum. Sed, sicut Augustinus dicit <sup>2</sup>, maxima est differentia hujus trinitatis quæ est in nobis, ad Trinitatem divinam. Et ideo, ut ipse <sup>3</sup> dicit, "Trinitatem, quæ in nobis est, videmus potius quam credimus; Deum vero esse Trinitatem credimus potius quam videmus."

Ad quartum dicendum, quod quidam dixerunt in homine esse solum imaginem Filii <sup>4</sup>. Sed hoc improbat Augustinus <sup>5</sup>. Primo quidem per hoc quod, cum secundum æqualitatem essentiæ Filius sit Patri similis, necesse est, si homo sit factus ad similitudinem Filii, quod sit factus ad similitudinem Patris. Secundo, quia si homo esset factus solum ad ima-

ginem Filii, non diceret Pater: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, sed *tuam*. Cum ergo dicitur: *Ad imaginem Dei fecit illum*, non est intelligendum quod Pater fecit hominem solum ad imaginem Filii, qui est Deus, ut quidam exposuerunt; sed intelligendum est quod Trinitas Deus fecit hominem ad imaginem suam, id est totius Trinitatis. — Cum autem dicitur, quod Deus *fecit hominem ad imaginem suam*, potest dupliciter intelligi: uno modo quod hæc præpositio, *ad*, designet terminum factionis; ut sit sensus: *Faciamus hominem taliter, ut sit in eo imago nostra*. Alio modo hæc præpositio, *ad*, potest designare causam exemplarem; sicut cum dicitur: *Iste liber est factus ad illum* <sup>6</sup>. Et sic imago Dei est ipsa essentia divina, quæ abusive imago dicitur, secundum quod abusque ponitur pro exemplari; vel secundum quod quidam dicunt, divina essentia dicitur imago, quia secundum eam una persona aliam imitatur.

ART. VI. — UTRUM IMAGO DEI SIT IN HOMINE SOLUM SECUNDUM MENTEM <sup>7</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 3, quest. III, et lib. II, dist. 16, art. 3, et Cont. gent. lib. IV, cap. 26.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod imago Dei non sit in homine solum secundum mentem. Dicit enim Apostolus <sup>8</sup>, quod *vir est imago Dei*. Sed vir non est solum mens. Ergo imago Dei non attenditur solum secundum mentem.

2. Præterea <sup>9</sup> dicitur: *Creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos*. Sed distinctio masculi et feminae est secundum corpus. Ergo secundum corpus attenditur Dei imago in homine, et non secundum mentem tantum.

3. Præterea, imago præcipue videtur attendi secundum figuram. Sed figura ad corpus pertinet. Ergo imago Dei attenditur in homine etiam secundum

(1) Hanc eandem sententiam his verbis exprimit concilium Toletanum XI: Tres ergo illas unicas atque inseparabiles naturæ personas, sicut non confundimus, ita separabiles nunquam tenemus prædicamus, quandoquidem hoc nomen dignata est ipsa Trinitas evidenter ostendere, ut in omnibus quibus voluit singillatim personas cognosci, unam sine altera etiam non permittat intelligi.

(2) De Trin. lib. xv, cap. 6, versus fin. (3) Ibid.

(4) Ita sensisse videntur S. Irenæus (Cont. hæres. lib. v, cap. 16) et nonnulli alii Patres.

(5) De Trin. lib. XII, cap. 5 et 6.

(6) Id est ad exemplar illius.

(7) Per mentem hic intelligenda est ea pars hominis quæ illi convenit, ut homo est, et quæ omnes alias creaturas animatas excedit.

(8) I. Cor. I, 7. (9) Genes. I, 27.

corpus, et non secundum mentem tantum.

4. Præterea, secundum Augustinum <sup>1</sup>, triplex visio invenitur in nobis, scilicet corporalis, spiritualis, sive imaginaria, et intellectualis. Si ergo secundum visionem intellectualem, quæ ad mentem pertinet, est aliqua trinitas in nobis, secundum quam sumus ad imaginem Dei, pari ratione et in aliis visionibus.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit<sup>2</sup>: *Renovamini spiritu mentis vestræ, et induite novum hominem. Ex quo datur intelligi, quod renovatio nostra, quæ fit secundum novi hominis indumentum, ad mentem pertinet. Sed* <sup>3</sup> *dicit: Induentes novum hominem, qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem ejus qui creavit eum. Unde renovationem, quæ est secundum novi hominis indumentum, attribuit imagini Dei. Esse ergo ad imaginem Dei pertinet solum ad mentem.*

**CONCLUSIO.** — Communicatur homini Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem tantum; secundum alias vero ejus partes, per modum vestigii, sicut et cæteris creaturis.

Respondeo dicendum quod cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis, ut supra dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.); in aliis autem creaturis per modum vestigii <sup>4</sup>. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus, sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago nisi secundum mentem; in aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii, sicut et in cæteris rebus, quibus secundum partes hujusmodi assimilatur. Cujus ratio manifeste cognosci potest, si attendatur modus quo representat vestigium, et quo representat imago. Imago enim representat secundum similitudinem speciei, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Vestigium autem representat per modum effectus, qui sic representat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit. Im-

pressiones enim quæ ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia: et similiter cinis dicitur vestigium ignis, et desolatio terræ vestigium hostilis exercitus. Potest ergo hujusmodi differentia attendi inter creaturas rationales et alias creaturas, et quantum ad hoc quod in creaturis rationalibus representatur similitudo divinæ naturæ, et quantum ad hoc quod in eis representatur similitudo Trinitatis increatæ. Nam quantum ad similitudinem divinæ naturæ pertinet, creaturæ rationales videntur quodammodo ad representationem speciei pertingere, inquantum imitantur Deum, non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.). Aliæ vero creaturæ non intelligunt; sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earum dispositio consideretur. Similiter cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente, et amoris ab utroque, ut supra habitum est (quæst. xlv, art. 7), in creatura rationali, in qua invenitur processio Verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatæ per quamdam representationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium Verbi, et Verbum, et amor; sed apparet in eis quoddam vestigium, quod hæc inveniantur in causa producente. Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quod sit a quodam principio. Species vero ejus demonstrat Verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis. Ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum, sicut usus ædificii demonstrat artificis voluntatem. Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem, sed secundum alias partes ejus per modum vestigii.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homo dicitur imago Dei, non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundum mentem; sicut denarius dicitur imago Cæsaris, inquantum habet Cæsaris imaginem. Unde

(1) Super Genes. ad litt. lib. xii, cap. 7 et 24.

(2) Ephes. iv, 23. (3) Coloss. iii, 10.

(4) Differentia quæ inter vestigium et imagi-

nem existit jam tractata est (quæst. xlv, art. 7).  
Id luculenter explicat Bossuetius: *Discours sur l'histoire universelle et Elevations sur les mystères*



non oportet quod secundum quamlibet partem hominis accipiatur Dei imago.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>1</sup>, quidam imaginem Trinitatis in homine posuerunt, non secundum unum individuum, sed secundum plura, dicentes quod "vir Patris personam intimat, Filii vero personam, quod <sup>2</sup> de viro ita processit, ut de illo nasceretur; atque ita tertiam personam, velut Spiritum sanctum, dicunt esse mulierem, quæ ita de viro processit, ut non ipsa esset filius, aut filia." Quod prima facie absurdum videtur. Primo quidem, quia sequeretur quod Spiritus sanctus esset principium Filii, sicut mulier est principium proles, quæ nascitur de viro. Secundo, quia unus homo non esset nisi ad imaginem unius personæ. Tertio, quia secundum hoc Scriptura de imagine Dei in homine mentionem facere non debuisset, nisi producta jam prole. Et ideo dicendum est, quod Scriptura, postquam dixerat: *Ad imaginem Dei creavit illum*, addidit: *Masculum et feminam creavit eos*, non ut imago Dei secundum distinctiones sexuum attendatur, sed quia imago Dei utrique sexui est communis, cum sit secundum mentem, in qua non est distinctio sexuum. Unde Apostolus <sup>3</sup> postquam dixerat: *Secundum imaginem ejus qui creavit illum*, subdit: *Ubi non est masculus et femina*.

Ad tertium dicendum, quod quamvis imago Dei in homine non accipiatur secundum figuram corpoream <sup>4</sup>, quia corpus hominis solum inter terrenorum animalium corpora non pronum in alvum prostratum est, sed tale est, ut ad contemplandum cælum sit aptius <sup>5</sup>, magis hoc ad imaginem et similitudinem Dei, quam cætera corpora animalium factum jure videri potest, ut Augustinus dicit <sup>6</sup>. Quod tamen non est sic intelligendum, quasi in corpore hominis sit imago Dei; sed quia ipsa figura humani corporis repræsentat imaginem Dei in anima per modum vestigi.

Ad quartum ergo dicendum, quod tam in visione corporali quam in imaginaria invenitur quædam trinitas, ut Augustinus dicit <sup>7</sup>. In visione enim corporali est quidem primo species exterioris corporis; secundo vero ipsa visio, quæ fit per impressionem cujusdam similitudinis prædictæ speciei in visum; tertio est ibi intentio voluntatis applicans visum ad videndum, et eum in re visa detinens. Similiter etiam in visione imaginaria invenitur primo species reservata in memoria; secundo ipsa imaginaria visio, quæ provenit ex hoc quod acies animæ, id est ipsa vis imaginaria, informatur secundum prædictam speciem; tertio vero invenitur intentio voluntatis conjungens utrumque. Sed utraque trinitas deficit a ratione divinæ imaginis. Nam ipsa species exterioris corporis est extra naturam animæ. Species autem quæ est in memoria, etsi non sit extra animam, est tamen adventitia animæ. Et ita utrobique deficit repræsentatio connaturalitatis et coæternitatis divinarum personarum. Visio vero corporalis non procedit tantum a specie exterioris corporis, sed simul cum hoc a sensu videntis. Et similiter visio imaginaria non solum procedit a specie, quæ in memoria conservatur, sed etiam a virtute imaginativa. Et ita per hoc non repræsentatur convenienter processio Filii a solo Patre. Intentio vero voluntatis, quæ conjungit duo prædicta, non ex eis procedit neque in visione corporea, neque in spirituali. Unde non convenienter repræsentatur processio Spiritus sancti a Patre et Filio.

**ART. VII. — UTRUM IMAGO DEI INVENIATUR IN ANIMA SECUNDUM ACTUS <sup>8</sup>.**

De his etiam Sent. 1, dist. 3, quæst. iv, art. 1, et quæst. v, et De verit. quæst. x, art. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod imago Dei non inveniatur in anima secundum actus. Dicit enim Augustinus <sup>9</sup>, quod "homo factus est ad imaginem Dei, secundum quod sumus, et nos esse novimus, et nostrum esse

(1) De Trin. lib. xii, c. 5. (2) Al., qui. (3) Col. iii.

(4) Ita editi libri quos vidimus. Cod. Alcan., tamen corpus hominis quia, etc.

(5) Unde poeta cecinit: Pronaque cum spectent animalia cætera terram, Os homini sublime dedit, cælumque tueri Jussit et erectos ad sidera tollere vultus.

(6) Quæst. lib. lxxxi, quæst. 51.

(7) De Trin. lib. xi, cap. 2.

(8) In hoc articulo D. Thomas ostendit imaginem Trinitatis in anima humana primo et principaliter attendi secundum actus; ac proinde dum aliquando legimus apud graves auctores per memoriam, intellectum et voluntatem repræsentari Trinitatem; actus eorum potentiarum sunt intelligendi.

(9) De civ. Dei, lib. xi, cap. 26 a princ.

ac nosse diligimus<sup>1</sup>. „Sed esse non significat actum. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

2. Præterea, Augustinus<sup>2</sup> assignat imaginem Dei in anima secundum hæc tria, quæ sunt mens, notitia et amor. Mens autem non significat actum, sed magis potentiam, vel etiam essentiam intellectivæ animæ. Ergo imago Dei non attenditur secundum actus.

3. Præterea, Augustinus<sup>3</sup> assignat imaginem Trinitatis in anima secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Sed hæc tria sunt vires naturales animæ, ut Magister dicit<sup>4</sup>. Ergo imago attenditur secundum potentias, et non secundum actus.

4. Præterea, imago Trinitatis semper manet in anima. Sed actus non semper manet. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

Sed *contra* est quod Augustinus<sup>5</sup> assignat trinitatem in inferioribus animæ partibus secundum actualem visionem sensibilem et imaginariam. Ergo et trinitas quæ est in mente, secundum quam homo est ad imaginem Dei, debet attendi secundum actualem visionem.

CONCLUSIO. — Trinitatis imago attenditur primo in rationali creatura secundum actus Verbi et amoris, secundario autem secundum potentias et præcipue habitus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), ad rationem imaginis pertinet aliquis representatio speciei. Si ergo imago<sup>6</sup> Trinitatis divinæ debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit (prout possibile est) ad representandum speciem divinarum personarum. Divine autem personæ distinguuntur secundum processionem verbi a dicente, et amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest, ut Augustinus dicit<sup>7</sup>. Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando, interius verbum formamus, et ex hoc in anorem prorumpimus. Sed quia principia actuum

sunt habitus et potentiæ, anamquodque autem virtualiter est in suo principio; secundario et quasi ex consequenti imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et præcipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quod esse nostrum ad imaginem Dei pertinet, quod est nobis proprium supra alia animalia; quod quidem esse competit nobis inquantum mentem habemus. Et ideo eadem est hæc trinitas cum illa quam Augustinus ponit<sup>8</sup>, quæ consistit in mente, notitia et amore.

Ad *secundum* dicendum, quod Augustinus hanc trinitatem primo adinvenit in mente. Sed quia mens etsi se totam quodammodo cognoscat, etiam quodammodo se ignorat, prout scilicet est ab aliis distincta, et sic etiam se quærit, ut Augustinus consequenter probat<sup>9</sup>, ideo quia notitia non totaliter menti cœquatur, accipit in anima tria quædam propria mentis, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, quæ nulus ignorat se habere; et in istis tribus potius imaginem Trinitatis assignat, quasi prima assignatio sit quodammodo deficiens.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Augustinus probat<sup>10</sup>, intelligere dicimur et velle seu amare aliqua, et quando de his cogitamus, et quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent, quæ nihil est aliud, secundum ipsum, quam habitualis retentio notitiæ et amoris. Sed quia, ut ipse dicit<sup>11</sup>, „Verbum ibi esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiori verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam), in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia et voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes, et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quæ ipsam prolem parentemque conjungit. „Ex quo patet quod imaginem divinæ Trinitatis potius ponit in intelligentia et voluntate actuali, quam secundum quod sunt in

(1) Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Edit. Rom. et nostrum esse ad nosse dirigimus.

(2) De Trin. lib. ix, c. 4. (3) Ibid., lib. x, c. 11.

(4) Sent lib. iii, dist. 1. (5) De Trin. lib. ix, c. vi.

(6) Ita idem cod. cum editis pene omnibus. Edit. Rom., imago divina.

(7) De Trin. lib. xiv, cap. 7 a med. (8) Ibidem. lib. ix, cap. 4. (9) Ibidem. lib. x, cap. 3 et 4.

(10) Ibidem, lib. xiv, cap. 7. (11) Loc. cit.



habituali retentione memoriæ; licet etiam quantum ad hoc aliquo modo sit imago Trinitatis in anima, ut ibidem dicitur. Et sic patet quod memoria, intelligentia et voluntas non sunt tres vires,<sup>1</sup> ut in Sententijs dicitur.

Ad quartum dicendum, quod aliquis respondere posset per hoc quod Augustinus dicit<sup>2</sup>, quod "mens semper sui meminit, semper se intelligit, et amat; quod quidam sic intelligunt, quasi animæ adsit actualis intelligentia et amor sui ipsius. Sed hunc intellectum excludit per hoc quod subdit, quod "non semper se cogitat discretam ab his quæ non sunt quod ipsa. " Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter. Quamvis dici possit, quod percipiendo actum suum seipsam intelligit, quandocumque aliquid intelligit<sup>3</sup>. Sed quia non semper est actu intelligens, ut patet in dormiente, ideo oportet dicere, quod actus, etsi non semper maneant in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentiis et habitibus<sup>4</sup>. Unde Augustinus dicit<sup>5</sup>: "Si secundum hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, ab initio quo esse cœpit, fuit in ea Dei imago. "

**ART. VIII. — UTRUM IMAGO DIVINÆ TRINITATIS SIT IN ANIMA SOLUM PER COMPARATIONEM AD OBJECTUM QUOD EST DEUS.**

De his etiam Sent. II, dist. 3, quæst. IV, art. 4, et De verit. quæst. X, art. 7.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod imago divinæ Trinitatis sit in anima non solum per comparisonem ad objectum, quod est Deus. Imago enim divinæ Trinitatis invenitur in anima, sicut dictum est (art. præc.), secundum quod verbum in nobis procedit a dicente, et amor ab utroque<sup>6</sup>. Sed hoc invenitur in nobis secundum quodcumque objectum. Ergo secundum quodcumque ob-

jectum invenitur in mente nostra imago divinæ Trinitatis.

2. Præterea, Augustinus dicit<sup>7</sup>, quod "cum quærimus in anima Trinitatem, in tota quærimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione æternorum. " Ergo etiam secundum temporalia objecta invenitur imago Trinitatis in anima.

3. Præterea, quod Deum intelligamus et amemus, convenit nobis secundum gratiæ donum. Si igitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem, seu dilectionem Dei attendatur imago Trinitatis in anima, non erit imago Dei in homine secundum naturam, sed secundum gratiam; et sic non erit omnibus communis.

4. Præterea, sancti qui sunt in patria, maxime conformantur imagini Dei secundum gloriæ visionem. Unde dicitur<sup>8</sup>: *In eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem*. Sed secundum visionem gloriæ temporalia cognoscuntur. Ergo etiam per comparisonem ad temporalia Dei imago attenditur in nobis.

Sed contra est quod Augustinus dicit<sup>9</sup> quod "non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit, et diligit et intelligit se; sed quia potest etiam meminisse, intelligere et amare Deum, a quo facta est. " Multo igitur minus secundum alia objecta attenditur imago Dei in mente.

**CONCLUSIO.** -- Anima rationalis est ad imaginem Dei et divinæ Trinitatis, secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum notitia et amore.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 2 et 7 hujus quæst.), imago importat similitudinem utcumque pertinentem ad speciei repræsentationem. Unde oportet quod imago divinæ Trinitatis attendatur in anima secundum aliquid quod repræsentat divinas personas repræsentatione speciei<sup>10</sup>, sicut est possibile creaturæ. Distinguun-

(1) Sed tantum tres actus.

(2) De Trin. lib. XIV, cap. 6, ad fin.

(3) Ut illud sit verum intelligendum est de cognitione, an est; hoc enim modo seipsam semper intelligit, modo se operari percipiat.

(4) Sic ergo habitualiter sive virtualiter in dormiente quoque manet imago Dei; sicut et suo modo in pueris inesse dici potest propter aptitudinem ad hujusmodi actus tempore suo producidos. (5) De Trin. lib. XIV, cap. 4.

(6) Puta tum a dicente, tum a verbo quo dicit, seu quod intra se format ipse dicens.

(7) De Trin. lib. XII, cap. 4 in princ.

(8) II. Cor. III, 18.

(9) De Trin. lib. XIV, cap. 12 in princ.

(10) Non proprio et stricto sensu, sed latiori significatione; prout species id importat quod ad constitutionem alicujus rei specialius et proprius pertinet, quasi eam distinguens ab altera et specificans. Ita specificatur Pater, id est specialiter distinguitur per eam rationem qua dicens vel Pater est; Filius quoque per eam rationem qua Verbum vel Filius, etc. Et hæc vocatur in anima repræsentatio speciei.

tur autem divinæ personæ, ut dictum est (art. præc.), secundum processionem verbi a dicente, et amoris ab utroque. Verbum autem Dei nascitur de Deo secundum notitiam sui ipsius, et amor procedit a Deo secundum quod seipsum amat. Manifestum est autem, quod diversitas objectorum diversificat speciem verbi et amoris. Non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo, nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum; et sic imago Dei attenditur in anima, secundum quod fertur vel nata est ferri in Deum<sup>1</sup>. Fertur autem in aliquid mens dupliciter: uno modo directe et immediate; alio modo indirecte et mediate; sicut cum aliquis videndo imaginem hominis in speculo dicitur ferri in ipsum hominem. Et ideo Augustinus dicit<sup>2</sup>, quod "mens meminit sui, intelligit se, et diligit se. Hoc si cernimus, cernimus Trinitatem, nondum quidem Deum, sed jam imaginem Dei." Sed hoc est non quia fertur mens in seipsam absolute, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum, ut patet per auctoritatem supra inductam<sup>3</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad rationem imaginis non solum oportet attendere quod aliquid procedat ab aliquo, sed etiam quid a quo procedat, scilicet quod Verbum Dei procedit a notitia de Deo.

Ad *secundum* dicendum, quod in tota quidem anima invenitur aliqua trinitas, non quidem ita quod præter actionem temporalium et contemplationem æternorum quærat aliquod tertium quo trinitas impleatur, prout ibidem subditur; sed in illa parte rationis quæ derivatur a parte temporalium, etsi trinitas inveniri possit, non tamen imago Dei potest inveniri, ut postea dicitur<sup>4</sup>, quia huiusmodi temporalium notitia adventitia est animæ; et habitus etiam ipsi quibus temporalia cognoscuntur, non semper adsunt; sed quando-

que quidem præsentialiter adsunt; quandoque autem secundum memoriam tantum, etiam postquam adesse incipiunt; sicut patet de fide quæ temporaliter nobis advenit in præsentia. In statu autem futuræ beatitudinis jam non erit fides, sed memoria fidei.

Ad *tertium* dicendum, quod meritoria Dei cognitio et dilectio<sup>5</sup> non est nisi per gratiam. Est tamen aliqua cognitio et dilectio naturalis, ut supra habitum est (art. 4 hujus quæst.). Et hoc etiam ipsum naturale est, quod mens ad intelligendum Deum ratione uti potest, secundum quod imaginem Dei semper diximus permanere in mente; sive hæc imago Dei ita sit obsoleta, ut pene nulla sit, ut in his qui non habent usum rationis; sive sit obscura atque deformis, ut in peccatoribus; sive sit clara et pulchra, ut in justis; sicut Augustinus dicit<sup>6</sup>.

Ad *quartum* dicendum, quod secundum visionem gloriæ temporalia videbuntur in ipso Deo; et ideo huiusmodi temporalium visio ad Dei imaginem pertinebit, et hoc est quod Augustinus dicit<sup>7</sup>, quod "in illa natura cui mens feliciter adhærebit, immutabile videbit omne quod videbit." Nam et in ipso Verbo increato sunt rationes omnium creaturarum.

#### ART. IX. — UTRUM SIMILITUDO AB IMAGINE CONVENIENTER DISTINGUATUR<sup>8</sup>.

De his etiam Sent. 1, dist. 28, qu. 11, art. 1 corp., et lib. 11, dist. 16, art. 4, et 1 corp. cap. 11.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod similitudo ab imagine non convenienter distinguatur. Genus enim non convenienter distinguitur a specie. Sed similitudo comparatur ad imaginem ut genus ad speciem; quia "ubi est imago, ibi est continuo similitudo; sed non convertitur;" ut dicitur<sup>9</sup>. Ergo inconvenienter similitudo ab imagine distinguitur.

2. Præterea, ratio imaginis attenditur non solum per representationem divinam personarum, sed etiam secundum

(1) Ex eo quod homo ad imaginem Dei creatus, sic concludi potest illum esse creatum ut Deum cognoscat eumque diligit.

(2) De Trin. lib. xiv, cap. 8, a princ.

(3) In arg. *Sed cont.*

(4) Ibid.

(5) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolai: *Memoria Dei, cognitio et dilectio.*

(6) De Trin. lib. xiv, cap. 4.

(7) De Trin. lib. xiv, cap. 11, circa fin.

(8) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas Scripturam sacram merito virtualiter insinuasse quod similitudo et imago distinguantur et consequenter quod a sanctis Patribus convenienter hanc distinctionem esse agnitam.

(9) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 74, in princ.



repræsentationem divinæ essentiæ; ad quam repræsentationem pertinet immortalitas et indivisibilitas. Non ergo convenienter dicitur quod similitudo est in essentia, quia est immortalis et indivisibilis; imago autem in aliis.

3. Præterea, imago Dei in homine est triplex, scilicet naturæ, gratiæ et gloriæ, ut supra habitum est (art. 4 hujus quæst.). Sed innocentia et iustitia ad gratiam pertinent. Inconvenienter ergo dicitur, quod imago accipitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem; similitudo autem secundum innocentiam et iustitiam.

4. Præterea, cognitio veritatis ad intelligentiam pertinet, amor autem virtutis ad voluntatem; quæ sunt duæ partes imaginis. Non ergo convenienter dicitur quod imago sit in cognitione veritatis, similitudo in dilectione virtutis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit<sup>1</sup>: "Sunt qui non frustra intelligunt duo dicta esse ad imaginem et similitudinem, cum, si una res esset, unum nomen sufficere potuisset."

**CONCLUSIO.** — Distinguitur similitudo ab imagine, et ut præambulum ad ipsam, inquantum est communius quam imago: et ut subsequens, inquantum significat quamdam imaginis expressionem.

Respondeo dicendum quod similitudo quædam unitas est; unum enim in qualitate similitudinem causat, ut dicitur<sup>2</sup>. Unum autem, cum sit de transcendentibus, et commune est omnibus, et ad singula potest aptari<sup>3</sup>, sicut et bonum et verum. Unde sicut bonum alicui rei particulari potest comparari ut præambulum ad ipsam, et ut subsequens, prout designat aliquam perfectionem ipsius; ita etiam est de comparisonem similitudinis ad imaginem. Est enim bonum præambulum ad hominem, secundum quod homo est quoddam particulare bonum; et rursus bonum subsequitur ad hominem, inquantum aliquem hominem specialiter dicimus esse bonum propter perfectionem virtutis. Et similiter similitudo consideratur ut præambulum ad imaginem, inquantum est communius quam imago, ut supra di-

ctum est (art. 1 hujus quæst.). Consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, inquantum significat quamdam imaginis perfectionem. Dicimus enim imaginem alicujus esse similem vel non similem ei cujus est imago, inquantum perfecte vel imperfecte repræsentat ipsum. Sic ergo similitudo potest ab imagine distingui dupliciter: uno modo, prout est præambula ad ipsam, et in pluribus existens; et sic similitudo attenditur secundum ea quæ sunt communiora proprietatibus naturæ intellectualis, secundum quas proprie attenditur imago. Et secundum hoc dicitur<sup>4</sup>, quod "spiritus, id est mens, ad imaginem Dei nullo dubitante factus est." Cætera autem hominis (scilicet quæ pertinent ad inferiores partes animæ, vel etiam ad ipsum corpus) ad similitudinem facta esse aliqui volunt. Secundum hoc etiam<sup>5</sup> dicitur quod similitudo Dei attenditur in anima, inquantum est incorruptibilis. Nam corruptibile et incorruptibile sunt differentie entis communis. Alio modo potest considerari similitudo, secundum quod significat imaginis expressionem et perfectionem; et secundum hoc Damascenus dicit<sup>6</sup>, quod "id quod est secundum imaginem, intellectuale significat, et arbitrio liberum et per se potestativum; quod autem secundum similitudinem virtutis (secundum quod homini possibile est habere) similitudinem." Et ad idem refertur quod similitudo dicitur ad dilectionem virtutis pertinere; non enim est virtus sine dilectione virtutis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod similitudo non distinguitur ab imagine secundum communem rationem similitudinis (sic enim includitur in ratione ipsius imaginis); sed secundum quod aliqua similitudo deficit a ratione imaginis, vel etiam est imaginis perfectiva.

Ad *secundum* dicendum, quod essentia animæ pertinet ad imaginem, prout repræsentat divinam essentiam, secundum ea quæ sunt propria intellectualis naturæ, non autem secundum conditiones consequentes ens in communi, ut est esso simplicem et indissolubilem.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam virtutes quædam naturaliter insunt ani-

(1) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 51, circa fin.

(2) Metaph. lib. v, text. 20. (3) Illa est proprietas transcendentium quæcumque sint.

(4) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 51, circa fin.

(5) Lib. de quantitate animæ, cap. 2.

(6) De fid. orth. lib. ii, cap. 12.

mæ, ad minus secundum quædam earum semina; et secundum has posset attendi similitudo naturalis; quamvis non sit inconveniens ut id quod secundum assignationem unam dicitur imago, secundum aliam dicatur similitudo.

Ad *quartum* dicendum, quod dilectio verbi, quod est amata notitia, pertinet ad rationem imaginis; sed dilectio virtutis pertinet ad similitudinem, sicut et virtus.

## QUESTIO XCIV.

DE STATU ET CONDITIOE PRIMI HOMINIS QUANTUM AD INTELLECTUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de statu vel conditione primi hominis; et primo quantum ad animam; secundo quantum ad corpus. Circa primum considerata sunt duo: primo de conditione hominis quantum ad intellectum; secundo de conditione hominis quantum ad voluntatem. — Circa primum queruntur quatuor: 1. Utrum primus homo viderit Deum per essentiam. — 2. Utrum videre potuerit substantias separatas, id est angelos. — 3. Utrum habuerit omnium scientiam. — 4. Utrum potuerit errare, vel decipi.

### ART. I. — UTRUM PRIMUS HOMO PER ESSENTIAM DEUM VIDERIT <sup>1</sup>.

De his etiam 2 2, quæst. v, art. 1 et 2 corp. lib. ii, dist. 23, quæst. xi, art. 1, et De verit. qu. viii, art. 1 per tot. et art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod primus homo per essentiam Deum viderit. Beatitudo enim hominis in visione divinæ essentiæ consistit. Sed primus homo "in paradiso conversans, beatam et omnium divitem habuit vitam, " ut Damascenus dicit <sup>2</sup>; et Augustinus dicit <sup>3</sup>: " Si homines habebant affectus suos, quales nunc habemus, quomodo erant beati in illo inenarrabilis <sup>4</sup> beatitudinis loco, id est, paradiso? " Ergo primus homo in paradiso vidit Deum per essentiam.

2. Præterea, Augustinus dicit <sup>5</sup> quod " primo homini non aberat quidquam

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte a Scripturis insinuatam esse quod primus homo in statu illo primo non vidit Deum per essentiam.

(2) De orth. fid. lib. ii, cap. 11, in princ.

(3) De civ. Dei, lib. xiv, cap. 10, in princ.

(4) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolai cum mss. et Augustini textus apud Sammauræos, memorabili.

(5) De civit. Dei, lib. xiv, loc. cit.

(6) Sent. lib. iv, dist. 1.

(7) De Trin. l. xv, c. 9 ante med. (8) I. Cor. xv, 46.

(9) Quod patet ex aliis Scripturæ locis: *Non videbit homo et vivet* (Ex. xxxiii); *Deum nemo vidit unquam* (Joan. i); *Deus habitat locum inaccessibilem quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest* (I. Tim. vi). Juxta Apostolum, Deus non cognoscitur nisi per effectus creatos: *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur* (Rom. i).

quod bona voluntas adipisceretur. Sed nihil melius bona voluntas adipisci potest quam divinæ essentiæ visionem. Ergo homo per essentiam Deum videbat.

3. Præterea, visio Dei per essentiam est qua videtur Deus sine medio et sine ænigmate. Sed homo in statu innocentie vidit Deum sine medio, ut Magister dicit <sup>6</sup>. Vidit etiam sine ænigmate; quia ænigma obscuritatem importat, ut Augustinus dicit <sup>7</sup>; obscuritas autem introducta est per peccatum. Ergo homo in primo statu vidit Deum per essentiam.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit <sup>8</sup>, quod *non prius quod spirituale est, sed quod animale*. Sed maxime spirituale est videre Deum per essentiam. Ergo primus homo in primo statu animalis vitæ Deum per essentiam non vidit <sup>9</sup>.

CONCLUSIO. — Quamvis primus homo in statu innocentie altiori quadam cognitione Deum cognoverit, quam nos cognoscamus, non tamen Deum per essentiam vidit, cum peccaverit.

Respondeo dicendum quod primus homo Deum per essentiam non vidit secundum communem statum illius vitæ; nisi forte dicatur, quod viderit eum in raptu, quando *Deus immisit soporem in Adam*, ut dicitur <sup>10</sup>. Et hujus ratio est, quia cum divina essentia sit ipsa beatitudo, hoc modo se habet intellectus videntis divinam essentiam ad Deum, sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem <sup>11</sup>. Manifestum est autem, quod nullus homo potest per voluntatem a beatitudine averti. Naturaliter enim et ex necessitate homo vult beatitudinem, et fugit miseriam. Unde nullus videns Deum per essentiam potest voluntate averti a Deo; quod est peccare. Et propter hoc omnes videntes Deum per essentiam, sic in amore Dei stabiliuntur, quod in æternum peccare non possunt <sup>12</sup>. Cum ergo Adam peccaverit,

*sibilem quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest* (I. Tim. vi). Juxta Apostolum, Deus non cognoscitur nisi per effectus creatos: *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur* (Rom. i).

(10) Gen. ii.

(11) Scilicet naturaliter et ex necessitate (vid. 12, quæst. i, art. 7, et quæst. x, art. 1 et 2).

(12) Utique nec etiam per potentiam Dei absolutam, nisi a visione ipsa cessent; quia sic ei adnexus est necessitate absoluta beatificus amor, ut nullo modo Deus videri possit per essentiam quin ametur, sicut patebit infra ex professo (12, quæst. v, art. 4, et 22, qu. xxxiv, art. 1), juxta mentem indubitatam S. Thomæ.



manifestum est quod Deum per essentiam non videbat. Cognoscebat tamen Deum quadam altiori cognitione quam nos nunc cognoscamus; et sic quodammodo ejus cognitio media erat inter cognitionem præsentis status, et cognitionem patriæ, qua Deus per essentiam videtur. — Ad cujus evidentiam considerandum est quod visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturam. Quanto autem aliqua creatura est altior, et Deo similior, tanto per eam Deus clarius videtur; sicut homo perfectius videtur per speculum in quo expressius imago ejus resultat. Et sic patet quod multo eminentius videtur Deus per intelligibiles effectus, quam per sensibiles et corporeos. A consideratione autem plena et lucida intelligibilium effectuum impeditur homo in statu præsentis per hoc quod distrahitur a sensibilibus, et circa ea occupatur. Sed, sicut dicitur<sup>1</sup>, *Deus fecit hominem rectum*<sup>2</sup>. Hæc autem fuit rectitudo hominis divinitus instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediabatur per res exteriores a clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primæ veritatis percipiebat, sive naturali cognitione, sive gratuita. Unde dicit Augustinus<sup>3</sup>, quod "fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum angelis loquitur, ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum, etsi non tanta participatione divinæ essentiæ, quantum capiunt angeli." Sic igitur per hujusmodi intelligibiles effectus Dei Deum clarius cognoscebat quam modo cognoscamus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homo in paradiso beatus fuit non illa perfecta beatitudine in quam transferendus erat, quæ in divinæ essentiæ visione consistit. Habebat tamen beatam vitam secundum quemdam modum, ut Augustinus dicit<sup>4</sup>, inquantum habebat integritatem et perfectionem quamdam naturalem.

Ad *secundum* dicendum, quod bona

(1) Eccle. vii, 30.

(2) Quod ad animæ rectitudinem pertinet, ut ex sanctis Patribus patet.

(3) Sup. Gen. ad litt. lib. xi, c. 33, circa princ.

(4) Ibid. cap. 18 paulo a princ.

(5) Ex hoc articulo sequitur animam humanam

voluntas est ordinata voluntas. Non autem fuisset primi hominis ordinata voluntas, si in statu meriti habere voluisset quod ei promittebatur pro præmio.

Ad *tertium* dicendum, quod duplex est medium: quoddam in quo simul videtur quod per medium videri dicitur; sicut cum homo videtur per speculum, et simul videtur cum ipso speculo; aliud medium est per cujus notitiam in aliquid ignotum devenimus, sicut est medium demonstrationis; et sine tali medio Deus videbatur; non tamen sine primo medio. Non enim oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem per demonstrationem sumptam ab aliquo effectu; sicut nobis est necessarium; sed simul in effectibus, præcipue intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat. Similiter etiam est considerandum, quod obscuritas, quæ importatur in nomine ænigmatis dupliciter potest accipi: uno modo secundum quod quælibet creatura est quoddam obscurum, si comparetur ad immensitatem divinæ claritatis; et sic Adam videbat Deum in ænigmate, quia videbat Deum per effectum creatum: alio modo potest accipi obscuritas quæ consecuta est ex peccato, prout scilicet impeditur homo a consideratione intelligibilium per sensibilibus occupationem; et secundum hoc non vidit Deum in ænigmate.

#### ART. II. — UTRUM ADAM

IN STATU INNOCENTIÆ ANGELOS PER ESSENTIAM VIDERIT<sup>5</sup>.

De his etiam Sent. i, dist. 23, quæst. ii, art. i corp., et De verit. quæst. viii, art. 5, et quæst. iv, art. 6 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Adam in statu innocentie angelos per essentiam viderit. Dicit enim Gregorius<sup>6</sup>: "In paradiso quippe assueverat homo verbis Dei perfrui, bonorum angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse."

2. Præterea, anima in statu præsentis impeditur a cognitione substantiarum separatarum ex hoc quod est unita corpori corruptibili quod aggravat animam, ut dicitur<sup>7</sup>. Unde et anima separata

fuisse a peccato obscuratam infirmatamque, sed non omnino annihilatam et vitiatam, ut voluerunt Lutherus et Calvinus docendo hominem naturaliter nihil boni et iusti producere posse.

(6) Dial. lib. iv, cap. i, in princ.

(7) Sap. ix.

substantias separatas videre potest, ut supra dictum est (quæst. lxxxix, art. 2). Sed anima primi hominis non aggravabatur a corpore, cum non esset corruptibile. Ergo poterat videre substantias separatas.

3. Præterea, una substantia separata cognoscit aliam cognoscendo seipsam, ut dicitur<sup>1</sup>. Sed anima primi hominis cognoscebat seipsam. Ergo cognoscebat alias substantias separatas.

Sed *contra*, anima Adæ fuit ejusdem naturæ cum animabus nostris. Sed animæ nostræ non possunt nunc intelligere substantias separatas. Ergo nec anima primi hominis potuit.

**CONCLUSIO.** — Cum anima primi hominis in statu innocentiae fuerit accommodata ad corporis gubernationem et perfectionem, sicut et nunc, atque ita intelligere debuerit per phantasmata: non potuit in illo statu angelos per essentiam videre.

Respondeo dicendum quod status animæ hominis distingui potest dupliciter: uno modo secundum diversum modum naturalis esse; et hoc modo distinguitur status animæ separatæ a statu animæ conjunctæ corpori; alio modo distinguitur status animæ secundum integritatem et corruptionem, servato eodem modo essendi secundum naturam; et sic status innocentiae distinguitur a statu hominis post peccatum. Anima enim hominis in statu innocentiae erat corpori perficiendo et gubernando accommodata, sicut et nunc. Unde dicitur primus homo factus fuisse in animam viventem, id est corpori vitam dantem, scilicet animalem<sup>2</sup>. Sed hujus vitæ integritatem habebat, inquantum corpus erat totaliter animæ subditum, in nullo ipsam impediens, ut supra dictum est (art. præc.) Manifestum est autem ex præmissis (quæst. lxxxiv, art. 7), quod ex hoc quod anima est accommodata ad corporis gubernationem et perfectionem secundum animalem vitam, competit animæ nostræ talis modus intelligendi, qui est per conversionem ad phantasmata. Unde et hic modus intelligendi etiam animæ primi hominis competeat. Secundum autem hunc modum intelligendi motus quidam inveniuntur in a-

nima, ut Dionysius dicit<sup>3</sup>, secundum tres gradus. Quorum primus est secundum quod a rebus exterioribus aggregatur anima ad seipsam. Secundus autem est prout anima ascendit ad hoc quod uniatur virtutibus superioribus unitis, scilicet angelis. Tertius autem gradus est secundum quod ulterius manuducitur ad bonum quod est supra omnia, scilicet Deum. Secundum igitur primum processum animæ, qui est a rebus exterioribus ad seipsam, perficitur animæ cognitio, quia scilicet intellectualis operatio animæ naturalem ordinem habet ad ea quæ sunt extra, ut supra dictum est (quæst. lxxxiv, art. 6); et ita per eorum cognitionem perfecte cognosci potest nostra intellectualis operatio, sicut actus per objectum; et per ipsam intellectualem operationem perfecte potest cognosci humanus intellectus, sicut potentia per proprium actum. Sed in secundo processu non invenitur perfecta cognitio; quia cum angelus non intelligat per conversionem ad phantasmata, sed longe eminentiori modo, ut supra dictum est (quæst. lv, art. 2), prædictus modus cognoscendi, quo anima cognoscit seipsam, non sufficienter ducit in angeli cognitionem. Multo autem minus tertius processus ad perfectam notitiam terminatur; quia etiam ipsi angeli per hoc quod cognoscunt seipsos, non possunt pertingere ad cognitionem divinæ substantiæ, propter ejus excessum. Sic igitur anima primi hominis non poterat quidem videre angelos per essentiam, sed tamen excellentiorem modum cognitionis habebat de eis quam nos habeamus; quia ejus cognitio erat magis certa et fixa circa interiora intelligibilia quam cognitio nostra: et propter tantam eminentiam dicit Gregorius<sup>4</sup>, quod intererat angelorum spiritibus.

Unde patet solutio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod hoc quod anima primi hominis deficiebat ab intellectu substantiarum separatarum, non erat ex aggravatione corporis, sed ex hoc quod objectum ei connaturale erat deficiens ab excellentia substantiarum separatarum. Nos autem deficiamus propter utrumque.

Ad *tertium* dicendum, quod anima

(1) Lib. de causis, propos. 13.

(2) Appellatur animalis vita ea quæ elementisque necessariis eget.

(3) De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 2 et 7.

(4) Loc. cit. in arg. 1.



primi hominis non poterat per cognitionem sui ipsius pertingere ad cognoscendas substantias separatas, ut supra dictum est (in corp. art.), quia etiam unaquæque substantia separata cognoscit aliam per modum sui ipsius.

**ART. III. — UTRUM PRIMUS HOMO HABUERIT SCIENTIAM OMNIUM <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. II, dist. 23, qu. II, art. 2 corp., et De verit. quæst. XVIII, art. 2 et 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod primus homo non habuerit scientiam omnium. Aut enim habuit talem scientiam per species acquisitas, aut per species connaturales, aut per species infusas. Non autem per species acquisitas; hujusmodi enim cognitio ab experientia causatur, ut dicitur <sup>2</sup>; ipse autem non tunc fuerat omnia expertus. Similiter etiam nec per species connaturales; quia erat ejusdem naturæ nobiscum; anima autem nostra est "sicut tabula, in qua nihil est scriptum, " ut dicitur <sup>3</sup>. Si autem per species infusas, ergo scientia ejus quam habebat de rebus, non erat ejusdem rationis cum scientia nostra, quam a rebus acquirimus.

2. Præterea, in omnibus individuis ejusdem speciei est idem modus consequendi perfectionem. Sed alii homines non statim in sui principio habent omnium scientiam, sed eam per temporis successionem acquirunt secundum suum modum. Ergo nec Adam statim formatus habuit omnium scientiam.

3. Præterea, status præsentis vitæ homini conceditur ut in eo proficiat anima et quantum ad cognitionem, et quantum ad meritum: propter hoc enim anima corpori videtur esse unita. Sed homo in statu illo profecisset quantum ad meritum. Ergo etiam profecisset quantum ad cognitionem rerum. Non ergo habuit omnium rerum scientiam.

Sed *contra* est quod ipse imposuit nomina animalibus <sup>4</sup>, ut dicitur <sup>5</sup>. Nomina autem debent naturis rerum congruere. Ergo Adam scivit naturas o-

mnium animalium; et pari ratione habuit omnium aliorum scientiam.

**CONCLUSIO.** — Cum primus homo non tantum secundum corpus ad aliorum generationem, sed et secundum animam ad aliorum instructionem et gubernationem, perfectus sit institutus; oportet eum habuisse notitiam omnium naturaliter scibilium, et supernaturalium tantam, quanta opus erat; alia vero ab his ignorasse.

Respondendo dicendum quod naturali ordine perfectum præcedit imperfectum, sicut et actus potentiam; quia ea quæ sunt in potentia, non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus a Deo institutæ sunt, non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia, ideo productæ sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius, non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideo sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare, ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam in quibus homo natus est instrui. Et hæc sunt omnia illa quæ virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quæcumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt. Ad gubernationem autem vitæ propriæ et aliorum non solum requiritur cognitio eorum quæ naturaliter sciri possunt, sed etiam cognitio eorum quæ naturalem cognitionem excedunt, eo quod vita hominis ordinatur ad quemdam finem supernaturalem; sicut nobis ad gubernationem vitæ nostræ necessarium est cognoscere quæ fidei sunt. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gu-

(1) Juxta mentem divi Thomæ primus homo scientiam habuit omnium naturaliter scibilium, supernaturalium vero, quantum opus erat ad vitæ regimen, alia vero nesciebat. Sunt tamen nonnulli auctores qui Adamum a pueritia primo vitam incepisse existimant. Ita S. Theophyl. (ad ant. loc. lib. II). Procopius, Nemesius opinantur. S. Augustinus vero et omnes alii sancti Patres sententiam D. Thomæ propugnant.

(2) Metaph. lib. I, non multum a princ. lib.

(3) De anima, lib. III, text. 14.

(4) Legitur apud Gen. quod omne quod vocavit Adam animæ viventis ipsum est nomen ejus. Unde subditur quod nominibus suis appellavit cuncta animalia et universa volatilia cæli et bestias terræ, ad indicandum quod hæc nominum impositio non fortuita sive arbitraria tantum fuerit; sed consulta, scientifica et uniuscujusque animantis genio convenienter adaptata.

(5) Gen. II.

bernationem vitæ humanæ secundum statum illum <sup>1</sup>. Alia vero quæ nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitæ humanæ, primus homo non cognovit; sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia <sup>2</sup>, et quædam singularia, puta quot lapilli jaceant in flumine, et alia hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod primus homo habuit scientiam omnium per species a Deo infusas; nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra, sicut nec oculi quos cæco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit.

Ad *secundum* dicendum, quod Adam debebat aliquid habere perfectionis, in quantum erat primus homo, quod cæteris hominibus non competit, ut ex dictis patet (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod Adam in scientia naturalium scibilium non profecisset quantum ad numerum scitorum <sup>3</sup>, sed quantum ad modum sciendi; quia quæ sciebat intellectualiter, sciisset postmodum per experimentum. Quantum vero ad supernaturalia cognita, profecisset etiam quantum ad numerum per novas revelationes; sicut et angeli proficiunt per novas illuminationes. Nec tamen est simile de profectu meriti et scientiæ; quia unus homo non est alteri principium merendi, sicut et sciendi <sup>4</sup>.

#### ART. IV. — UTRUM HOMO

IN PRIMO STATU DECIPI POTUISSET <sup>5</sup>.

De his etiam Sent. II, dist. 23, quæst. II, art. 3, et De verit. quæst. XVIII, art. 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in primo statu decipi potuisset. Dicit enim Apostolus <sup>6</sup>, quod *mulier seducta in prævaricatione fuit*.

2. Præterea, Magister dicit <sup>7</sup>, quod "ideo mulier non horruit serpentem loquentem, quia officium loquendi eum accepisse a Deo putavit." Sed hoc fal-

sum erat. Ergo mulier decepta fuit ante peccatum.

3. Præterea, naturale est quod quanto aliquid remotius videtur, tanto minus videtur. Sed natura oculi non est contracta per peccatum. Ergo hoc idem in statu innocentie contigisset. Fuisset ergo homo deceptus circa quantitatem rei visæ, sicut et modo.

4. Præterea, Augustinus dicit <sup>8</sup>, quod "in somno adhæret anima similitudini tanquam ipsi rei." Sed homo in statu innocentie comedisset, et per consequens dormivisset et somniasset. Ergo deceptus fuisset adhærendo similitudinibus, tanquam rebus.

5. Præterea, primus homo nescivisset cogitationes hominum, et futura contingentia, ut dictum est (art. præc.). Si igitur aliquis super his sibi falsum diceret, deceptus fuisset.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>9</sup>: "Approbare vera pro falsis non est natura instituti hominis, sed pœna damnati."

CONCLUSIO. — Cum homo in primo statu secundum intellectum sic a Deo fuerit institutus, quod nullum malum in ipso inerat, et omnia inferiora superioribus subdebantur, nullo modo decipi potuit, nec quoad ea quæ scivit, nec quoad ea quæ nescivit.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod in nomine deceptionis duo possunt intelligi: scilicet qualiscumque existimatio levis, qua aliquis adhæret falso tamquam vero, sine assensu credulitatis; et iterum firma credulitas. Quantum ergo ad ea quorum scientiam Adam habebat, neutro istorum modorum homo decipi poterat ante peccatum; sed quantum ad ea quorum scientiam non habebat, decipi poterat, large accepta deceptione pro existimatione qualicumque sine assensu credulitatis. Quod ideo est dictum, quia existimare falsum

(1) Quapropter mysteriorum divinorum fidem habuit, ut docetur 2<sup>o</sup> quæst. V, art. 1, et De verit. quæst. XVIII, art. III, et specialiter fidem incarnationis 2<sup>o</sup> quæst. II, art. 7, ut B. Thomas affirmat, et consequenter fidem Trinitatis, siquidem una aliam supponit.

(2) Sic revocat tacite quod dixerat (De verit., quæst. XVIII, art. 4), scilicet Adam scivisse multa quæ naturalem cognitionem exsuperant, sicut futura contingentia, cogitationes cordium, dispositiones creaturarum secundum quod providentiæ divinæ subsunt, etc.

(3) Quod intelligendum est de numero scitorum specie diversorum, non autem de numero scitorum sub eadem specie contentorum; nam scientia Adami proficere poterat non solum quoad modum sciendi, sed etiam quoad numerum individuum in unaquaque specie.

(4) Forte est, vel legendum, *sicut sciendi*.

(5) Juxta mentem divi Thomæ rectitudo primi status non errorem aliquem circa intellectum compatiebatur.

(6) I. Tim. II, 14. (7) Sent. lib. II, dist. 21.

(8) Sup. Gen. ad litt. lib. XII, cap. 2, circa fin.

(9) De lib. arb. lib. III, cap. 18, in fin.



in talibus non est noxium homini, et ex quo temere assensus non adhibetur, non est culpabile. Sed hæc positio non convenit integritati primi status; quia, ut Augustinus dicit <sup>1</sup>, "In illo statu erat devitatio tranquilla peccati, qua manente nullum malum omnino esse poterat." Manifestum est autem, quod sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ejus, ut dicitur <sup>2</sup>. Unde non poterat esse quod innocentia manente, intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi vero. Sicut enim in membris corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicujus, puta claritatis, non tamen aliquod malum inesse poterat; ita in intellectu poterat esse carentia notitiæ alicujus, nulla tamen poterat ibi esse existimatio falsi. Quod etiam ex ipsa rectitudine primi status apparet, scilicet quod quamdiu anima maneret Deo subdita, tamdiu in homine inferiora superioribus subderentur, nec superiora per inferiora impedirentur. Manifestum est autem ex præmissis (quæst. lxxxv, art. 6), quod intellectus circa proprium objectum semper verus est; unde ex seipso nunquam decipitur. Sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia, vel aliquo hujusmodi. Unde videmus quod quando naturale judicatorium non est ligatum, non decipimur per hujusmodi apparitiones; sed solum quando ligatur; ut patet in dormientibus. Unde manifestum est quod rectitudo primi status non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa seductio mulieris, etsi præcesserit <sup>3</sup> peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internæ elationis. Dicit enim Augustinus <sup>4</sup>, quod "mulier verbis serpentis non crederet, nisi jam inesset menti ejus amor propriæ potestatis, et quædam de se superba præsumptio."

Ad *secundum* dicendum, quod mulier putavit serpentem hoc accepisse loquendi officium <sup>5</sup>, non per naturam, sed ali-

qua supernaturali <sup>6</sup> operatione: quamvis non sit necessarium auctoritatem Magistri Sent. sequi in hac parte <sup>7</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod si aliquid repræsentatum fuisset sensui vel phantasie primi hominis aliter quam sit in rerum natura, non tamen deciperetur, quia per rationem veritatem diducaretur.

Ad *quartum* dicendum, quod id quod accidit in somno <sup>8</sup> non imputatur homini, quia non habet usum rationis, qui est proprius hominis actus.

Ad *quintum* dicendum, quod alicui dicenti falsum de contingentibus futuris vel cogitationibus cordium hominum in statu innocentie non credidisset ita esse; sed credidisset quod hoc esset possibile; et hoc non esset existimare falsum. — Vel potest dici quod divinitus ei subventum fuisset, ne deciperetur in his quorum scientiam non habebat. Nec est instantia, quam quidam afferunt, quod in tentatione non fuit ei subventum ne deciperetur, licet tunc maxime indigeret: quia jam præcesserat peccatum in animo, et ad divinum auxilium recursum non habuit.

## QUÆSTIO XCV.

DE HIS QUÆ ATTINENT AD VOLUNTATEM PRIMI HOMINIS, GRATIA SCILICET ET JUSTITIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem primi hominis; et circa hoc consideranda sunt duo: primo quidem de gratia et justitia primi hominis; secundo de usu justitiæ quantum ad dominium super alia. — Circa primum quærentur quatuor: 1. Utrum primus homo creatus fuerit in gratia. — 2. Utrum in statu innocentie habuerit animæ passionem. — 3. Utrum habuerit virtutes omnes. — 4. Utrum opera ejus fuissent æque efficacia ad merendum, sicut modo sunt.

### ART. I. — UTRUM PRIMUS HOMO FUERIT CREATUS IN GRATIA <sup>9</sup>.

De his etiam 2 2, quæst. v, art. 1 corp., et Sent. II, dist. 20, quæst. II, art. 3 corp., et dist. 29, qu. 1, art. 2, et quol. 1, art. 3 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod primus homo non fuerit creatus test non pro miraculosa, sed serpentis naturam excedente.

(7) Non tamen inter illa quæ communiter ab aliis repudiari solent recensetur.

(8) Quidam putant nulla tunc somnia futura fuisse, sed contrarium affirmat B. Thomas hic et quæst. xviii De verit. art. 6 ad 14.

(9) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem evellas errorem trinitariorum dicentium: Adam in statu innocentie nunquam habuit

(1) De civ. Dei, lib. xiv, cap. 10, ante med.

(2) Eth. lib. vi, cap. 2.

(3) Codex Alcan., etsi præcessit. Al., etsi non præcesserit.

(4) Super Gen. ad litt. lib. xi, cap. 30, circa med.

(5) De congruenti modo tentationis vid. 2 2, quæst. clxxv, art. 2.

(6) Quam artem hic *supernaturalem* vocat, *ocullam* tantum appellat De verit. quæst. xviii, art. 6 ad 3. Unde *supernaturalis* hic intelligi po-

in gratia. Apostolus enim <sup>1</sup>, distinguens Adam a Christo, dicit: *Factus est primus Adam in animam viventem, novissimus autem in spiritum vivificantem*. Sed vivificatio spiritus est per gratiam. Ergo hoc est proprium Christi quod fuerit factus in gratia.

2. Præterea, Augustinus <sup>2</sup> dicit <sup>3</sup> quod Adam non habuit Spiritum sanctum. Sed quicumque habet gratiam, habet Spiritum sanctum. Ergo Adam non fuit creatus in gratia.

3. Præterea, Augustinus dicit <sup>4</sup> quod "Deus sic ordinavit angelorum et hominum vitam, ut prius in eis ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suæ gratiæ beneficium, justitiæque iudicium.", Primo ergo condidit hominem et angelum in sola naturalis arbitrii libertate, et postmodum ei gratiam contulit.

4. Præterea, Magister dicit <sup>5</sup> quod "homini in creatione datum est auxilium, per quod stare poterat, sed non poterat proficere.", Quicumque autem habet gratiam, potest proficere per meritum. Ergo primus homo non fuit creatus in gratia.

5. Præterea, ad hoc quod aliquis accipiat gratiam, requiritur consensus ex parte recipientis; cum per hoc perficiatur matrimonium quoddam spirituale inter Deum et animam. Sed consensus in gratiam esse non potest nisi prius existentis. Ergo homo non accepit gratiam in primo instanti suæ creationis.

6. Præterea, natura plus distat a gratia quam gratia a gloria, quæ nihil est aliud quam gratia consummata. Sed in homine gratia præcessit gloriam. Ergo multo magis natura præcessit gratiam.

undo posset stare. Quod ita a concilio Tridentino damnatum est: *Si quis non confitetur Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam prævaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei; anathema sit* (sess. v, can. 1).

(1) 1. Cor. xv, 45. (2) Alius auctor.

(3) Lib. de quæstionibus Veteris et Novi Testamenti, quæst. 123 in fin.

(4) Lib. de corrept. et gratia, c. 10 circa med.

(5) Sent. lib. ii, dist. 24.

(6) De civit. Dei, lib. xii, cap. 9 a med.

(7) Nomine gratiæ intelligenda est gratia gratum faciens seu donum supernaturale habitua-liter animæ inhærens, quo qui est præditus, formaliter Deo gratus constituitur.

(8) Illa sententia multorum est, inter quos Magister Sententiarum (Sent. lib. ii, dist. 24); S. Bonaventura (in ii, dist. 29, art. 2, quæst. ii); Scotus, Richardus; neque ab aliis ut erronea

Sed *contra*, homo et angelus æqualiter ordinantur ad gratiam. Sed angelus est creatus in gratia; dicit enim Augustinus <sup>6</sup>, quod "Deus simul erat in eis condens naturam, et largiens gratiam.", Ergo et homo creatus fuit in gratia <sup>7</sup>.

CONCLUSIO. — Cum primus homo sic factus fuerit, ut ratio Deo subderetur, rationi vero inferiores vires, animæ vero corpus: conveniens est illum in gratia fuisse creatum.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt quod primus homo non fuit creatus in gratia, sed tamen postmodum gratia fuit ei collata, antequam peccasset <sup>8</sup>. Plurimæ autem sanctorum auctoritates attestantur hominem in statu innocentiae gratiam habuisse. Sed quod fuerit etiam conditus in gratia, ut alii dicunt <sup>9</sup>, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud <sup>10</sup>: *Deus fecit hominem rectum*. Erat enim hæc rectitudo secundum hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animæ corpus. Prima autem subjectio erat causa et secundæ, et tertiæ. Quamdiu enim ratio manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit <sup>11</sup>. Manifestum est autem, quod illa subjectio corporis ad animam. et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis <sup>12</sup>; alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in dæmonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit <sup>13</sup>. Unde manifestum est quod et illa prima subjectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiæ; non enim potest esse quod effectus sit

reprobatur, nam concilium Tridentinum dicendo (loc. cit.), *in qua constitutus fuerat*, non vero in qua creatus, ita decretum attemperavit ut in catholica fide tradenda, nullis scholarum sententiis aut favore aut distringere videatur, ut observat Pallavic. in hist. conc. Trident.

(9) Sic opinantur omnes thomistæ. Sed quidquid sit de illa controversia in scholis agitata, fide certum est primos parentes in statu justitiæ et sanctitatis constitutos a Deo fuisse, quod constat ex Scriptura, sanctis Patribus et decreto conc. Trident. superius allato. (10) Eccle. vii, 30.

(11) De remiss. peccatorum, lib. i, cap. 16.

(12) Sunt theologi qui distinctionem dari inter justitiam originalem et gratiam affirmant, sed eam negant thomistæ. Hanc enim gratiam sanctificantem spectant in Adam veluti principium et originem cæterorum bonorum quæ ipse assecutus est ab ipsa sua creatione (Vide Perrone, De homine, cap. 2).

(13) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 19.



potior quam causa. Unde Augustinus dicit <sup>1</sup>, quod " postquam præcepti facta transgressio est, confestim gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt. Penserunt enim motum inobedientis carnis suæ, tanquam reciprocā pœnam inobedientiæ suæ. „ Ex quo datur intelligi, si deserente gratia, soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Apostolus illa verba inducit ad ostendendum esse corpus spirituale, sicut corpus animale; quia vita spiritualis corporis incepit in Christo, qui est *primogenitus ex mortuis*, sicut vita corporis animalis incepit in Adam. Non ergo in verbis Apostoli habetur quod Adam non fuit spiritualis secundum animam, sed quod non fuit spiritualis secundum corpus.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Augustinus <sup>2</sup> dicit <sup>3</sup>, non negatur quin aliquo modo fuerit in Adam Spiritus sanctus, sicut et in aliis justis; sed quod non sic fuerit in eo, sicut nunc est in fidelibus, qui admittuntur ad perceptionem hæreditatis æternæ statim post mortem.

Ad *tertium* dicendum, quod ex illa auctoritate Augustini non habetur quod angelus vel homo prius fuerit creatus in naturali libertate arbitrii quam habuisset gratiam; sed quod ostendit quid in eis posset liberum arbitrium ante confirmationem, et quid postmodum consecuti essent per auxilium gratiæ confirmantis.

Ad *quartum* dicendum, quod Magister loquitur secundum opinionem illorum qui posuerunt hominem non esse creatum in gratia, sed in naturalibus tantum. — Vel potest dici quod, etsi homo fuerit creatus in gratia, non tamén habuit ex creatione naturæ quod posset proficere per meritum, sed ex superadditione gratiæ.

Ad *quintum* dicendum, quod, cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suæ creationis primum hominem gratiæ consensisse.

(1) De civ. Dei, lib. XIII, cap. 13, in princ.

(2) Alius auctor. (3) In eod. lib. loc. cit. in arg.

(4) In hoc articulo D. Thomas interpretatur hæc verba (Gen. II): *Factus est homo in animam viventem*. (5) Gal. v, 17.

Ad *sextum* dicendum, quod gloriam meremur per actum gratiæ, non autem gratiam per actum naturæ. Unde non est similis ratio.

**ART. II.** — <sup>4</sup>UTRUM IN PRIMO HOMINE FUERINT ANIMÆ PASSIONES <sup>4</sup>.

De his etiam De verit. quæst. XXVI, art. 3 corp. fin. et ad 6.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod in primo homine non fuerint animæ passionēs. Secundum enim passionēs animæ contingit quod *caro concupiscit adversus spiritum* <sup>5</sup>. Sed hoc non erat in statu innocentiae. Ergo in statu innocentiae non erant animæ passionēs.

2. Præterea, anima Adæ erat nobilior quam corpus. Sed corpus Adæ fuit impassibile. Ergo nec in anima ejus fuerunt passionēs.

3. Præterea, per virtutem moralem comprimuntur animæ passionēs. Sed in Adam fuit virtus moralis perfecta. Ergo totaliter passionēs excludebantur ab eo.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus <sup>6</sup>, quod " erat in eis amor imperturbatus in Deum, et quædam aliæ animæ passionēs. „

**CONCLUSIO.** — Passiones circa bonum habitum vel tempore suo habendum, ut amor, gaudium, desiderium, et spes non affligens, in statu innocentiae fuerunt: cæteræ quæ malum respiciunt, ut timor et dolor, nullo modo in illo fuerunt.

Respondeo dicendum quod passionēs animæ sunt in appetitu sensuali, cujus objectum est bonum et malum. Unde omnium passionum animæ quædam ordinantur ad bonum, ut amor et gaudium; quædam ad malum, ut timor et dolor. Et quia in primo statu nullum malum aderat nec imminēbat, nec aliquod bonum aberat, quod cuperet bona voluntas pro tempore illo habendum, ut patet per Augustinum <sup>7</sup>, omnes illæ passionēs quæ respiciunt malum, in Adam non erant, ut timor, et dolor, et hujusmodi <sup>8</sup>; similiter nec illæ passionēs quæ respiciunt bonum non habitum, et tunc <sup>9</sup> habendum, ut cupiditas æstuans. Illæ vero passionēs quæ possunt esse boni præsentis, ut gaudium et amor, vel quæ

(6) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 10, ante med.

(7) Loc. nunc cit.

(8) Nicolai, *ut dolor, et hujusmodi*.

(9) Ita codices Alcan. et Tarrac. cum editis plurimis. Edit. Rom. cum Nicolai, *et nunc*.

sunt futuri boni in suo tempore habendi, ut desiderium et spes non affligens, fuerunt in statu innocentiae; aliter tamen quam in nobis. Nam in nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi. Unde passiones quandoque sunt in nobis praevenientes iudicium rationis, et impediennes; quandoque vero ex iudicio rationis consequentes, prout sensualis appetitus aequaliter rationi obedit. In statu vero innocentiae inferior appetitus erat rationi totaliter subjectus. Unde non erant in eo passiones animae, nisi ex rationis iudicio consequentes.

Ad *primum* ergo dicendum, quod caro concupiscit adversus spiritum per hoc quod passiones rationi repugnant; quod in statu innocentiae non erat.

Ad *secundum* dicendum, quod corpus humanum in statu innocentiae erat impassibile quantum ad passiones quae remouent dispositionem naturalem, ut infra dicitur (quaest. xcvii, art. 1 et 2); et similiter anima fuit impassibilis quantum ad passiones quae impediunt rationem.

Ad *tertium* dicendum, quod perfecta virtus moralis non totaliter tollit passiones, sed ordinat eas. Temperati enim est concupiscere sicut oportet, et quae oportet, ut dicitur <sup>1</sup>.

#### ART. III. — UTRUM ADAM

##### HABUERIT OMNES VIRTUTES <sup>2</sup>.

De his etiam Sent. ii, dist. 19, art. 3 corp. et ad 1, et in Exp. litt. 3.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod Adam non habuerit omnes virtutes. Quaedam enim virtutes ordinantur ad refrenandam immoderantiam passionum; sicut per temperantiam refrenatur immoderata concupiscentia, et per fortitudinem immoderatus timor. Sed immoderantia passionum non erat in statu innocentiae. Ergo nec dictae virtutes.

2. Præterea, quaedam virtutes sunt circa passiones respicientes malum, ut mansuetudo circa iras; fortitudo circa timores. Sed tales passiones non erant in statu innocentiae, ut dictum est (art. præc.). Ergo nec huiusmodi virtutes.

3. Præterea, poenitentia est quaedam virtus respiciens peccatum prius commissum; misericordia etiam est quaedam

virtus respiciens miseriam. Sed in statu innocentiae non erat peccatum, nec miseria. Ergo neque huiusmodi virtutes.

4. Præterea, perseverantia est quaedam virtus. Sed hanc Adam non habuit, ut sequens peccatum ostendit. Ergo non habuit omnes virtutes.

5. Præterea, fides quaedam virtus est. Sed hæc in statu innocentiae non fuit; importat enim ænigmaticam cognitionem, quæ perfectioni primi status repugnare videtur.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in quadam homil. <sup>3</sup>: “ Princeps vitiorum vicit Adam de luto terræ ad imaginem Dei factum, pudicitia ornatum, temperantia compositum, claritate circumdatum. „

CONCLUSIO. — Cum in Adam tempore innocentiae ratio fuerit Deo subiecta, et rationi inferiores vires, aequaliter omnes virtutes habuit: ac eas quidem secundum habitum et actum, quæ non includebant imperfectionem illi statui repugnantem, alias vero secundum habitum tantum.

Respondeo dicendum quod homo in statu innocentiae aequaliter habuit omnes virtutes; et hoc ex dictis patet esse verum. Dictum est enim supra (art. 1 huius quaest.), quod talis erat rectitudo primi status, quod ratio erat Deo subiecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt quam perfectiones quaedam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis, ut magis patebit cum de virtutibus agitur (1 2, quaest. lxxiii, art. 2). Unde rectitudo primi status exiebat ut homo aequaliter <sup>4</sup> omnes virtutes haberet. — Sed considerandum est quod virtutum quaedam sunt quæ de sui ratione nullam imperfectionem important, ut charitas, et iustitia: et huiusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiae simpliciter et quantum ad habitum, et quantum ad actum. Quaedam vero sunt quæ de sui ratione imperfectionem important vel ex parte actus, vel ex parte materiae. Et si huiusmodi imperfectio non repugnat perfectioni primi status, nihilominus huiusmodi virtutes poterant esse in primo

(1) Ethic. lib. iii, cap. 11 ad fin.

(2) Eosdem errores in hoc articulo impugnatos quos jam in art. 1 huius quaest. rejecit.

(3) In Conc. ad catechum., contra judæos, paganos et arianos, cap. 2, a med.

(4) Dicitur *aequaliter* quia non omnes virtutes eodem modo habuit, ut infra explicatur.



statu; sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur; et spes, quæ est eorum quæ non habentur. Perfectio enim primi status non se extendebat ad hoc ut videret, Deum per essentiam, et ut haberet cum fruitione finalis beatitudinis. Unde fides et spes esse poterant in primo statu et quantum ad habitum, et quantum ad actum. Si vero imperfectio, quæ est de ratione virtutis alicujus, repugnat perfectioni primi status, poterat hujusmodi virtus ibi esse secundum habitum et non secundum actum, ut patet de pœnitentia, quæ est dolor de peccato commisso, et de misericordia, quæ est dolor de miseria aliena. Perfectioni autem primi status repugnat tam dolor, quam culpa et miseria. Unde hujusmodi virtutes erant in primo homine secundum habitum, et non secundum actum. Erat enim primus homo sic dispositus, ut si peccatum præcensisset, doleret; et similiter si miseriam in alio videret, eam pro posse repelleret: sicut Philosophus dicit<sup>1</sup>, quod "verecundia, quæ est de turpi facto, contingit studioso solum sub conditione; est enim sic dispositus quod verecundaretur, si turpe aliquid committeret."

Ad *primum* ergo dicendum, quod accidit temperantiæ et fortitudini quod superabundantiam passionum repellat, in quantum invenit passiones superabundantes in subjecto. Sed per se convenit hujusmodi virtutibus passiones moderari<sup>2</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod illæ passiones ad malum ordinatæ repugnant perfectioni primi status, quæ habent respectum ad malum in ipso qui afficitur passione, ut timor et dolor. Sed passiones quæ respiciunt malum in altero, non repugnant perfectioni primi status. Poterat enim homo in primo statu habere odio malitiam dæmonum, sicut et diligere bonitatem Dei. Unde et virtutes quæ circa tales passiones essent, possent esse in primo statu et quantum ad habitum, et quantum ad actum. Quæ vero

sunt circa passiones respicientes malum in eodem subjecto, si circa hujusmodi solas passiones sunt, non poterant esse in primo statu secundum actum, sed solum secundum habitum, sicut de pœnitentia et misericordia dictum est (in corp.). Sed sunt quædam virtutes quæ non sunt circa has passiones solum, sed etiam circa alias; sicut temperantia, quæ non solum est circa tristitias, sed etiam circa delectationes; et fortitudo, quæ non solum est circa timorem, sed etiam circa audaciam et spem. Unde poterat esse in primo statu actus temperantiæ, secundum quod est moderativa delectationum; et similiter fortitudo, secundum quod est moderativa audaciæ, sive spei, non autem secundum quod moderatur tristitiam et timorem.

Ad *tertium* patet solutio ex his quæ dicta sunt (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quod perseverantia dupliciter sumitur: uno modo prout est quædam virtus; et sic significat quemdam habitum quo quis eligit perseverare in bono; et sic Adam perseverantiam habuit. Alio modo prout est circumstantia virtutis: et sic significat continuationem quamdam virtutis absque interruptione; et hoc modo Adam perseverantiam non habuit<sup>3</sup>.

Ad *quintum* patet responsio per ea quæ dicta sunt (in corp. art.).

**ART. IV. — UTRUM OPERA PRIMI HOMINIS FUERINT MINUS EFFICACIA AD MERENDUM QUAM OPERA NOSTRA**<sup>4</sup>.

De his etiam Sent. II, dist. 29, art. 4.

Ad *quartum* sic proceditur. 1. Videtur quod opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra. Gratia enim ex Dei misericordia datur, quæ magis indigentibus subvenit magis. Sed nos indigemus magis gratia quam primus homo in statu innocentie. Ergo copiosius infunditur nobis gratia; quæ, cum sit radix meriti, opera nostra efficaciora ad merendum redduntur.

2. Præterea, ad meritum requiritur

*Nihil prohibet ad aliquid majus humanam naturam productam esse post peccatum. Et alibi (II, dist. 29, art. 3): Non est inconveniens quod aliquis post statum peccati multo majorem gratiam habeat, quam aliqui habuerunt etiam in statu primo, quod patet de B. Virgine et quod probabile est de apostolis et aliis martyribus sanctitate præcellentibus. Sed, juxta Sylvium, comparat auctor modum operandi vulgarium fidelium unius status cum modo operandi alterius, et iis qui in statu innocentie fuissent præeminentiam dat.*

(1) Ethic. lib. IV, cap. ult., in fin.

(2) In eo sensu tantummodo poterunt esse in Adam, donec innocentiam retinuerit.

(3) Cf. I 2. quæst. CIX, art. 10.

(4) Docet B. Thomas efficaciora fuisse ad merendum opera hominis innocentis quam lapsi, sed illa doctrina non sic intelligenda quasi nullus in natura lapsa plus meruerit de præmio essentiali quam in natura integra. Nam ipse S. Thomas ficit (part. III, quæst. I, art. 3 ad 3):

pugna quædam et difficultas. Dicitur enim <sup>1</sup>: *Non coronabitur nisi qui legitime certaverit*; et Philosophus dicit <sup>2</sup>, quod "virtus est circa difficile, et bonum." Sed nunc est major pugna, et difficultas. Ergo et major efficacia ad merendum.

3. Præterea, Magister dicit <sup>3</sup> quod homo non meruisset tentationi resistendo. Nunc autem meretur qui tentationi resistit. Ergo efficaciora sunt opera nostra ad merendum quam in primo statu.

Sed *contra* est, quia secundum hoc homo esset melioris conditionis post peccatum <sup>4</sup>.

CONCLUSIO. — Opera primi hominis efficaciora erant ad merendum quam nostra, si pensetur ratio meriti vel ex gratia, vel ex quantitate operis absoluta: si vero ex quantitate proportionali, minus efficacia erant.

Respondeo dicendum quod quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo ex radice charitatis et gratiæ; et talis quantitas meriti respondet præmio essentiali, quod consistit in Dei frui-tione: qui enim ex majori charitate aliquid facit, perfectius Deo fruitur. Alio modo pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis; quæ quidem est duplex, scilicet absoluta, et proportionalis. Vidua enim quæ misit duo æra minuta in gazophylacium, minus opus fecit quantitate absoluta quam illi qui magna munera posuerunt; sed quantitate proportionali vidua plus fecit secundum sententiam Domini <sup>5</sup>, quia magis ejus facultatem superabat. Utraque tamen quantitas meriti respondet præmio accidentali, quod est gaudium de bono creato. Sic igitur dicendum quod efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentie quam post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiæ, quæ tunc copiosior fuisset, nullo obstaculo in natura humana invento; similiter etiam, si consideretur absoluta quantitas operis; quia cum homo esset majoris virtutis, majora opera fecisset. Sed si consideretur quantitas proportionalis, major invenitur ratio meriti post peccatum propter hominis imbe-

cillitatem. Magis enim excedit parvum opus potestatem ejus qui cum difficultate operatur illud, quam opus magnum potestatem ejus qui sine difficultate illud operatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homo post peccatum ad plura indiget gratia quam ante peccatum, sed non magis; quia homo etiam ante peccatum indigebat gratia ad vitam æternam consequendam, quæ est principalis necessitas gratiæ. Sed homo post peccatum super hoc indiget gratia etiam ad peccati remissionem, et infirmitatis sustentationem <sup>6</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod difficultas et pugna pertinent ad quantitatem meritisecundum quantitatem operis proportionalem, ut dictum est (in corp. art.). Et est signum promptitudinis voluntatis, quæ conatur ad id quod est sibi difficile. Promptitudo autem voluntatis causatur ex magnitudine charitatis. Potest autem contingere quod aliquis ita prompta voluntate faciat opus aliquod facile, sicut alius difficile; quia paratus esset facere etiam quod sibi esset difficile. Difficultas tamen actualis, inquantum est pœnalis, habet etiam quod sit satisfactoria pro peccato.

Ad *tertium* dicendum, quod resistere tentationi primo homini non fuisset meritorium, secundum opinionem ponentium quod gratiam non haberet, sicut nec modo est meritorium non habenti gratiam. Sed in hoc est differentia, quia in primo statu nihil erat interius impellens ad malum, sicut modo est. Unde magis tunc poterat homo resistere tentationi sine gratia quam modo.

## QUESTIO XCVI.

DE DOMINIO QUOD HOMINI IN STATU INNOCENTIE COMPETEbat, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dominio, quod compete-bat homini in statu innocentie; et circa hoc queruntur quatuor. 1. Utrum homo in statu innocentie animalibus dominaretur. — 2. Utrum dominaretur omni creaturæ. — 3. Utrum in statu innocentie omnes homines fuissent æquales. — 4. Utrum homines hominibus dominarentur.

(1) 11. Tim. ii, 5.

(2) Ethic. lib. ii, cap. 3, ad fin.

(3) Sent. lib. ii, dist. 21.

(4) Contra commune juris axioma quod *nullus ex peccato suo reportare commodum debet*.

(5) Matth. xii, 43, et Luc. xxi, 4.

(6) Hinc nobis duplex gratia necessaria, una ad sanandam naturam peccato sauciatam, altera vero ad operandum bonum supernaturale. Illa ultima tantum indigebat Adam, siquidem natura illius erat sana rectaque.



## ART. I. — UTRUM ADAM

IN STATU INNOCENTIÆ

ANIMALIBUS DOMINARETUR <sup>1</sup>.

De his etiam Sent. II, dist. 44, quest. 1, art. 3,  
et Opusc. XXIX, cap. 9.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Adam in statu innocentiae animalibus non dominabatur. Dicit enim Augustinus <sup>2</sup> quod "ministerio angelorum animalia sunt adducta ad Adam, ut eis nomina imponeret." Non autem fuisset ibi necessarium angelorum ministerium, si homo per seipsum animalibus dominabatur. Non ergo in statu innocentiae habuit dominium homo super alia animalia.

2. Præterea, ea quæ ab invicem discordant, non recte sub uno dominio congregantur. Sed multa animalia naturaliter ab invicem discordant, sicut ovis et lupo. Ergo omnia animalia sub hominis dominio non continebantur.

3. Præterea, Hieronymus dicit <sup>3</sup>, quod "homini ante peccatum non indigenti Deus animalium dominationem dedit; præciebat enim hominem adminiculo animalium adjuvandum fore post lapsum." Ergo ad minus usus domini super animalia non competebat homini ante peccatum.

4. Præterea, proprium domini esse videtur præcipere. Sed præceptum non recte fertur nisi ad habentem rationem. Ergo homo non habebat dominium super animalia irrationalia.

Sed contra est quod dicitur <sup>4</sup> de homine: *Præsit piscibus maris, et volatilibus cæli, et bestiis terræ* <sup>5</sup>.

CONCLUSIO. — Adam in statu innocentiae cunctis dominabatur animalibus, quod ei omnia animalia naturaliter subjecta essent; verum in pœnam inobedientiæ hominis ad Deum, animalia quoque homini obedire contemnunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. xcv, art. 1), inobedientia ad hominem eorum quæ ei debent esse subjecta, subsecuta est in pœnam ejus, eo quod ipse fuit inobediens Deo. Et ideo in statu innocentiae ante inobedientiam prædictam nihil ei repugnabat

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte (Genes. 1) de homine fiendo dictum fuisse: *Ut præsit piscibus maris, et volatilibus cæli, et bestiis terræ omnique reptili quod movetur in terra*: ubi dominium hominis super omnia animalia designatur.

(2) Super Gen. ad litt. lib. ix, c. 14, ante med.

quod naturaliter deberet ei esse subjectum. Omnia autem animalia sunt homini naturaliter subjecta; quod apparet ex tribus. Primo, ex ipso naturæ processu. Sicut enim in generatione rerum intelligitur quidam ordo, quo proceditur de imperfecto ad perfectum (nam materia est propter formam, et forma imperfectior propter perfectiorem), ita etiam est in usu rerum naturalium. Nam imperfectiora cedunt in usum perfectiorum. Plantæ enim utuntur terra ad sui nutrimentum, animalia vero plantis, et homines plantis et animalibus. Unde naturaliter homo dominatur animalibus; et propter hoc Philosophus dicit <sup>6</sup> quod "venatio silvestrium animalium est justa et naturalis; quia per eam homo vindicat sibi quod est naturaliter suum." Secundo, apparet hoc ex ordine divinæ providentiæ, quæ semper inferiora per superiora gubernat. Unde cum homo sit supra cætera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter ejus gubernationi alia animalia subduntur. Tercio, apparet idem ex proprietate hominis, et aliorum animalium. In aliis enim animalibus invenitur secundum æstimationem naturalem quædam participatio prudentiæ ad aliquos particulares actus; in homine autem universalis prudentia, quæ est ratio omnium agibilium. Omne autem quod est per participationem, subditur ei quod est per essentiam et universaliter. Unde patet quod naturalis est subjectio aliorum animalium ad hominem.

Ad primum ergo dicendum, quod in subjectos multa potest facere superior potestas quæ non potest facere inferior. Angelus autem est naturaliter superior homine. Unde aliquis effectus poterat fieri circa animalia virtute angelicâ qui non poterat fieri potestate humana, scilicet quod statim omnia animalia congregarentur.

Ad secundum dicendum quod quidam dicunt, quod animalia quæ nunc sunt ferocia, et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta, non solum

(3) Nullibi id habetur apud Hier., sed simile aliquid apud Bedam in suo Hexam. et refertur in Glos. ordin.

(4) Gen. 1, 26.

(5) Item Ecclesi. xvii dicitur: *Deus creavit de terra hominem... et dedit illi potestatem eorum quæ sunt super terram. Posuit timorem illius super omnem carnem et dominatus est bestiarum et volatili.*

(6) Polit. lib. I, cap. 5.

circa hominem, sed etiam circa animalia. Sed hoc est omnino irrationabile. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata; ut quibus nunc naturale est comedere aliorum animalium carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones. Nec glossa Bedæ <sup>1</sup> dicit <sup>2</sup> quod "ligna, et herbæ datæ sunt omnibus animalibus, et avibus in cibum, sed quibusdam." Fuisset ergo naturalis discordia inter quædam animalia. Nec tamen propter hoc subtraherentur dominio hominis; sicut nec nunc propter hoc subtrahuntur dominio Dei, cujus providentia hoc totum dispensatur. Et hujus providentiæ homo executor fuisset, ut etiam nunc apparet in animalibus domesticis; ministrantur enim falconibus domesticis per homines gallinæ in cibum.

Ad tertium dicendum, quod homines in statu innocentiae non indigebant animalibus ad necessitatem corporalem, neque ad tegumentum, quia nudi erant, et non erubescabant, nullo incitante inordinatæ concupiscentiæ motu; neque ad cibum, quia lignis paradisi vesebantur, neque ad vehiculum, propter corporis robur; indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum. Quod significatum est per hoc quod Deus ad eum animalia adduxit, ut eis nomina imponeret quæ eorum naturas designant <sup>3</sup>.

Ad quartum dicendum, quod omnia animalia habent quandam participationem prudentiæ et rationis secundum æstimationem naturalem: ex qua contingit quod grues sequuntur ducem, et apes obediunt regi. Et sic tunc omnia animalia per seipsa homini obediissent, sicut nunc quædam domestica ei obediunt <sup>4</sup>.

(1) Oppositum potius habet Beda in suo Hex., nec tale quidquam ex eo habet Glossa; unde illud ex corrupto exemplari sumpsisse S. Thomam, Nicolai putat.

(2) Gen. i.

(3) Bossuetius quoque eodem modo primi hominis scientiam demonstrat. "Car il n'aurait pas, ut ait ipse, nommé les animaux sans en connaître la nature et les différences, pour ensuite leur donner des noms convenables, selon les racines primitives de la langue que Dieu lui avait apprise" (Élev. iii semaine, 1 Élévation).

(4) Post peccatum mansit in homine integrum dominium in animalia quoad jus et potestatem; convenit enim homini eo ipso quod est animal ratione præditum; sed quoad usum magna ex parte diminutum est; cum et paucis illud imponere possit et nonnisi cum labore et difficultate.

(5) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba S. Scripturæ: *Præsit universæ*.

## ART. II. — UTRUM HOMO

### HABUISSET DOMINIUM

#### SUPER OMNES ALIAS CREATURAS <sup>5</sup>.

De his etiam locis sup. art. I notatis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non habuisset dominium super omnes alias creaturas. Angelus enim naturaliter est majoris potestatis quam homo. Sed, sicut dicit Augustinus <sup>6</sup>, materia corporalis non obediisset ad nutum etiam sanctis angelis. Ergo multo minus homini in statu innocentiae.

2. Præterea, in plantis non sunt de viribus animæ, nisi nutritiva, et augmentativa, et generativa. Hæ autem non sunt natæ obedire rationi, ut in uno et eodem homine apparet. Ergo cum dominium competat homini secundum rationem, videtur quod homo in statu innocentiae non dominaretur plantis.

3. Præterea, quicumque dominatur alicui rei, potest illam rem mutare. Sed homo non potuisset mutare cursum cælestium corporum; hoc enim solius Dei est, ut dicit Dionysius <sup>7</sup>. Ergo non dominabatur eis.

Sed contra est quod dicitur <sup>8</sup> de homine: *Præsit universæ creaturæ* <sup>9</sup>.

CONCLUSIO. — Homo non dominabatur angelis, sed animalibus, imperando; plantis vero, et inanimatis, utendo absque ullo impedimento.

Respondeo dicendum quod in homine quodammodo sunt omnia <sup>10</sup>; et ideo secundum modum quo dominatur his quæ in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis. Est autem in homine quatuor considerare, scilicet rationem, secundum quam convenit cum angelis; vires sensitivas, secundum quas convenit cum animalibus; vires naturales secundum quas convenit cum plantis; et ipsum corpus, secundum quod convenit cum rebus inanimatis. Ratio autem in homine habet locum dominantis, et non subjecti dominio. Unde homo angelis non dominabatur in primo statu.

(6) De Trin. lib. iii, cap. 8.

(7) Epist. ad Polycarp. cap. 7, non procul a fin.

(8) Gen. i, 26.

(9) Ita legit D. Thomas ex quibusdam codicibus; sed sciendum est illos codices esse mendosos tum et in hebræo et in 70 et communiter in latinis pro *creatura* sit *terra*, quomodo etiam vertit Hieronymus et alibi legit ipse D. Thomas, ut ex ejus comment. in Ps. vii apparet.

(10) Unde homo vocatus est a pythagoricis et ab aliis philosophis *μικρὸς κόσμος* (mundus parvus).



Et quod dicitur, omni creaturæ, intelligitur, quæ non est ad imaginem Dei. Viribus autem sensitivis, sicut irascibili et concupiscibili, quæ aliquantulum obediunt rationi, dominatur anima imperando. Unde in statu innocentie animalibus aliis per imperium dominabatur; viribus autem naturalibus, et ipsi corpori homo dominabatur, non quidem imperando, sed utendo. Et sic etiam homo in statu innocentie dominabatur plantis et rebus inanimatis, non per imperium, vel immutationem, sed absque impedimento utendo eorum auxilio <sup>1</sup>.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

**ART. III. — UTRUM HOMINES  
IN STATU INNOCENTIE  
FUISSENT OMNES ÆQUALES <sup>2</sup>.**

De his etiam supra, quæst. xcvi, art. 1, 2, et infra, art. 4 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homines in statu innocentie omnes fuissent æquales. Dicit enim Gregorius <sup>3</sup> quod "ubi non deliquimus, omnes pares sumus." Sed in statu innocentie non erat delictum. Ergo omnes erant pares.

2. Præterea, similitudo et æqualitas est ratio mutue dilectionis, secundum illud <sup>4</sup>: *Omne animal diligit sibi simile; sic et omnis homo proximum sibi*. In illo autem statu inter homines abundasset dilectio <sup>5</sup>, quæ est vinculum pacis. Ergo omnes fuissent pares in statu innocentie.

3. Præterea, cessante causa, cessat effectus. Sed causa inæqualitatis inter homines videtur nunc esse ex parte quidem Dei, quod quosdam pro meritis præmiat, quosdam vero punit; ex parte vero naturæ, quia propter naturæ defectum quidam nascuntur debiles et orbiati, quidam autem fortes et perfecti; quæ in primo statu non fuissent. Ergo, etc.

Sed contra est quod dicitur <sup>6</sup>: *Quæ a*

*Deo sunt, ordinata sunt* <sup>7</sup>. Ordo autem maxime videtur in disparitate consistere; dicit enim Augustinus <sup>8</sup>: "Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio." Ergo in primo statu, qui decentissimus fuisset, disparitas inveniretur.

**CONCLUSIO.** — Necesse est in statu innocentie aliquam disparitatem fuisse, saltem quoad sexum; potuit tamen in anima et corpore esse etiam aliqua inæqualitas.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere aliquam disparitatem in primo statu futuram <sup>9</sup> fuisse, ad minus quantum ad sexum; quia sine diversitate sexus generatio non fuisset. Similiter etiam quantum ad ætatem; sic enim <sup>10</sup> quidam ex aliis nascebantur, nec illi qui miscebantur <sup>11</sup>, steriles erant. Sed et secundum animam diversitas fuisset et quantum ad justitiam, et quantum ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium, ex quo homo habet quod possit <sup>12</sup> magis et minus animum applicare ad aliquid faciendum, vel volendum, vel cognoscendum; unde quidam magis profecissent in justitia et scientia, quam alii. Ex parte etiam corporis poterat esse disparitas. Non enim erat exemptum corpus humanum totaliter a legibus naturæ, quin ex exterioribus agentibus aliquod commodum aut auxilium reciperet magis vel minus, cum etiam cibis eorum vita sustentaretur. Et sic nihil prohibet dicere quin secundum diversam dispositionem aeris et diversum situm stellarum, aliqui robustiores corpore generarentur quam alii, et majores, et pulchriores, et melius complexionati; ita tamen quod in illis qui excederentur, nullus esset defectus, vel peccatum, sive circa animam, sive circa corpus.

(1) Non habuit directe dominium corporum cælestium, ut ipse S. Doctor scribens in Ps. viii non obscure significat, illud vero indirecte quatenus potuisset pro sua voluntate uti commoditatibus quæ ex cælis proveniunt.

(2) In hoc articulo docet D. Thomas etiam in statu innocentie homines futuros esse dispa- res quoad sexum, ætatem, animam et corpus, unde evidenter concludere fas est disparitatem inter homines ex natura ipsa necessario consequi.

(3) Lib. Pastoral. curæ, part. ii, cap. 6.

(4) Eccli. xiii, 19.

(5) Ita Levan. et Duaceni theologi ex cod. Camer., Thomas Madalena, in suo Alcan. cod. legendum putat: *Hujusmodi dabatur dilectio*. Edit. Rom. et Patav. 1698, *abundat*. In edit. Nicolai

typographorum errore omissum fuit hoc secundum argumentum. (6) Rom. xiii, 1.

(7) Sic ex antiquo textu S. Thomas usurpat semper, sed ex textu correcto legendum est: *quæ autem sunt* (scilicet potestates) *a Deo ordinatæ sunt*.

(8) De civ. Dei, lib. xix, cap. 13, a princ.

(9) Al. *deest futuram*. (10) Al. *deest enim*.

(11) Ita editi omnes quos vidimus, et cod. Alcan. prima manu, sedin *nascebantur* mutatum apparet. Passim ad marginem notatur, *al. nascebantur*; quam lectionem meliorem reputat Garcia et Madalena.

(12) Ita cod. quidam cum edit. Nicolai, Patav., et theologis. Cod. Alcan. cum edit. Rom.: *Ex quæ ratio habet quod homo possit*.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Gregorius per verba illa intendit excludere disparitatem quæ est secundum differentiam iustitiæ et peccati; ex qua contingit quod aliqui pœnaliter sunt sub aliis coercendi.

Ad *secundum* dicendum, quod æqualitas est causa quod dilectio mutua sit æqualis. Sed tamen inter inæquales potest esse maior dilectio quam inter æquales, licet non æqualiter utrinque respondeat. Pater enim plus diligit filium naturaliter quam frater fratrem; licet filius non tantumdem diligat patrem, sicut ab eo diligitur.

Ad *tertium* dicendum, quod causa disparitatis poterat esse ex parte Dei; non quidem ut puniret quosdam, et quosdam præmiaret, sed ut quosdam plus, quosdam minus sublimaret; ut pulchritudo ordinis magis in hominibus reluceret. Et etiam ex parte naturæ poterat disparitas causari secundum prædictum modum absque aliquo defectu naturæ.

#### ART. IV. — UTRUM HOMO

IN STATU INNOCENTIÆ HOMINI DOMINABATUR <sup>1</sup>.

De his etiam 2 2, quæst. CLXIV, art. 2 corp. et ad 1, et lib. II, dist. 41, qu. 1, art. 2, et Opusc. XX, lib. II, cap. 9, et lib. III, cap. 9 fin.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentie homini non dominabatur. Dicit enim Augustinus <sup>2</sup>: "Hominem rationalem ad imaginem suam factum non voluit Deus nisi irrationabilibus dominari, non hominem homini, sed hominem pecori."

2. Præterea, illud quod est introductum in pœnam peccati, non fuisset in statu innocentie. Sed hominem subesse homini, introductum est in pœnam peccati; dictum est enim mulieri post peccatum: *Sub potestate viri eris*, ut dicitur <sup>3</sup>. Ergo in statu innocentie non erat homo homini subjectus.

3. Præterea, subjectio libertati opponitur. Sed libertas est unum de præcipuis bonis, quod in statu innocentie non defuisset, quando "nihil aberat quod bona voluntas cupere posset; " ut Au-

gustinus dicit <sup>4</sup>. Ergo homo homini in statu innocentie non dominabatur.

Sed *contra*, conditio hominum in statu innocentie non erat dignior quam conditio angelorum. Sed inter angelos quidam aliis dominantur; unde et unus ordo *Dominationum* vocatur. Ergo non est contra dignitatem status innocentie quod homo homini dominaretur.

CONCLUSIO. — Servitus, peccati pœna esse debet; non igitur in statu innocentie homo homini dominaretur dominio servituti opposito, licet supereminentiam scientie et iustitie habens alium ad proprium bonum ejus dirigeret.

Respondeo dicendum quod dominium accipitur dupliciter: uno modo secundum quod opponitur servituti; et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subjectum qualitercumque; et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentie homo homini non dominaretur; sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentie homo homini dominari potuisset. Cujus ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod liber est causa sui <sup>5</sup>, servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur, ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum; et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum; ideo tale dominium non potest esse sine pœna subjectorum; propter quod in statu innocentie non fuisset tale dominium hominis ad hominem. Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum ejus qui dirigitur, vel ad bonum commune; et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentie fuisset propter duo; primo quia homo naturaliter est animal sociale. Unde homines in statu innocen-

(1) Ex hoc articulo habes quomodo interimas errorem sarabaitarum, libertinorum et independentium qui contendunt hominem nulli potestati, quæcumque sit, subijciendum esse.

(2) De civ. Dei, lib. XIX, cap. 15, a princ.

(3) Gen. III, 16. (4) De civ. Dei, lib. XIV, c. 10.

(5) Juxta græcum ἐν εἰς αὐτοῦ, melius hoc

in ablativo legendum est, quasi dicatur esse *gratia sui*, hoc est propter se solum et non propter alium, sicut servus. Attamen usurpatur quoque in nominativo ita ut intelligatur *causa sui*, veluti causa suæ deliberationis, volitionis et se pro arbitrio movens, non sicut servus qui movetur ex imperio vel ex motu domini, sed uterque sensus fere ad idem redit.



tia socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis præsideret, qui ad bonum commune intenderet. Multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit <sup>1</sup> quod quodcumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. Secundo, quia si unus homo habuisset super alios supereminentiam scientiæ et justitiæ, inconveniens fuisset; nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum, secundum quod dicitur <sup>2</sup>: *Unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes*. Unde Augustinus dicit <sup>3</sup>, quod "justi non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi; „ et <sup>4</sup>: "Hoc naturalis ordo præscribit; ita Deus hominem condidit <sup>5</sup>. „

Et per hoc patet responsio ad omnia objecta, quæ procedunt de primo modo dominii.

## QUESTIO XCVII.

DE HIS QUÆ PERTINENT AD STATUM PRIMI HOMINIS QUANTUM AD INDIVIDUI CONSERVATIONEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum primi hominis secundum corpus; et primo quantum ad conservationem individui; secundo quantum ad conservationem speciei. — Circa primum quærentur quatuor: 1. Utrum homo in statu innocentiae esset immortalis. — 2. Utrum esset impassibilis. — 3. Utrum indigeret cibis. — 4. Utrum per lignum vitæ immortalitatem consequeretur.

### ART. I. — UTRUM HOMO

IN STATU INNOCENTIAE ESSET IMMORTALIS <sup>6</sup>.

De his etiam Sent. II, dist. 19, quæst. II, art. 4, et De malo, quæst. V, art. 5 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentiae non erat immortalis. *Mortale* enim ponitur in definitione hominis. Sed remota definitione, aufertur definitum. Ergo si homo erat, non poterat esse immortalis.

2. Præterea, corruptibile et incorruptibile genere differunt, ut dicitur <sup>7</sup>. Sed eorum quæ differunt genere, non est transmutatio in invicem. Si ergo primus

homo fuit incorruptibilis, non posset homo in statu isto esse corruptibilis.

3. Præterea, si homo in statu innocentiae fuit immortalis, aut hoc habuit per naturam, aut per gratiam. Sed non per naturam, quia cum natura eadem maneat secundum speciem, nunc quoque esset immortalis; similiter nec per gratiam, quia primus homo gratiam per poenitentiam recuperavit, secundum illud <sup>8</sup>: *Eduxit illum a delicto suo*. Ergo immortalitatem recuperasset; quod patet esse falsum. Non ergo homo erat immortalis in statu innocentiae.

4. Præterea, immortalitas promittitur homini in præmium, secundum illud <sup>9</sup>: *Mors ultra non erit*. Sed homo non fuit conditus in statu præmii, sed ut præmium mereretur. Ergo homo in statu innocentiae non fuit immortalis.

Sed contra est quod dicitur <sup>10</sup>, quod *per peccatum intravit mors in mundum*. Ergo ante peccatum homo erat immortalis.

CONCLUSIO. — Homo in statu innocentiae, non natura, sed gratia effective immortalis erat, quia vis illi divinitus data erat per quam poterat, non peccando scilicet, conservare corpus supra naturam corporalis materiæ.

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici incorruptibile tripliciter. Uno modo ex parte materiæ, eo scilicet quod vel non habet materiam, sicut angelus, vel habet materiam quæ non est in potentia nisi ad unam formam, sicut corpus cæleste; et hoc dicitur secundum naturam incorruptibile. Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formæ, quia scilicet rei corruptibili per naturam inhæret aliqua dispositio, per quam totaliter a corruptione prohibetur; et hoc dicitur incorruptibile secundum gloriam, quia, ut dicit Augustinus <sup>11</sup>, "Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis et incorruptionis vigor. „ Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causæ efficientis; et hoc modo homo in statu innocentiae

in genus humanum. *Deus creavit hominem inextinguibilem* (Sap. II). Per unum hominem *peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors* (Rom. V). *Stipendia peccati mors* (ibid. cap. 6). Hoc quoque dogma definitur contra pelagianos in concil. Milevit. can. I, in conc. Arelausican. et in conc. Trid.

(7) Metaph. lib. X, text. 26.

(8) Sap. X, 2.

(9) Apoc. XXI, 4.

(10) Rom. V, XII.

(11) Epist. ad Dioscorum

(1) Princ. Politic. (2) I. Pet. IV, 10.  
(3) De civ. Dei, I, XIX, c. 14, in fin. (4) Cap. 15.  
(5) Hinc SS. Patres non excludunt dominium politicum seu civile et liberum, sed dumtaxat illud quod servituti opponitur. Servitutem enim ad peccatum unanimiter referunt; nomen istud, ut ait Augustinus, culpa meruit, non natura (De civit. loc. cit.).

(6) Docet fides catholica mortem corporis non necessitate naturæ, sed merito peccati intrasse

fuisset incorruptibilis et immortalis; quia, ut Augustinus dicit <sup>1</sup>, "Deus hominem fecit, qui quamdiu non peccaret, immortalitate vigeret, ut ipse sibi auctor esset aut ad vitam aut ad mortem <sup>2</sup>." Non enim corpus ejus erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animæ vis quædam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione præservare, quamdiu ipsa Deo subjecta mansisset. Quod rationabiliter factum est; quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiæ, ut supra dictum est (quæst. LXXVI, art. 1), conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiæ.

Ad *primum* ergo et *secundum* dicendum, quod rationes illæ procedunt de incorruptibili et immortalis per naturam.

Ad *tertium* dicendum, quod vis illa præservandi corpus a corruptione non erat animæ humanæ naturalis, sed per donum gratiæ <sup>3</sup>; et quamvis gratiam recuperaverit ad remissionem culpæ et meritum gloriæ, non tamen ad amissionem immortalitatis effectum. Hoc enim reservabatur Christo, per quem naturæ defectus in melius reparandus erat, ut infra dicitur (part. III, quæst. 1, art. 2).

Ad *quartum* dicendum, quod differt immortalitas gloriæ quæ promittitur in præmium, ab immortalitate quæ fuit homini collata in statu innocentie.

#### ART. II. — UTRUM HOMO

IN STATU INNOCENTIE FUISSET PASSIBILIS.

De his etiam Sent. II, dist. 19, art. 3, et dist. 23, quæst. II, art. 3, et dist. 29, art. 3 corp.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentie fuisset passibilis. Sentire enim est pati quoddam. Sed homo in statu innocentie fuisset sensibilis. Ergo fuisset passibilis.

2. Præterea, somnus passio quædam est. Sed homo in statu innocentie dor-

mivisset, secundum illud Gen. 4: *Immisit Deus soporem in Adam*. Ergo fuisset passibilis.

3. Præterea, ibidem subditur, quod *tulit unam de costis ejus*. Ergo fuisset passibilis etiam per abscissionem partis.

4. Præterea, corpus hominis molle fuit. Sed molle naturaliter passivum est a duro. Ergo si corpori primi hominis obvium fuisset aliquod corpus durum, ab eo passum fuisset; et sic primus homo fuit passibilis.

Sed *contra* est, quia si fuisset passibilis, fuisset corruptibilis; quia "passio magis facta abjicit a substantia <sup>5</sup>."

CONCLUSIO. — Homo in statu innocentie fuit impassibilis, secundum passionem, quæ remouent hominem a naturali dispositione: passibilis autem secundum passiones perfectivas.

Respondetur dicendum quod passio dupliciter dicitur, uno modo proprie; et sic pati dicitur quod a sua naturali dispositione removetur; passio enim est effectus actionis. In rebus autem naturalibus contraria agunt et patiuntur ad invicem, quorum unum removet alterum a sua naturali dispositione. Alio modo dicitur passio communiter secundum quamcumque mutationem, etiamsi pertineat ad perfectionem naturæ, sicut intelligere vel sentire dicitur pati quoddam. Hoc igitur secundo modo homo in statu innocentie passibilis erat, et patiebatur <sup>6</sup> et secundum animam, et secundum corpus. Primo autem modo dicta passio erat impassibilis et secundum animam, et secundum corpus, sicut et immortalis. Poterat enim passionem prohibere, sicut et mortem, si absque peccato perstitisset <sup>7</sup>.

Et per hoc patet responsio ad duo prima. Nam sentire et dormire <sup>8</sup> non remouent hominem a naturali dispositione, sed ad bonum naturæ ordinantur.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xcii, art. 3 ad 2),

(6) Si enim in eo sensu passibilis homo non fuisset, vita omnino caruisset.

(7) Omnes SS. Patres eandem docent sententiam Cf. Augustinum (De civ. lib. xiv, cap. 14), Prosper. (De vita contemplat. lib. xi, cap. 17), Gregor. Nazianz., Basil., Chrysost., etc.

(8) Somnus, ait ipse D. Thomas (Sent. lib. II, dist. 19, art. 3 ad 3), quantum in se est passio ad perfectionem totius animalis pertinens eo quod in somno intenduntur virtutes naturales et quietantur virtutes animales, ut postmodum fortiores sint in actibus suis.

(1) Alius auctor, in lib. De quæst. Novi et Vet. testam. quæst. 19, in princ.

(2) Illud equidem Augustini opus non est, sed ex vero Augustino variis locis et nominatim sup. Gen. ad litt. lib. v, c. 25, similia colligi possunt.

(3) Communiter tenent scholastici immortalitatem primi hominis fuisse supernaturalem. Unde inter assertiones Bajanæ a Pio V et Gregorio XIII condemnatum fuit: *Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis conditio*.

(4) II, 21. (5) Ex Philos. lib. vi Topic. cap. 3.



costa illa fuit in Adam in quantum erat principium humani generis, sicut semen in homine, in quantum est principium per generationem. Sicut igitur decisio seminis non est cum passione quæ removeat hominem a naturali dispositione; ita etiam est dicendum de separatione illius costæ.

Ad *quartum* dicendum, quod corpus hominis in statu innocentie poterat præservari ne pateretur læsionem<sup>1</sup> ab aliquo duro; partim quidem per propriam rationem, per quam poterat nociva vitare; partim etiam per divinam providentiam, quæ sic ipsum tuebatur, ut nihil ei occurreret ex improvviso, a quo læderetur.

**ART. III. — UTRUM HOMO**

**IN STATU INNOCENTIE INDIGEBAT CIBIS<sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. II, dist. 19, art. 2 ad 2 et 3, et Cont. gent. lib. IV, cap. 82, et De malo, qu. V, art. 5 ad 8 et 9, et Opusc. II, cap. 13.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentie non indigebat cibis. Cibus enim necessarius est homini ad restaurationem deperditi. Sed in corpore Adæ nulla fiebat deperditio, quia incorruptibile erat. Ergo non erat ei cibus necessarius.

2. Præterea, cibus est necessarius ad nutriendum. Sed nutritio non est sine passione. Cum ergo corpus hominis esset impassibile, non erat ei cibus necessarius, ut videtur.

3. Præterea, cibus dicitur esse nobis necessarius ad vitæ conservationem. Sed Adam aliter vitam poterat conservare; quia si non peccaret, non moreretur. Ergo cibus non erat ei necessarius.

4. Præterea, ad sumptionem cibi sequitur emissio superfluitatum, quæ habent quamdam turpitudinem non convenientem dignitati primi status. Ergo videtur quod homo in primo statu cibis non uteretur.

Sed *contra* est quod dicitur<sup>3</sup>: *De omni ligno quod est in paradiso comeditis.*

**CONCLUSIO.** — Homo in statu innocentie cum vitæ animalis esset, cibis

indigebat: iis tamen post resurrectionem vitæ, spiritualis existens, non egebit.

Respondeo dicendum quod homo in statu innocentie habuit vitam animalem cibis indigentem; post resurrectionem vero habebit vitam spiritualem cibis non indigentem. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod anima rationalis et anima est, et spiritus. Dicitur autem esse anima secundum illud quod est commune ipsi et aliis animalibus, quod est vitam corpori dare. Unde dicitur<sup>4</sup>: *Factus est homo in animam viventem*, id est, vitam corpori dantem; sed spiritus dicitur secundum illud quod est proprium ipsi, et non aliis animalibus, quod scilicet habeat virtutem intellectivam immaterialem. In primo igitur statu anima rationalis communicabat corpori id quod competit ei in quantum est anima; et ideo corpus illud dicebatur animale, in quantum scilicet habebat vitam ab anima. Primum autem principium vitæ in istis inferioribus, ut dicitur<sup>5</sup>, est anima vegetabilis; cujus opera sunt alimento uti, et generare, et augeri; et ideo hæc opera homini in primo statu competeabant. In ultimo vero statu post resurrectionem anima communicabit quodammodo corpori ea quæ sunt sibi propria, in quantum est spiritus: immortalitatem quidem quantum ad omnes<sup>6</sup>; impassibilitatem vero, et gloriam, et virtutem quantum ad bonos, quorum corpora spiritualia dicuntur. Unde post resurrectionem homines cibis non indigebunt; sed in statu innocentie eis indigebant.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus<sup>7</sup>, "quomodo mortale corpus habebat, quod cibo sustentabatur? immortale enim non eget esca, neque potu." Dicitur est enim supra (art. 1 huj. quæst.), quod immortalitas primi status erat secundum vim quamdam supernaturalem in anima residentem<sup>8</sup>, non autem secundum aliquam di-

(6) Nempe sive boni, sive mali.

(7) Alius auctor, lib. de Quæst. Vet. et Novi Testam., quæst. 19.

(8) Quamvis opus illud S. Augustini non sit, attamen egregius Doctor hanc sententiam tenet, ut videre est De civ. Dei, lib. XIII, cap. 10, et sup. Gen. ad litt. lib. VII, cap. 4. Sunt vero nonnulli Patres qui sententiam contrariam admittunt. Ita Gregor. Nyss., Theodoret. (Quæst. XXXVII in Gen.). Ambros. (De præd. cap. 9), Gregor. Nazianz. (Orat. XXXVIII et XLII), Damascen

(1) Hinc corpus in se consideratum lædi poterat, sed a Deo et a ratione peculiari hominis ita protegebatur ut ei in innocentia permanenti nihil unquam tale accideret.

(2) Scriptura sacra nobis denotat Adamum in statu innocentie cibis indiguisse, quando (Gen. II) præcipientem Deum primo homini refert, ut ex omni ligno paradisi vescatur.

(3) Genes. II, 16. (4) Genes. II, 7.

(5) De anima, lib. II, text. 34 et 49.

spositionem corpori inhærentem. Unde per actionem caloris aliquid de humido illius corporis poterat deperdi; et ne totaliter consumeretur, necesse erat per assumptionem cibi homini subveniri.

Ad *secundum* dicendum, quod in nutritione est quædam passio et alteratio, scilicet ex parte alimenti quod convertitur in substantiam ejus quod alitur. Unde ex hoc non potest concludi, quod corpus hominis fuerit passibile, sed quod cibus assumptus erat passibilis; quamvis etiam talis passio esset ad perfectionem naturæ.

Ad *tertium* dicendum, quod si homo sibi non subveniret de cibo, peccaret <sup>1</sup>, sicut peccavit sumendo vetitum cibum. Simul enim ei præceptum fuit ut a ligno scientiæ boni et mali abstinere, et ut de omni alio ligno paradisi vesceretur.

Ad *quartum* dicendum, quod quidam dicunt, quod homo in statu innocentie non assumpsisset de cibo nisi quantum fuisset ei necessarium. Unde non fuisset ibi superfluitatum emissio. Sed hoc irrationabile videtur, quod in cibo assumpto non esset aliqua fæculentia, quæ non esset apta ut converteretur in hominis nutrimentum; unde oportebat superfluitates emitti. Tamen fuisset divinitus provisum, ut nulla ex hoc indecentia esset.

**ART. IV. — UTRUM HOMO IN STATU INNOCENTIE PER LIGNUM VITÆ IMMORTALITATEM CONSEQUITUR FUISSET <sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. II, dist. 19, art. 4 ad 5 et 6, et Sent. III, dist. 16, quæst. 1, art. 3 ad 5, et De malo, quæst. V, art. 5 ad 8 et 9.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lignum vitæ non poterat esse causa immortalitatis. Nihil enim potest agere ultra suam speciem; effectus enim non excedit causam. Sed lignum vitæ erat corruptibile; alioquin non potuisset in nutrimentum assumi; quia alimentum convertitur in substantiam nutriti, ut dictum est (art. præc. ad 2). Ergo lignum vitæ incorruptibilitatem seu immortalitatem conferre non poterat.

(De fid. orth. lib. II, cap. 2, qui verba Geneseos in sensu spiritali intelligunt.)

(1) Ac proinde in statu innocentie non ultra permansisset.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo intelligendum sit quod a Scriptura dictum fuit de ligno vitæ. (3) Met. I, III, text. 15. (4) Gen. III, 22.

(5) Recte intelligitur esse sermo ironicus, sicut et in proximis præcedentibus: *Ecce Adam*

2. Præterea, effectus qui causantur a virtutibus plantarum et aliarum naturalium rerum, sunt naturales. Si ergo lignum vitæ immortalitatem causasset, fuisset illa immortalitas naturalis.

3. Præterea, hoc videtur redire in fabulas antiquorum qui dixerunt quod dii, qui comedeant de quodam cibo, facti sunt immortales, quos irridet Philosophus <sup>3</sup>.

Sed *contra* est quod dicitur <sup>4</sup>: *Ne forte mittat manum suam, et sumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum* <sup>5</sup>.

Præterea, Augustinus <sup>6</sup> dicit: "Gustus arboris vitæ corruptionem corporis inhæbat. Denique et post peccatum potuit insolubilis manere, si permissum esset illi edere de arbore vitæ <sup>7</sup>."

**CONCLUSIO.** — In statu innocentie per lignum vitæ consecutus fuisset homo immortalitatem ad determinatum tempus, non autem simpliciter.

Respondeo dicendum quod lignum vitæ quodammodo immortalitatem causabat, non autem simpliciter. Ad cujus evidentiam considerandum est quod duo remedia ad conservationem vitæ habebat homo in primo statu, contra duos defectus. Primus enim defectus est deperditio humidi per actionem caloris naturalis, qui est animæ instrumentum; et contra hunc defectum subveniebatur homini per esum aliorum lignorum paradisi, sicut et nunc subvenitur nobis per cibos quos sumimus. Secundus autem defectus est, quia, ut Philosophus dicit <sup>8</sup>, illud quod generatur ex aliquo extraneo, adjunctum ei quod prius erat, humido præexistenti, imminuit virtutem activam speciei: sicut aqua adjuncta vino, primo quidem convertitur in saporem vini; sed secundum quod magis et minus additur, diminuit vini fortitudinem; et tandem vinum fit aquosum. Sic igitur videmus quod in principio virtus activa speciei est adeo fortis quod potest convertere de alimento non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam

*quasi unus ex nobis*, etc., quamvis etiam dici possit cum auctore *æternum* pro diuturno tempore sumi.

(6) Alius auctor, lib. de Quæst. Veter. et Novi Testam. quæst. 19.

(7) Hanc sententiam tenet S. Augustinus, ut videre est. De civ. Dei, lib. XIV, cap. 26, et sup. Gen. ad litt. lib. VIII, cap. 4 et 5.

(8) De generat. lib. I, text. 34 et 39.



quod sufficit ad augmentum; postmodum vero quod aggeneratur, non sufficit ad augmentum, sed solum ad restaurationem deperditi; tandem vero in statu senectutis nec ad hoc sufficit; unde sequitur decrementum, et finaliter dissolutio corporis. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per lignum vitæ. Habebat enim virtutem fortificandi virtutem speciei contra debilitatem provenientem ex admixtione extranei. Unde Augustinus dicit <sup>1</sup>, quod "cibus aderat homini, ne esuriret; potus, ne sitiret; et lignum vitæ, ne senectus eum dissolveret; „ et <sup>2</sup> quod "vitæ arbor medicinæ modo corruptionem hominum prohibebat. „ Non tamen simpliciter immortalitatem causabat: quia neque virtus quæ inerat animæ ad conservandum corpus, causabatur ex ligno vitæ; neque etiam poterat immortalitatis dispositionem corpori præstare, ut nunquam dissolvi posset; quod ex hoc patet quia virtus cujuscumque corporis est finita. Unde non poterat virtus ligni vitæ ad hoc se extendere ut daret corpori virtutem durandi tempore infinito, sed usque ad determinatum tempus <sup>3</sup>. Manifestum est enim quod quanto aliqua virtus est major, tanto imprimit durabiliorem effectum. Unde cum virtus ligni vitæ esset finita, semel sumptum præservabat a corruptione usque ad determinatum tempus; quo finito, vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterum sumere de ligno vitæ.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ rationes concludunt, quod non causabat incorruptibilitatem simpliciter. Aliæ vero concludunt, quod causabat incorruptibilitatem, impediendo corruptionem, secundum modum prædictum (in corp. art.).

(1) De civ. Dei, lib. xiv, cap. 26, circa princ.

(2) Alius auctor, lib. de Quæst. Vet. et Novi Testam. quæst. 19 in fin.

(3) Idem reperitur apud B. Thomam in Sent. lib. ii, dist. 19, art. 4, et De malo, quæst. v, art. 5, et apud S. Bonavent. Sent. lib. ii, dist. 19, art. 2, quæst. ii.

(4) Scriptura sacra generationem in statu innocentie futuram fuisse insinuare videtur, ut patet ex Gen. i. Id sentiunt cum D. Thoma Augustinus (De Gen. ad litt. lib. ix, cap. 8 et 10; Cont. Jul. op. imperf. lib. ii, cap. 43; De civit. Dei, lib. xiv, cap. 25 et 26), S. Cyrill. Alexandrin. (Cont. Jul. lib. iii), Magist. Sententiarum, S. Bonaventura et omnes scholastici.

(5) Phys. lib. v, text. 51.

## QUESTIO XCVIII.

### DE PERTINENTIBUS AD CONSERVATIONEM SPECIEI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad conservationem speciei; et primo de ipsa generatione; secundo de conditione proles genitæ. — Circa primum quærantur duo: 1. Utrum in statu innocentie fuisset generatio. — 2. Utrum fuisset generatio per coitum.

#### ART. I. — UTRUM IN STATU INNOCENTIE FUISSET GENERATIO <sup>4</sup>.

De his etiam Sent. ii, dist. 20, quæst. i, art. i.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in statu innocentie non fuisset generatio. "Generatio enim corruptio est contraria, „ ut dicitur <sup>5</sup>. Contraria autem sunt circa idem. In statu autem innocentie non fuisset corruptio. Ergo neque generatio.

2. Præterea, generatio ordinatur ad hoc quod conservetur in specie quod secundum individuum conservari non potest; unde in illis individuis quæ in perpetuum durant, generatio non invenitur. Sed in statu innocentie homo in perpetuum absque morte vixisset. Ergo in statu innocentie generatio non fuisset.

3. Præterea, per generationem homines multiplicantur. Sed multiplicatis dominis, necesse est fieri possessionum divisionem, ad evitandam confusionem dominii. Ergo, cum homo sit institutus dominus animalium, facta multiplicatione humani generis per generationem, secuta fuisset divisio dominii; quod videtur esse contrarium juri naturali secundum quod omnia sunt communia, ut Isidorus dicit <sup>6</sup>. Non ergo fuisset generatio in statu innocentie.

Sed contra est quod dicitur <sup>7</sup>: *Crescite et multiplicamini, et replete terram*. Hujusmodi autem multiplicatio absque nova generatione fieri non potuisset; cum duo tantum fuerint primitus instituti. Ergo in primo statu generatio fuisset.

CONCLUSIO. — Quia in rebus corruptibilibus nihil est semper manens nisi species, et quæque res intendit esse in perpetuum, ideo ad multiplicationem humani generis in statu innocentie futura erat generatio.

Respondeo dicendum quod in statu innocentie fuisset generatio ad multi-

(6) Etym. lib. v, cap. 4. (7) Genes. i, 28.

plicationem humani generis: alioquin peccatum hominis fuisset valde necessarium ex quo tantum bonum consecutum est. Est ergo considerandum quod homo secundum suam naturam est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles; nam anima ejus est naturaliter incorruptibilis, corpus vero naturaliter corruptibile. Est autem considerandum quod alio modo intentio naturæ fertur ad corruptibiles, et ad incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur esse de intentione naturæ, quod est semper et perpetuum; quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturæ, sed quasi ad aliud ordinatum; alioquin, eo corrupto, naturæ intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum, et semper manens, nisi species; bonum speciei est de principali intentione naturæ, ad cujus conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiæ vero incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua: et ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturæ. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundum naturam suam, competit generatio; ex parte vero animæ, quæ incorruptibilis est, competit ei quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturæ auctore, qui solus est humanarum animarum creator. Et ideo ad multiplicationem humani generis, generationem in humano genere statuit etiam in statu innocentiae.

Ad *primum* ergo dicendum, quod corpus hominis in statu innocentiae, quantum erat de se, corruptibile erat; sed potuit præservari a corruptione per animam. Et ideo non fuit homini subtrahenda generatio, quæ debetur corruptibilibus rebus.

Ad *secundum* dicendum, quod generatio in statu innocentiae, etsi non fuisset propter conservationem speciei, fuisset tamen propter multiplicationem individuorum.

(1) Polit. lib. II, cap. 5.

(2) Non fuisse futuram ejusmodi generationem quorundam veterum fuit opinio, inter quos sunt Gregorius Nyssenus (De Provid. lib. VII, cap. 8), Chrysostomus (hom. XVIII in Gen.), Damascenus (De fid. orth. lib. IV, cap. 25), ac etiam

Ad *tertium* dicendum, quod in statu isto, multiplicatis dominis, necesse est fieri divisionem possessionum; quia "communitas possessionis est occasio discordiæ," ut Philosophus dicit<sup>1</sup>. Sed in statu innocentiae fuissent voluntates hominum sic ordinatæ, quod absque omni periculo discordiæ communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum competere, rebus quæ eorum dominio subdebantur; cum hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur.

#### ART. II. — UTRUM IN STATU INNOCENTIÆ FUISSET GENERATIO PER COITUM<sup>2</sup>.

De his etiam Sent. II, dist. 20, quæst. I, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum. Quia, ut Damascenus dicit<sup>3</sup>, "Primus homo erat in paradiso terrestri, sicut angelus quidam." Sed in futuro resurrectionis statu, quando erunt homines angelis similes, *neque nubent, neque nubentur*, ut dicitur<sup>4</sup>. Ergo neque in paradiso fuisset generatio per coitum.

2. Præterea, primi homines in perfecta ætate conditi fuerunt. Si igitur in eis ante peccatum generatio fuisset per coitum, fuissent etiam in paradiso carnaliter conjuncti; quod patet esse falsum secundum Scripturam.

3. Præterea, in conjunctione carnali maxime efficitur homo similis bestiis propter vehementiam delectationis. Unde etiam continentia laudatur, per quam homines ab hujusmodi delectationibus abstinere. Sed bestiis homo comparatur propter peccatum, secundum illud<sup>5</sup>: *Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus; et similis factus est illis*. Ergo ante peccatum non fuisset maris et feminæ carnalis conjunctio.

4. Præterea, in statu innocentiae nulla fuisset corruptio. Sed per coitum corrumpitur integritas virginalis. Ergo coitus in statu innocentiae non fuisset.

Sed *contra* est quod Deus ante peccatum masculum et feminam fecit, ut dicitur<sup>6</sup>. Nihil autem est frustra in operibus Dei. Ergo etiamsi homo non pec-

B. Augustinus variis in locis quæ tamen postea retractavit, ut patet ex lib. I Retract. cap. 10, 13, 19, et ex lib. II, cap. 22.

(3) Orth. fid. lib. II, cap. 11, et lib. IV, cap. 25.

(4) Matth. XXII, 30. (5) Ps. XLVIII, 21.

(6) Gen. I et II.



casset, fuisset coitus, ad quem distinctio sexuum ordinatur.

Præterea<sup>1</sup> dicitur, quod mulier est facta in adiutorium viri. Sed non ad aliud, nisi ad generationem, quæ fit per coitum; quia ad quodlibet aliud opus convenientius adjuvari posset vir per virum quam per feminam. Ergo in statu innocentiae fuisset generatio per coitum.

CONCLUSIO. — Membra naturalia ad generationem deputata, satis declarant in statu innocentiae generationem futuram fuisse, non per solam virtutem divinam, sed per conjunctionem maris et feminae; absque omni tamen libidinis morbo.

Respondeo dicendum quod quidam antiquorum doctorum, considerantes concupiscentiae fœditatem quæ invenitur in coitu, in isto statu, posuerunt quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum. Unde Gregorius Nysenus dicit in lib. quem fecit de homine<sup>2</sup> quod in paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt angeli absque concubitu per operationem divinæ virtutis; et dicit quod Deus ante peccatum fecit masculum et feminam, respiciens ad modum generationis qui futurus erat post peccatum, cuius Deus præsciis erat. Sed hoc non dicitur rationabiliter. Ea enim quæ sunt naturalia homini, neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum. Manifestum est autem, quod homini secundum animalem vitam, quam etiam ante peccatum habebat, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 3), naturale est generare per coitum, sicut et cæteris animalibus perfectis; et hoc declarant naturalia membra ad hunc usum deputata. Et ideo non est dicendum quod usus horum membrorum naturalium non fuisset ante peccatum, sicut et cæterorum membrorum. Sunt igitur in coitu duo consideranda secundum præsentem statum. Unum quod naturæ est, scilicet conjunctio maris et feminae ad generandum. In omni enim generatione requiritur virtus activa et passiva. Unde cum in omnibus in quibus est distinctio sexuum, virtus activa sit in mare, virtus vero passiva in femina; naturæ ordo exigit ut ad generandum conveniant per coitum mas et femina. Aliud

autem quod considerari potest, est quædam deformitas immoderatæ concupiscentiæ, quæ in statu innocentiae non fuisset, quando inferiores vires omnino rationi subdebantur. Unde Augustinus dicit<sup>3</sup>: “ Absit ut suspicemur non potuisse prolem fieri sine libidinis morbo; sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra quo cætera, et sine ardore et illecebroso stimulo, cum tranquillitate animæ et corporis<sup>4</sup>. ”

Ad *primum* ergo dicendum, quod homo in paradiso fuisset sicut angelus per spirituales mentem, cum tamen haberet vitam animalem quantum ad corpus. Sed post resurrectionem erit homo similis angelo, spiritualis effectus et secundum animam et secundum corpus. Unde non est similis ratio.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit<sup>5</sup>, ideo primi parentes in paradiso non coierunt, quia formata muliere, post modicum, propter peccatum de paradiso ejecti sunt; vel quia expectabatur divina auctoritas ad determinatum tempus commixtionis, a qua acceperunt universale mandatum.

Ad *tertium* dicendum, quod bestia caret ratione. Unde secundum hoc homo in coitu bestialis efficitur, quia delectationem coitus et fervorem concupiscentiæ ratione moderari non potest. Sed in statu innocentiae nihil hujusmodi fuisset, quod ratione non moderaretur; non quia esset minor delectatio secundum sensum, ut quidam dicunt (fuisset enim tanto major delectatio sensibilis, quanto esset purior natura, et corpus magis sensibile); sed quia vis concupiscibilis non ita inordinate se extulisset super hujusmodi delectationem regulata per rationem; ad quam non pertinet ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderate delectationi inhæreat. Et dico *immoderate*, propter mensuram rationis; sicut sobrius in cibo moderate assumpto non minorem habet delectationem quam gulosus; sed minus ejus concupiscibilis super hujusmodi delectationem requiescit. Et hoc sonant verba Augustini (inducta in fine corp.) quæ a statu innocentiae non excludunt magnitudinem delectationis, sed ardorem libidinis, et inquietudinem.

(4) Hanc B. Thomæ sententiam communiter docent scholastici.

(5) Sup. Gen. ad litt. lib. ix, cap. 4, in princ.

(1) Gen. ii. (2) Cap. 17.

(3) De civit. Dei, lib. xiv, cap. 26, ante med.

tudinem animi. Et ideo continentia in statu innocentiae non fuisset laudabilis, quae in tempore isto laudatur, non propter defectum fecunditatis, sed propter remotionem inordinatae libidinis. Tunc autem fuisset fecunditas absque libidine.

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit<sup>1</sup>, "In illo statu nulla corruptione integritatis<sup>2</sup> infunderetur gremio maritus uxoris. Ita enim potuit utero conjugis, salva integritate feminei genitalis, virile semen immitti, sicut nunc potest, eadem integritate salva, ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret; sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret. "

## QUAESTIO XCIX.

### DE CONDITIONE PROLIS GENERANDAE QUANTUM<sup>3</sup> AD CORPUS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandae: et primo quantum ad corpus, secundo quantum ad justitiam; tertio quantum ad scientiam. — Circa primum quaeruntur duo: 1. Utrum in statu innocentiae pueri mox geniti habuissent perfectam virtutem corpoream. — 2. Utrum omnes fuissent nati in sexu masculino.

#### ART. I. — UTRUM PUERI IN STATU INNOCENTIAE MOX NATI VIRTUTEM PERFECTAM HABUISSENT AD MOTUM MEMBRORUM<sup>4</sup>.

De his etiam Sent. II, dist. 20, quaest. II, art. 1, et De verit. quaest. XVIII, art. 7 ad 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri in statu innocentiae mox nati virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum. Dicit enim Augustinus<sup>5</sup>, quod "infirmi-  
tati mentis congruit haec infirmitas corporis, quae scilicet in pueris apparet. Sed in statu innocentiae nulla fuisset infirmitas mentis. Ergo neque talis infirmitas corporis fuisset in parvulis.

2. Præterea, quædam animalia statim cum nascuntur, habent virtutem sufficientem ad usum membrorum. Sed homo est nobilior aliis animalibus. Ergo multo

(1) De civit. Dei, lib. XIV, cap. 26, circa med.

(2) Quod hic affirmat auctor, id negare videtur in Sent. lib. II, dist. 20. Ut hæc loca conciliari possint, hic intelligenda est ea integritas quæ violentæ apertioni opponitur, sed non ab-

magis est naturale homini quod statim natus virtutem habeat ad usum membrorum: et ita videtur esse poena ex peccato consequens quod hanc virtutem non habeat.

3. Præterea, non posse consequi delectabile propositum, afflictionem inducit. Sed si pueri non habuissent virtutem ad movendum membra, frequenter accidisset quod non possent consequi aliquod delectabile eis propositum. Ergo fuisset in eis afflictio, quæ non poterat esse ante peccatum. Non ergo in statu innocentiae defuisset pueris virtus ad movendum membra.

4. Præterea, defectus senectutis videtur correspondere defectui pueritiæ. Sed in statu innocentiae non fuisset defectus senectutis. Ergo neque etiam defectus pueritiæ.

Sed *contra* est quod omne generatum prius est imperfectum quam perficiatur. Sed pueri in statu innocentiae fuissent per generationem producti. Ergo a principio imperfecti fuissent et quantitate et virtute corporis.

CONCLUSIO. — In statu innocentiae pueri mox nati non habuissent perfectam virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus, sed ad actus pueritiæ convenientes: quippe cum hoc naturale sit, nec divina Scriptura contrarium tradat.

Respondeo dicendum quod ea quæ sunt supra naturam, sola fide tenemus; quod autem credimus, auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, præter ea quæ auctoritate divina traduntur, quæ sunt supra naturam. Manifestum est autem naturale hoc esse, utpote principiis humanæ naturæ competens, quod pueri mox nati non habeant sufficientem virtutem ad movendum membra; quia homo naturaliter habet cerebrum majus in quantitate secundum proportionem sui corporis quam cætera animalia. Unde naturale est quod propter maximam humiditatem cerebri in pueris nervi, qui sunt instrumenta motus, non sunt idonei ad movendum membra. Ex alia vero parte nulli catholico dubium est soluta integritas quæ solius virginis Deiparæ privilegium fuit.

(3) Nicolai editio habet *quoad corpus*.

(4) Ea de re nihil certi nobis tradidit divina auctoritas, ideo in sensum suum abundare unicuique licet. (5) De bapt. parvul. l. I, c. 33, in fin.



quin divina virtute fieri possit ut pueri mox nati perfectam virtutem habeant ad motum membrorum. Constat autem per auctoritatem Scripturæ: quod *Deus fecit hominem rectum*; et hæc rectitudo consistit, ut Augustinus dicit<sup>2</sup>, in perfecta subiectione corporis ad animam. Sicut ergo in primo statu non poterat esse in membris hominis aliquid quod repugnaret ordinatæ hominis voluntati, ita membra hominis deficere non poterant humanæ voluntati. Voluntas autem hominis ordinata est quæ tendit in actus sibi convenientes. Non sunt autem iidem actus convenientes homini secundum quamlibet ætatem. Dicendum est ergo, quod pueri mox nati non habuissent sufficientem virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus, sed ad actus pueritiæ convenientes, puta ad sugendum ubera, et ad alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de ista infirmitate quæ nunc in pueris apparet, etiam quantum ad actus eorum pueritiæ convenientes, ut patet per ea quæ præmittit, quod "juxta se jacentibus mammis, magis possint esurientes flere quam sugere."

Ad secundum dicendum, quod hoc quod quædam animalia statim nata habent usum membrorum, non est ex eorum nobilitate, cum quædam animalia perfectiora hoc non habeant; sed hoc eis contingit ex siccitate cerebri, et quia actus proprii talium animalium sunt imperfecti, ad quos etiam parva virtus sufficere potest.

Ad tertium patet solutio per ea quæ dicta sunt (in corp. art.). Vel potest dici, quod nihil appetivissent, nisi ordinata voluntate convenisset eis secundum statum suum.

Ad quartum dicendum, quod homo in statu innocentie generatus fuisset, sed non fuisset corruptus. Et ideo in statu illo potuissent esse aliqui defectus pueriles, qui consequuntur generationem; non autem defectus seniles, qui ordinantur ad corruptionem.

(1) VII. Eccle. 30. 2) De civ. Dei, lib. XIV, c. 11.

(3) De gener. animal. lib. II, cap. 3.

(4) Mas *occasionatus* a veteri Aristotelis interpretate, sed a modernis passim juxta græcum *πεπρωμενόν ἄρρεν* mas *læsus* reddi solet. Sed quoniam læsio illa sive mutilatio naturalis ex alicujus principii deficientis occasione, veluti per accidens, contingit eo modo quo in respon-

## ART. II. — UTRUM IN PRIMO STATU FEMINÆ NATÆ FUISSENT.

De his etiam Sent. II, dist. 20, quæst. II, art. 1 ad I, et quol. III, qu. XI, et quol. V, qu. V, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in primo statu feminæ natæ non fuissent. Dicit enim Philosophus<sup>3</sup> quod "femina dicitur mas occasionatus<sup>4</sup>, quasi præter intentionem naturæ proveniens. Sed in statu illo nihil evenisset innaturale in hominis generatione. Ergo feminæ natæ non fuissent.

2. Præterea, omne generans generat sibi simile, nisi impediatur vel propter defectum virtutis, vel propter indispositionem materiæ; sicut parvus ignis non potest comburere ligna viridia. In generatione autem vis activa est in mare. Cum igitur in statu innocentie nullus fuisset defectus virtutis ex parte maris, nec indispositio materiæ ex parte feminæ, videtur quod semper masculi nati fuissent.

3. Præterea, in statu innocentie generatio ad multiplicationem hominum ordinabatur. Sed sufficienter homines multiplicari potuissent per primum hominem et per primam feminam, ex quo in perpetuum victuri erant. Ergo non fuisset necessarium quod in statu innocentie feminæ nascerentur.

Sed contra est, quod sic natura processisset in generando, sicut eam Deus instituit. Sed Deus instituit marem et feminam in natura humana, ut dicitur<sup>5</sup>. Ergo etiam in statu illo fuissent mares et feminæ generati.

CONCLUSIO. — Quoniam diversitas sexus ad perfectionem naturæ humanæ pertinet, in statu innocentie uterque sexus per generationem productus fuisset.

Respondeo dicendum quod nihil eorum quæ ad complementum humanæ naturæ pertinent in statu innocentie defuisset. Sicut autem ad perfectionem universi pertinent diversi gradus rerum, ita etiam diversitas sexus est ad perfectionem humanæ naturæ. Et ideo in statu innocentie uterque sexus per generationem productus fuisset.

Ad primum ergo dicendum, quod fe-

sione ad primum explicatur, mas *occasionatus* dici potest eodem sensu ac mas *læsus*.

(5) Gen. II, 2. — Sic enim Gen. I, 27, expresso: *masculum et feminam creavit eos*; Gen. autem II, v. 18: *Non est bonum hominem esse solum, faciamus ei adiutorium simile sibi*, etc.

mina dicitur mas occasionatus <sup>1</sup>, quia est præter intentionem naturæ particularis; non autem præter intentionem naturæ universalis, ut supra dictum est (quæst. xix, art. 1 ad 2).

Ad secundum dicendum quod generatio feminae non solum contingit ex defectu virtutis activæ, vel indispositione materiæ, ut objectio tangit; sed quandoque quidem ex aliquo accidenti extrinseco, sicut Philosophus dicit <sup>2</sup>, quod "ventus septentrionalis coadjuvat ad generationem masculorum, australis vero ad generationem feminarum; "quandoque etiam ex conceptione animæ, ad quam de facili immutatur corpus. Et præcipue in statu innocentie hoc esse poterat, quando corpus magis erat animæ subjectum; ut scilicet secundum voluntatem generantis distingueretur sexus in prole.

Ad tertium dicendum, quod proles fuisset genita vivens vita animali, ad quam sicut pertinet alimento uti, sic etiam generare. Unde conveniebat quod omnes generarent, et non solum primi parentes; ad quod consequens videtur, quod tot fuissent generatæ feminae, quot mares <sup>3</sup>.

## QUÆSTIO C.

### DE CONDITIONE PROLIS GENERANDÆ QUANTUM AD JUSTITIAM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ quantum ad justitiam, et circa hoc queruntur duo: 1. Utrum homines fuissent nati cum justitia. — 2. Utrum nascerentur in justitia confirmati.

#### ART. I. — UTRUM HOMINES FUISSENT NATI CUM JUSTITIA <sup>4</sup>.

De his etiam 12, quæst. lxxxi, art. 2 corp. fin., et Sent. ii, dist. 20, quæst. i, art. 3, et dist. 23, quæst. ii, art. 2 corp., et Rom. v, lect. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non fuissent cum justitia nati. Dicit enim Hugo de Sanct. Vict. <sup>5</sup>, quod "primus homo ante peccatum gene-

raret quidem filios sine peccato, sed non paternæ justitiæ hæredes. "

2. Præterea, justitia est per gratiam, ut Apostolus dicit <sup>6</sup>. Sed gratia non transfunditur, quia sic esset naturalis sed a solo Deo infunditur. Ergo pueri cum justitia nati non fuissent.

3. Præterea, justitia in anima est. Sed anima non est ex traduce. Ergo nec justitia traducta fuisset a parentibus in filios.

Sed contra est quod Anselmus dicit <sup>7</sup>, quod "simul cum rationalem haberent animam, justi essent quos generaret homo, si non peccaret. "

CONCLUSIO. — Quoniam simile simile generat, et error in operatione in statu innocentie non fuisset; futurum etiam erat, ut cum justitia originali toti speciei divinitus data homines nascerentur.

Respondeo dicendum quod naturaliter homo generat sibi simile secundum speciem. Unde quæcumque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est quod filii parentibus simulentur; nisi sit error in operatione naturæ, qui in statu innocentie non fuisset. In accidentibus autem individualibus non est necesse quod filii parentibus simulentur. Justitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturæ speciei non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturæ. Et hoc apparet, quia opposita sunt unius generis. Peccatum autem originale, quod opponitur illi justitiæ, dicitur esse peccatum naturæ; unde traducitur a parente in posteros; et propter hoc etiam filii parentibus assimilati fuissent quantum ad originalem justitiam.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Hugonis est intelligendum non quantum ad habitum justitiæ, sed quantum ad executionem actus <sup>8</sup>.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod pueri non fuissent nati cum

(1) Quasi non per se in ordine ad naturam particularem, sed per occasionem ex principio defectibili proveniens, ut paulo sup. notatum est.

(2) De animalibus, lib. ii, vel De gener. animal. cap. 2.

(3) Ita quoque S. Bonaventura in ii, dist. 20, quæst. ult.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas merito insinuatam fuisse a concilio Trid. (sess. v, decret. 1) quod pueri in statu innocentie fuissent nati in justitia originali. Ibi enim dicit: Si quis Adæ pravocationem sibi soli

et non ejus propagini asserit nocuisse; acceptam a Deo sanctitatem et justitiam quam perdidit, sibi soli et non nobis eam perdidisse... anathema sit. Hinc si eam nobis non perdidisset, in sanctitate illa et justitia secundum concilium nati fuissimus. (5) De sacr. lib. i, part. 6, cap. 24.

(6) Rom. v.

(7) Lib. De conceptu Virgin. c. 10, post med.

(8) Quasi nimirum non sic hæredes paternæ justitiæ futuros dicat, ut similiter justia opera exercerent, quamvis habitualem justitiam nascendo acciperent qualem habebat ipse.



justitia gratuita, quæ est merendi principium, sed cum justitia originali. Sed cum radix originalis justitiæ, in cujus rectitudine factus est homo, consistat in subjectione supernaturali rationis ad Deum, quæ est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est (quæst. xcvi, art. 1), necesse est dicere, quod si pueri nati fuissent in originali justitia, etiam nati fuissent cum gratia; sicut et de primo homine supra diximus (ibid.), quod fuit cum gratia conditus. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis; quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem; sicut etiam statim cum corpus est dispositum, infunditur a Deo anima rationalis, quæ tamen non est ex traduce <sup>1</sup>.

Unde patet solutio ad *tertium*.

**ART. II. — UTRUM PUERI IN STATU INNOCENTIÆ NATI FUISSENT IN JUSTITIA CONFIRMATI.**

De his etiam Sent. ii, dist. 20, quæst. ii, art. 3 ad 5 et 7, et De malo, quæst. v, art. 4 ad 8, et quod. v, quæst. v, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri in statu innocentie nati fuissent in justitia confirmati. Dicit enim Gregorius <sup>2</sup>: "Si parentem primum nulla putredo peccati corrumpere, nequaquam ex se filios gehennæ generaret; sed hi qui nunc per Redemptorem salvandi sunt, soli ab illo electi nascerentur." Ergo nascerentur omnes in justitia confirmati.

2. Præterea, Anselmus dicit <sup>3</sup>, quod "si primi parentes sic vixissent <sup>4</sup>, ut tentati non peccassent, ita confirmarentur cum omni propagine sua, ut ultra peccare non possent." Ergo pueri nascerentur in justitia confirmati.

3. Præterea, bonum est potentius quam malum. Sed propter peccatum primi hominis consecuta est necessitas peccandi in his qui nascuntur ex eo. Ergo si primus homo in justitia perstitisset, derivaretur ad posteros necessitas observandi justitiam.

4. Præterea, angelus adhærens Deo, aliis peccantibus, statim est in justitia

confirmatus, ut ulterius peccare non posset. Ergo similiter et homo, si tentationi restitisset, confirmatus fuisset. Sed qualis ipse fuit, tales alios generasset. Ergo et ejus filii confirmati in justitia nascerentur.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>5</sup>: "Tunc felix universa esset humana societas, si nec illi (scilicet primi parentes) malum in posteros trajicerent, nec quisquam ex stirpe eorum iniquitatem committeret, quæ damnationem recipe-ret." Ex quo datur intelligi, quod etiamsi primi homines non peccassent, aliqui ex eorum stirpe potuissent iniquitatem committere. Non ergo nascerentur in justitia confirmati.

**CONCLUSIO.** — Confirmatur homo in justitia per apertam Dei visionem, quam cum parentes, quamdiu generassent, non habuissent, nec etiam in statu innocentie nati, in justitia confirmati fuissent.

Respondeo dicendum quod non videtur possibile quod pueri in statu innocentie nascerentur in justitia confirmati. Manifestum est enim quod pueri in sua nativitate non habuissent plus perfectionis quam eorum parentes in statu generationis. Parentes autem, quamdiu generassent <sup>6</sup>, non fuissent confirmati in justitia. Ex hoc enim creatura rationalis in justitia confirmatur, quod efficitur beata per apertam Dei visionem; cui viso non potest non inhærere, cum ipse sit ipsa essentia bonitatis, a qua nullus potest averti; cum nihil desideretur, et ametur nisi sub ratione boni. Et hoc dico secundum legem communem; quia ex aliquo privilegio speciali secus accidere potest; sicut creditur de Virgine matre Dei <sup>7</sup>. Quam cito autem Adam ad illam beatitudinem pervenisset quod Deum per essentiam videret, efficeretur spiritualis et mente, et corpore; et animalis vita cessaret, in qua sola generationis usus fuisset. Unde manifestum est quod parvuli non nascerentur in justitia confirmati.

Ad *primum* ergo dicendum, quod si Adam non peccasset, non generaret ex se filios gehennæ, ita scilicet quod ab

(1) Sicut infra patebit (quæst. cxviii).

(2) Mor. lib. iv, cap. 28, super illud Job iii: *Somno meo requiescerem*, etc.

(3) Lib. ii, *Cur Deus homo*, cap. 18, ante med.

(4) Apud Anselmum non legitur *vixissent*, quomodo communiter habent S. Thomæ exemplaria, sed *vicissent*.

(5) De civitate Dei, lib. xiv, cap. 10, a med.

(6) Non quoad actum solum, sed quoad statum id est, in statu generandi fuisset, etc.

(7) Confer quod dicitur de B. Virgine Dei Matre illi part., quæst. xxvii, art. 5 ad 2.

ipso peccatum contraherent, quod est causa gehennæ; possent tamen fieri filii gehennæ per liberum arbitrium peccando. Vel si filii gehennæ non fierent per peccatum, hoc non esset propter hoc quia essent in justitia confirmati; sed propter divinam providentiam, per quam a peccato conservarentur immunes <sup>1</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod Anselmus hoc non dicit asserendo, sed opinando; quod patet ex ipso modo loquendi, cum dicit: "Videtur quod si vixissent, etc."

Ad *tertium* dicendum, quod ratio ista non est efficax; quamvis per eam Anselmus motus fuisse videatur, ut ex ejus verbis apparet <sup>2</sup>. Non enim sic per peccatum primi parentis ejus posterius necessitatem peccandi incurrunt, ut ad justitiam redire non possint: quod est tantum in damnatis. Unde nec ita necessitatem non peccandi transmisisset ad posteros, quod omnino peccare non possent; quod est tantum in beatis.

Ad *quartum* dicendum, quod non est simile de homine et angelo. Nam homo habet liberum arbitrium vertibile et ante electionem, et post; non autem angelus; sicut supra dictum est (quæst. LXIV, art. 2), cum de angelis ageretur.

## QUÆSTIO CI.

### DE CONDITIONE PROLIS GENERANDÆ QUANTUM AD SCIENTIAM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ quantum ad scientiam; et circa hoc quærentur duo: 1. Utrum pueri nascerentur in scientia perfecti. — 2. Utrum statim post natiuitatem habuissent perfectum usum rationis.

#### ART. I. — UTRUM IN STATU INNOCENTIE PUERI NATI FUISSENT IN SCIENTIA PERFECTI.

De his etiam Sent. II, dist. 20, quæst. II, art. 1 ad 3, et art. 2 per totum, et De verit. quæst. XIX.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in statu innocentie pueri nati fuissent in scientia perfecti. Qualis enim fuit Adam, tales filios generasset. Sed Adam fuit in scientia perfectus, ut supra dictum est (quæst. XCIV, art. 3). Ergo filii nascerentur ab eo in scientia perfecti.

(1) Ex Gregorio in illa hypothesi nemo damnetur, et nulli alii quam electi nati fuissent.

(2) Loc. in arg. 2 cit. (3) Super illud Rom. II: Propter quod inexcusabilis es.

2. Præterea, ignorantia ex peccato causatur, ut Beda dicit <sup>3</sup>. Sed ignorantia est privatio scientiæ. Ergo ante peccatum pueri mox nati omnem scientiam habuissent.

3. Præterea, pueri mox nati justitiam habuissent. Sed ad justitiam requiritur scientia, quæ dirigit in agendis. Ergo scientiam habuissent.

Sed *contra* est, quod anima nostra per naturam est "sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum," ut dicitur <sup>4</sup>. Sed eadem animæ natura est modo quæ tunc fuisset. Ergo animæ puerorum in principio scientia caruissent.

CONCLUSIO. — Naturale homini est ut scientiam per sensus acquirat: pueri igitur in statu innocentie nati, non fuissent in scientia perfecti, licet eam progressu temporis facile acquisivissent.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XCIX, art. 1) de iis quæ sunt supra naturam, soli auctoritati creditur. Unde ubi auctoritas deficit <sup>5</sup>, sequi debemus naturæ conditionem. Est autem naturale homini ut scientiam per sensus acquirat, sicut supra dictum est (quæst. LV, art. 2, et q. LXXXIV, art. 6); et ideo anima unitur corpori, quia indiget eo ad suam propriam operationem; quod non esset, si statim a principio scientiam haberet non acquisitam per sensitivas virtutes. Et ideo dicendum est, quod pueri in statu innocentie non nascerentur perfecti in scientia, sed eam in processu temporis absque difficultate acquisivissent inveniando, vel addiscendo.

Ad primum ergo dicendum, quod esse perfectum in scientia fuit individuale accidens primi parentis, in quantum scilicet ipse instituebatur ut pater et instructor totius humani generis; et ideo quantum ad hoc non generasset filios similes sibi, sed solum quantum ad accidentia naturalia, vel gratuita totius naturæ.

Ad *secundum* dicendum, quod ignorantia est privatio scientiæ, quæ debet haberi pro tempore illo; quod in pueris mox natis non fuisset. Habuissent enim scientiam quæ eis competeat secundum tempus illud. Unde ignorantia in eis non

(4) De anima, lib. III, text. 14.

(5) D. Thomæ sententiæ repugnant neque S. Scripturæ, neque SS. Patres, ac proinde omnino libera est.



fuisset, sed nescientia respectu aliquorum; quam etiam Dionysius ponit in angelis sanctis <sup>1</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod pueri habuissent sufficientem scientiam ad dirigendum eos in operibus iustitiæ, in quibus homines diriguntur per universalia principia juris <sup>2</sup>; quam multo plenius tunc habuissent quam nunc naturaliter habemus; et similiter aliorum universalium principiorum.

**ART. II. — UTRUM PUERI MOX NATI HABUISSENT PERFECTUM USUM RATIONIS.**

De his etiam Sent. II, dist. 23, qu. II, art. 2 corp., et De verit. quæst. XVIII, art. 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri in statu innocentiae mox nati habuissent perfectum usum rationis. Nunc enim pueri perfectum usum rationis non habent propter hoc quod anima per corpus aggravatur. Hoc autem tunc non erat; quia, ut dicitur <sup>3</sup>, *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam*. Ergo ante peccatum et corruptionem a peccato subsecutam, pueri mox nati perfectum usum rationis habuissent.

2. Præterea, quædam alia animalia mox nata habent naturalis industriæ usum, sicut agnus statim fugit lupum. Multo ergo magis homines in statu innocentiae mox nati habuissent usum perfectum rationis.

Sed *contra* est, quod natura procedit ab imperfecto ad perfectum in omnibus generatis. Ergo pueri non statim a principio habuissent perfectum usum rationis.

**CONCLUSIO.** — Pueri in statu innocentiae mox nati non habuissent perfectum rationis usum, sed ad opera puerilia idoneum, ex nimia cerebri illorum humiditate.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. LXXXIV, art. 7), usus rationis dependet quodammodo ex usu virium sensitivarum; unde, ligato sensu, et impeditis inferioribus viribus sensitivis, homo perfectum usum rationis non habet, ut patet in dormientibus et phreneticis. Vires autem sensitivæ

sunt virtutes quædam corporalium organorum; et ideo, impeditis earum organis, necesse est quod earum actus impediantur, et per consequens rationis usus. In pueris autem est impedimentum harum virium propter nimiam humiditatem cerebri; et ideo in eis non est perfectus usus rationis, sicut nec aliorum membrorum. Et ideo pueri in statu innocentiae non habuissent perfectum usum rationis, sicut habituri erant in perfecta ætate. Habuissent tamen perfectiorem quam nunc, quantum ad ea quæ ad eos pertinebant quantum ad statum illum, sicut et de usu membrorum superius est dictum (quæst. XCIX, art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod aggravatio accidit ex corruptione corporis in hoc quod usus rationis impeditur quantum ad ea etiam quæ pertinent ad hominem secundum quamcumque ætatem.

Ad *secundum* dicendum, quod etiam alia animalia non habent ita perfectum usum industriæ naturalis statim a principio, sicut postea; quod ex hoc patet, quod aves docent volare pullos suos, et similia in aliis generibus animalium inveniuntur. Et tamen in homine est speciale impedimentum propter abundantiam humiditatis cerebri, ut supra dictum est (quæst. XCIX, art. 1).

**QUÆSTIO CII.**

**DE LOCO HOMINIS QUI EST PARADISUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.**

Deinde considerandum est de loco hominis, qui est paradysus; et circa hoc quærentur quatuor: 1. Utrum paradysus sit locus corporeus. — 2. Utrum sit conveniens locus habitationi humanæ. — 3. Ad quid homo in paradiso positus fuit. — 4. Utrum in paradiso debuit fieri.

**ART. I. — UTRUM PARADISUS SIT LOCUS CORPOREUS <sup>4</sup>.**

De his etiam 2 2, quæst. LXXXIV, art. 3 ad 3, et Sent. II, dist. 17, qu. III, art. 2, et Sent. lib. III, dist. 9, quæst. I, art. 3, quæst. III ad 3.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod paradysus non sit locus corporeus. Dicit enim Beda <sup>5</sup>, quod paradysus pertingit usque ad lunarem circulum. Sed nullus locus terrenus talis esse potest;

corporeum. Hieronymus (Epist. LXXXI) inter alios Origenis errores hunc ponit quod sic paradysum allegorizet ut historiæ auferat veritatem, pro arboribus angelos, pro fluminibus virtutes cælestes intelligens, totamque paradisi continentiam tropologica interpretatione subvertat.

(5) Super illud II. Cor. XII: *Naptus est in paradysum*.

(1) Cælestis hierarch. cap. 7, a med.

(2) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. theologi addidere *naturalis*, quos secutæ sunt posteriores editiones. Iidem theologi sustulerunt verba, *in quibus homines diriguntur*, ut superflua, sed ea retinuerunt editiones, quas vidimus, omnes.

(3) Sapient. IX, 15.

(4) Fide certum est paradysum esse locum

tum quia contra naturam terræ esset quod tantum elevaretur; tum etiam quia sub globo lunari est regio ignis, qui terram consumeret. Non est ergo paradisi locus corporeus.

2. Præterea, Scriptura commemorat quatuor flumina in paradiso oriri, ut patet Gen. 1. Illa autem flumina quæ ibi nominantur<sup>1</sup>, alibi habent manifestas origines, ut patet etiam per Philosophum<sup>2</sup>. Ergo paradisi non est locus corporeus.

3. Præterea, aliqui diligentissime inquisierunt omnia loca terræ habitabilis, qui tamen nullam mentionem faciunt de loco paradisi. Ergo non videtur esse locus corporeus.

4. Præterea, in paradiso describitur lignum vitæ esse. Sed lignum vitæ est aliquid spirituale; dicitur enim<sup>3</sup> de Sapientia, quod est lignum vitæ his qui apprehendunt eam. Ergo et paradisi non est locus corporeus, sed spiritualis.

5. Præterea, si paradisi locus corporalis, oportet quod et ligna paradisi sint corporalia. Sed hoc non videtur, cum corporalia ligna sint producta tertio die; de plantatione autem lignorum paradisi legitur<sup>4</sup> post opera sex dierum. Ergo paradisi non est locus corporeus.

Sed contra est quod Augustinus dicit<sup>5</sup>: "Tres sunt de paradiso generales sententiæ: una eorum qui tantummodo corporaliter paradisi intelligi volunt; alia eorum qui spiritualiter tantum; tertia eorum qui utroque modo paradisi accipiunt; quam mihi fateor placere sententiam."

CONCLUSIO. — Paradisi locus in parte Orientis convenienter a Deo institutus.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit<sup>6</sup>, "Quæ commodè dici possunt de intelligendo spiritualiter paradiso, nemine prohibente dicantur; dum tamen et illius historiæ fidelissima veritas rerum gestarum narratione commendata credatur." Ea enim quæ de paradiso in Scriptura dicuntur, per mo-

dum narrationis historicæ proponuntur. In omnibus autem quæ sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiæ, et desuper spirituales expositiones fabricandæ. Est ergo paradisi, ut Isidorus dicit<sup>7</sup>, "Locus in Orientis partibus constitutus, cujus vocabulum ex græco in latinum vertitur Hortus<sup>8</sup>." Convenienter autem in parte orientali dicitur situs; quia credendum est quod in nobilissimo loco totius terræ sit constitutus. Cum autem Oriens sit dextera cæli, ut patet per Philosophum<sup>9</sup>, dextera autem est nobilior quam sinistra; conveniens fuit ut in orientali parte paradisi terrenus institueretur a Deo<sup>10</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod Bedæ verbum non est verum, si secundum situm manifestum intelligatur. Potest tamen exponi quod usque ad locum lunaris globi ascendit, non secundum situm eminentiam, sed secundum similitudinem, quia est ibi perpetua aeris temperies, ut Isidorus dicit<sup>11</sup>, et in hoc assimilatur corporibus cælestibus, quæ sunt absque contrarietate. Magis tamen fit mentio de lunari globo quam de aliis sphaeris, quia lunaris globus est terminus cælestium corporum versus nos, et luna etiam est magis terræ affinis inter omnia corpora cælestia; unde et quasdam tenebras nebulosas habet quasi accedens ad opacitatem. Quidam autem dicunt quod paradisi pertinebat usque ad lunarem globum, id est, usque ad medium aeris interstitium, in quo generantur pluviae, et venti, et huiusmodi; quia dominium super ejusmodi evaporationes maxime attribuitur lunæ. Sed secundum hoc locus ille non esset convenienter habitationi humanæ; tum quia ibi est maxima intemperies, tum quia non est temperatus complexioni humanæ, sicut aer inferior magis terræ vicinus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit<sup>12</sup>, "credendum est quod locus paradisi a cognitione hominum

Interdum vero et magis proprie pro horto insigni et ameno.

(9) De cælo, lib. 11, text. 15.

(10) Nunc communiter admittitur paradisi terrestrem situm esse in Armenia, unde scaturiunt fontes Euphratis, Tigris, Phasi et Araxis. Postremus ille fluvius idem esse ac Gehon putatur (Vid. Dissertation sur le paradis terrestre nella Bibbia di Vence). (11) Loc. sup. cit.

(12) Super Gen. ad litt. lib. viii, cap. 7 ad fin.

(1) Nimirum Phison, Gehon, Tigris, Euphrates.

(2) Meteor. lib. 1, duob. ult. cap.

(3) Prov. iii, 18. (4) Genes. ii.

(5) Super Genes. ad litt. lib. viii, in princ.

(6) De civ. Dei, lib. xiii, cap. 21, in fin.

(7) Etymol. lib. xiv, cap. 3, in princ.

(8) Sumitur ista vox interdum pro statu et loco veræ beatitudinis, ut (Luc. xxiii): *Hodie mecum eris in paradiso*. (Apoc. ii) *Vincenti dabo edere de ligno vitæ quod est in paradiso Dei mei*.



est remotissimus; flumina autem, quorum fontes noti esse dicuntur, alicubi esse sub terras et post tractus prolixarum regionum locis aliis erupisse. Nam hoc solere nonnullas aquas facere quis ignorat ?

Ad *tertium* dicendum, quod locus ille seclusus est a nostra habitatione aliquibus impedimentis vel montium, vel marium, vel alicujus æstuosæ regionis quæ pertransiri non potest <sup>1</sup>. Et ideo scriptores locorum de hoc loco mentionem non fecerunt.

Ad *quartum* dicendum, quod lignum vitæ est quædam materialis arbor, sic dicta, quia ejus fructus habebat virtutem conservandi vitam, ut supra dictum est (quæst. xcvii, art. 4), et tamen aliquid significabat spiritualiter; sicut et petra <sup>2</sup> in deserto fuit aliquid materiale, et tamen significavit Christum. Similiter etiam lignum scientiæ boni et mali materialis arbor fuit, sic nominata propter eventum futurum; quia post ejus esum homo per experimentum pœnæ didicit quid interesset inter obedientiæ bonum, et inobedientiæ malum; et tamen spiritualiter potuit significare liberum arbitrium, ut quidam dicunt.

Ad *quintum* dicendum, quod, secundum Augustinum<sup>3</sup>, tertio die productæ sunt plantæ non in actu, sed secundum quasdam rationes seminales; sed post opera sex dierum productæ sunt plantæ tam paradisi, quam aliæ in actu. Secundum alios vero sanctos oportet dicere quod omnes plantæ productæ sunt in actu tertio die, et etiam ligna paradisi. Sed quod dicitur de plantatione lignorum paradisi post opera sex dierum, intelligitur per recapitulationem esse dictum. Unde littera nostra <sup>4</sup> habet: *Plantaverat Dominus Deus paradysum voluptatis a principio.*

(1) Jansenius, Pererius et alii recentiores paradysum terrestrem superesse non existimant, sed præter B. Thomam tum hic, tum art. 2 ad 3, et part. III, quæst. xlix, art. 5 ad 2, Basilium in Hexameron; Justin. in quæst. de orthod., quæst. lxxxv, num. lib. v cont. hæres. cap. 5, Athan. (Epist. De decret. synodi Nicænæ), Theodoret. (quæst. xix in Gen.), Hieron. (epist. lxi, cap. 10), August. (lib. De peccat. origin. cap. 23), Bonaventura, Bellarm. (De grat. lib. i, cap. 16) loquuntur de paradiso tanquam de aliquo loco qui adhuc supersit.

(2) Ea nimirum ex qua populo sitiendi ad virgæ Mosis percussione abundanter fluxerant aquæ; tum Exod. xvi, 6, tum expressius

## ART. II. — UTRUM PARADISUS FUERIT LOCUS CONVENIENS HABITATIONI HUMANÆ<sup>5</sup>.

De his etiam Sent. II, dist. 20, art. 5 corp.,  
et Opusc. II, cap. 192.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod paradysus non fuerit locus conveniens habitationi humanæ. Homo enim et angelus similiter ad beatitudinem ordinantur. Sed angelus statim a principio factus est habitator loci beatorum, scilicet cæli empyrei. Ergo etiam ibi debuit institui habitatio hominis.

2. Præterea, si locus aliquis debetur homini, aut debetur ei ratione animæ, aut ratione corporis. Si ratione animæ, debetur ei pro loco cælum, qui videtur esse locus naturalis animæ, cum omnibus insitis sit appetitus cæli. Ratione autem corporis non debetur ei alius locus quam aliis animalibus. Ergo paradysus nullo modo fuit locus conveniens habitationi humanæ.

3. Præterea, frustra est locus in quo nullum locatum continetur. Sed post peccatum paradysus non est locus habitationis humanæ. Ergo si est locus habitationi humanæ congruus, in vanum videtur a Deo institutus fuisse.

4. Præterea, homini, cum sit temperatæ complexionis, congruus est locus temperatus. Sed locus paradisi non est locus temperatus; dicitur enim esse sub æquinoctiali circulo, qui locus videtur esse calidissimus, cum bis in anno sol transeat super summitatem capitum eorum qui ibi habitant. Ergo paradysus non est locus congruus habitationi humanæ.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit de paradiso<sup>6</sup>, " quod est divina regio, et digna ejus qui secundum imaginem Dei erat, conversatio. "

CONCLUSIO. — Paradysus est locus

Num. xx, 11. Quod et I. Cor. x, 4 de Christo Apostolus explicat.

(3) Super Genes. ad litt. lib. v, cap. 5, et lib. viii, cap. 3.

(4) Hoc est vulgata editio cui et græcum ἐφύτευσε in aoristo primo consentaneum esse potest, cum non perfectum solum, sed et plusquam perfectum præteritum indefinite significet.

(5) Certum est paradysum fuisse locum habitationi humanæ convenientem, siquidem in Scripturis vocatur *deliciarum locus*, et hebraice *Eden*, idem sonat ac latine *voluptas*.

(6) De orth. fid. lib. II, cap. 11, circa princ.

conveniens humanæ habitationi secundum primæ immortalitatis statum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. xcvii, art. 4), homo sic erat incorruptibilis et immortalis, non quia corpus ejus dispositionem incorruptibilitatis haberet, sed quia inerat animæ vis quædam ad præservandum corpus a corruptione. Corrupti autem potest corpus humanum et ab interiori, et ab exteriori. Ab interiori quidem corrumpitur per consumptionem humidi et per senectutem, ut supra dictum est (loc. cit.), cui corruptioni occurrere poterat primus homo per esum ciborum. Inter ea vero quæ exterius corrumpunt, præcipuum videtur esse distemperatus aer; unde huic corruptioni maxime occurritur per temperiem aeris. In paradiso autem utrumque invenitur; quia, ut Damascenus dicit <sup>1</sup>, est locus "temperato et tenuissimo et purissimo aere circumfulgens, plantis semper floridis comatus" <sup>2</sup>. „Unde manifestum est quod paradisos est locus conveniens habitationi humanæ secundum primæ immortalitatis statum.

Ad primum ergo dicendum, quod cælum empyreum est supremum corporaliū locorum, et est extra omnem mutabilitatem. Et quantum ad primum horum, est locus congruus naturæ angelicæ; quia, sicut Augustinus dicit <sup>3</sup>, "Deus regit creaturam corporalem per spiritualem." Unde conveniens est quod spiritualis natura sit supra omnem corporalem constituta, sicut ei præsidens. Quantum autem ad secundum, convenit statui beatitudinis, qui est firmatus in summa stabilitate. Sic igitur locus beatitudinis congruit angelo secundum naturam suam, unde ibi creatus est. Non autem congruit homini secundum suam naturam, cum non præsideat toti corporali creaturæ per modum gubernationis; sed competit ei solum ratione beatitudinis. Unde non est positus a

principio in cælo empyreo; sed illuc transferendus erat in statu finalis beatitudinis <sup>4</sup>.

Ad secundum dicendum, quod ridiculum est dicere, quod animæ aut alicui spirituali substantiæ sit aliquis locus naturalis; sed per congruentiam quamdam aliquis specialis locus creaturæ spirituali <sup>5</sup> attribuitur. Paradisos enim terrestris erat locus congruens homini et quantum ad animam, et quantum ad corpus, inquantum scilicet in anima erat vis præservandi corpus humanum a corruptione, quod non competeat aliis animalibus. Et ideo, ut Damascenus dicit (loco citato in argum. *Sed cont.*), In paradiso nullum irrationalium habitabat; licet ex quadam dispensatione animalia fuerint illuc divinitus adducta ad Adam <sup>6</sup>, et serpens illuc accesserit per operationem diaboli.

Ad tertium dicendum, quod non propter hoc locus est frustra, quia non est ibi hominum habitatio post peccatum; sicut etiam non frustra fuit homini attributa immortalitas quædam, quam conservaturus non erat. Per hujusmodi enim ostenditur benignitas Dei ad hominem, et quid homo peccando amiserit; quamvis (ut dicitur) nunc Enoch et Elias in illo paradiso habitent <sup>7</sup>.

Ad quartum dicendum, quod illi qui dicunt paradisos esse sub circulo æquinoctiali, opinantur sub circulo illo esse locum temperatissimum propter æqualitatem dierum et noctium omni tempore; et quia sol nunquam multum ab eis elongatur, ut sit apud eos superabundantia frigoris; nec iterum est apud eos, ut dicunt, superabundantia caloris; quia etsi sol pertranseat super eorum capita, non tamen diu moratur ibi in hac dispositione. Aristoteles tamen <sup>8</sup> expresse dicit, quod regio illa est inhabitabilis propter æstum; quod videtur probabilius <sup>9</sup>; quia terræ, per quas nunquam sol pertransit in dire-

(1) Loc. sup. cit.

(2) Ex græco *φωτοῖς ἀειθέλεσι κόμων*, quasi per metaphoram a capillis quibus ornatur caput, significatur paradisos ornatus plantis quæ perennem virorem et vigorem indesinentem retinerent. (3) De Trinit. lib. iii, cap. 4.

(4) Seu beatitudinis quæ finem imponere debebat ois conversationi terrenæ; vel beatitudinis ad quam velut ad finem aspirabat.

(5) Ita Nicolai cum edit. Patav. Edit. Rom. anni 1649, *incorporali*. Cod. Alcan. cum edit. Rom. anni 1570, *corporali*; et ad marginem co-

dicis scribitur *spirituali*, quæ optima est lectio.

(6) Ut illis nomina imponeret. Non negat tamen S. Doctor quin ibi aliquando essent futura aliquæ bestię, ad imperium videlicet hominis.

(7) Id opinati sunt Justinus, Irenæus et multi alii veteres. Cf. quæ habet S. Doctor 22, quæst. clxiv, art. 2 ad 4. (8) Meteor. lib. ii, cap. 5.

(9) Animadvertere non necessarium est hanc opinionem nunc propugnari non posse; nam in multis locis regio æquinoctialis temperatum ærem præbet.



etum capitis, sunt intemperata in calore propter solam vicinitatem solis. Quidquid autem de hoc sit, credendum est paradisum in loco temperatissimo constitutum esse, vel sub æquinoctiali, vel alibi.

**ART. III. — UTRUM HOMO SIT POSITUS IN PARADISO, UT OPERARETUR ET CUSTODIRET ILLUM<sup>1</sup>.**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo non sit positus in paradiso, ut operaretur, et custodiret illum. Quod enim introductum est in pœnam peccati, non fuisset in paradiso in statu innocentiae. Sed agricultura introducta est in pœnam peccati, ut dicitur<sup>2</sup>. Ergo homo non fuit positus in paradiso, ut operaretur ibi.

2. Præterea, custodia non est necessaria ubi non timetur violentus invasor. Sed in paradiso nullus timebatur violentus invasor. Ergo non erat necessarium ut paradisum custodiret.

3. Præterea, si homo positus est in paradiso, ut operaretur et custodiret ipsum, videtur sequi quod homo factus sit propter paradisum, et non e converso; quod videtur esse falsum. Ergo homo non est positus in paradiso, ut operaretur et custodiret illum.

Sed contra est quod dicitur<sup>3</sup>: *Tulit Dominus Deus hominem, et posuit illum in paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum.*

**CONCLUSIO.** — Congruit ut Deus cum fecisset hominem, poneret in paradiso illum, ut ibi operaretur et custodiret illum.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit<sup>4</sup>, "Verbum istud Genosis dupliciter potest intelligi. „ Uno modo sic, quod Deus posuit hominem in paradiso, ut ipse Deus operaretur, et custodiret hominem; *operaretur*, inquam, justificando ipsum; cujus operatio si ab homine cesset, continuo obtenebratur, sicut aer obtenebratur, si cesset influentia luminis; *ut custodiret* vero ab omni corruptione et malo. Alio modo potest intelligi, ut homo operaretur<sup>5</sup>, et cu-

stodiret paradisum. Nec tamen illa operatio esset laboriosa sicut post peccatum, sed fuisset jucunda propter experientiam virtutis naturæ. Custodia etiam illa non esset contra invasorem; sed esset ad hoc quod homo sibi paradisum custodiret, ne ipsum peccando amitteret. Et hoc totum in bonum hominis cedebat. Et sic paradisus ordinabatur ad bonum hominis, et non e converso.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

**ART. IV. — UTRUM HOMO FACTUS FUERIT IN PARADISO<sup>6</sup>.**

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo factus fuerit in paradiso. Angelus enim in loco suæ habitationis creatus fuit, scilicet in cælo empyreo. Sed paradisus fuit locus congruus habitationi humanæ antequam peccatum. Ergo videtur quod in paradiso homo debuit fieri.

2. Præterea, alia animalia conservantur in loco suæ generationis, sicut pisces in aquis, et animalia gressibilia in terra, unde producta sunt. Homo autem conservatus fuisset in paradiso, ut dictum est (quæst. xcvi, art. 4). Ergo in paradiso fieri debuit.

3. Præterea, mulier in paradiso facta fuit. Sed vir dignior est muliere. Ergo multo magis vir debuit fieri in paradiso.

Sed contra est quod dicitur<sup>7</sup>: *Tulit Deus hominem, et posuit eum in paradiso.*

**CONCLUSIO** — Factus est homo extra paradisum, deinde in ipsum gratia Dei translatus est, transferendus inde post vitam animalem in cælum.

Respondeo dicendum quod paradisus fuit locus congruus habitationi humanæ quantum ad incorruptionem primi status. Incorruptio autem illa non erat hominis secundum naturam, sed ex supernaturali Dei dono. Ut ergo hoc gratiæ Dei imputaretur, non humanæ naturæ, Deus hominem extra paradisum fecit; et postea ipsum in paradiso posuit, ut habitaret ibi toto tempore animalis vitæ<sup>8</sup>; postmodum, cum spiritua-

*erat homo qui operaretur terram*, id est, qui eam excoleret.

(6) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte dictum fuisse (Gen. ii): *Plantaverat autem Dominus Deus paradisum voluptatis, in quo posuit hominem quem formaverat.*

(7) Gen. ii, 15.

(8) Prout spirituali opponitur non ex parte

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem Scriptura Genes. vestitam destruas errorem Antiasistarum dicentium operationem manuum, uti malignam, esse rejiciendam. (2) Genes. iii.

(3) Gen. ii. (4) Sup. Gen. ad litt. lib. viii, c. 10.

(5) Qui verus est utique ac legitimus loci sensus, ut operari paradisum dicatur eo modo quo sup. vers. 5 ibidem præmissum est: *Non*

lem vitam adeptus esset, transferendus in cælum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cælum empyreum est locus congruus angelis quantum ad eorum naturam, et ideo ibi sunt creati.

Et similiter dicendum ad *secundum*. Loca enim illa congruunt animalibus secundum suam naturam.

Ad *tertium* dicendum, quod mulier facta fuit in paradiso, non propter dignitatem suam, sed propter dignitatem principii ex quo corpus ejus formabatur; et similiter filii in paradiso fuissent nati, in quo parentes jam erant positi.

### QUÆSTIO CIII.

#### DE GUBERNATIONE RERUM IN COMMUNI, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Postquam præmissum est de creatione rerum, et distinctione earum, restat nunc tertio considerandum de rerum gubernatione; et primo in communi; secundo in speciali de effectibus gubernationis. — Circa primum quærentur octo: 1. Utrum mundus ab aliquo gubernetur. — 2. Quis sit finis gubernationis ipsius. — 3. Utrum gubernetur ab uno. — 4. De effectibus gubernationis. — 5. Utrum omnia divinæ gubernationi subsint. — 6. Utrum omnia immediate gubernentur a Deo. — 7. Utrum divina gubernatio cassetur in aliquo. — 8. Utrum aliquid divinæ providentiæ contranitur.

#### ART. I. — UTRUM MUNDUS

##### GUBERNETUR AB ALIQUO<sup>1</sup>.

De his etiam 2 2, quæst. xci, art. 3 corp., et Sent. 1, dist. 3, quæst. 1, art. 2, et Cont. gent. lib. iii, cap. 64, et De verit. quæst. v, art. 2 et 3 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mundus non gubernetur ab aliquo. Illorum enim est gubernari, quæ moventur vel operantur propter finem. Sed res naturales, quæ sunt magna pars mundi, non moventur aut operantur propter finem, quia non cognoscunt finem. Ergo mundus non gubernatur.

2. Præterea, eorum est proprie gubernari, quæ ad aliquid moventur. Sed mundus non videtur ad aliquid moveri, sed in se stabilitatem habet. Ergo non gubernatur.

3. Præterea, id quod in se habet necessitatem quæ determinatur ad unum,

animæ, sed ex parte corporis; puta nullis amplius alimentis vel fulcimentis corporalibus indigenti, sicut 1. Cor. xv, ac deinceps per antithesim usurpatur.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim quorundam Judæorum tollentium Providentiam, affirmando fortuito casu omnia constare. Hanc sententiam tenebant

non indiget exteriori gubernante. Sed principales mundi partes quadam necessitate determinantur ad unum in suis actibus et motibus. Ergo mundus gubernatione non indiget.

Sed *contra* est quod dicitur<sup>2</sup>: *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia*; et Boetius dicit<sup>3</sup>: "O qui perpetua mundum ratione gubernas."

CONCLUSIO. — Cum omnia, quæ sunt in mundo, certos et determinatos fines consequantur, a divina sapientia regantur necesse est.

Respondeo dicendum quod quidam antiqui philosophi<sup>4</sup> gubernationem mundo subtraxerunt, dicentes omnia fortuito agi. Sed hæc positio ostenditur esse impossibilis ex duobus: primo quidem ex eo quod apparet in ipsis rebus. Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est, aut semper, aut in pluribus; quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi; sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet, ut ab Aristotele dictum Tullius introducit<sup>5</sup>. Secundo autem apparet idem ex consideratione divinæ bonitatis, per quam res in esse productæ sunt, ut ex supradictis patet (quæst. xix, art. 4 ad 1, et quæst. xlv, art. 1 et 2). Cum enim optimi sit optima producere, non convenit summæ Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducatur. Ultima autem perfectio uniuscujusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet, ut sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducatur; quod est gubernare.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliquid movetur vel operatur propter finem dupliciter: uno modo sicut agens seipsum in finem, ut homo et aliæ creaturæ rationales; et talium est cognoscere rationem finis, et eorum quæ sunt

quoque Marcio, Priscilliani et quidam philosophi. (2) Sap. xiv, 3.

(3) De consolat. lib. iii, metro 9.

(4) Error ille præcipue ad Epicurum et illius discipulos spectat.

(5) De natura deor. lib. ii, vel potius ut a Cleante (Cleantes fuit Zenonis discipulus) aliquant. a princip.; Arist. tamen quid simile habet Metaph. lib. xii, text. 52.



ad finem: alio modo aliquid dicitur operari, vel moveri propter finem, quasi ab aliquo actum, vel directum in finem; sicut sagitta movetur directa ad signum a sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta. Unde sicut motus sagittæ ad determinatum finem demonstrat aperte quod sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente; ita certus cursus naturalium rerum cognitione carentium manifeste declarat mundum ratione aliqua gubernari.

Ad *secundum* dicendum, quod in omnibus rebus creatis est aliquid stabile, ad minus prima materia; et aliquid ad motum pertinens, ut sub motu etiam operationem comprehendamus. Et quantum ad utrumque res indiget gubernatione quia hoc ipsum quod in rebus est stabile, in nihilum decideret, quia ex nihilo est, nisi manu gubernatoris servaretur, ut infra patebit (quæst. civ, art. 1).

Ad *tertium* dicendum, quod necessitas naturalis inhærens rebus quæ determinantur ad unum, est impressio quædam Dei dirigentis ad finem; sicut necessitas qua sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis, et non sagittæ. Sed in hoc differt, quia id quod creaturæ a Deo recipiunt, est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur præter earum naturam, ad violentiam pertinet. Unde sicut necessitas violentiæ in motu sagittæ demonstrat sagittantis directionem; ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinæ providentiæ gubernationem.

## ART. II. — UTRUM

### FINIS GUBERNATIONIS MUNDI

#### SIT ALIQUID EXTRA MUNDUM <sup>1</sup>.

De his etiam 1 <sup>2</sup>, quæst. i, art. 8, et Cont. gent. lib. iii, capp. 17, 25 et 27 fin.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod finis gubernationis mundi non sit aliquid extra mundum existens. Illud enim est finis gubernationis rei, ad quod res gubernata perducitur. Sed il-

(1) In hoc articulo D. Thomas docet finem ad quem tendunt omnes res quæ gubernantur esse aliquid extra mundum, scilicet Deum.

(2) Hoc est aliquid bonum quod intrinsece inexistet in illa cum ad ejus adeptionem pervenerit, sicut sanitas inexistit sano et intrinsece illum afficit. (3) Ethic. lib. i, cap. 1.

(4) Ex græco ἔργα quasi operationis effectus vel termini.

(5) De civit. Dei, lib. xix, cap. 13, in princ.

(6) Proverb. xvi, 4

lud ad quod res aliqua perducitur, est aliquid bonum in ipsa re <sup>2</sup>; sicut infirmus perducitur ad sanitatem, quæ est aliquid bonum in ipso. Ergo finis gubernationis rerum non est aliquid bonum extrinsecum, sed aliquid bonum in ipsis rebus existens.

2. Præterea, Philosophus dicit <sup>3</sup>, quod "finium quidam sunt operationes, quidam opera, " id est operata <sup>4</sup>. Sed nihil extrinsecum a toto universo potest esse operatum; operatio autem est in ipsis operantibus. Ergo nihil extrinsecum potest esse finis gubernationis rerum.

3. Præterea, bonum multitudinis videtur esse ordo, et pax, quæ est tranquillitas ordinis, ut Augustinus dicit <sup>5</sup>. Sed mundus in quadam rerum multitudine consistit. Ergo finis gubernationis mundi est pacificus ordo, qui est in ipsis rebus. Non ergo finis gubernationis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

Sed *contra* est quod dicitur <sup>6</sup>: *Universa propter se operatus est Dominus*. Ipse autem est extra totum ordinem universi. Ergo finis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

CONCLUSIO. — Cum principium rerum sit externum, oportet et finem gubernationis mundi esse aliquid extra mundum.

Respondeo dicendum quod cum finis respondeat principio, non potest fieri ut principio cognito, quis sit rerum finis ignoretur. Cum igitur principium rerum sit aliquid extrinsecum a toto universo <sup>7</sup>, scilicet Deus, ut ex supra dictis patet (quæst. xix, art. 4, et quæst. xlv, art. 1 et 2), necesse est quod etiam finis rerum sit quoddam bonum extrinsecum. Et hoc ratione apparet. Manifestum est enim quod bonum habet rationem finis; unde finis particularis alicujus rei est quoddam bonum particulare; finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa

(7) Quia non est pars universi, nec universi compositionem ingreditur, nec ullo universi spatio quantumcumque includi potest. Alioquin nihil est intimius vel magis intrinsecum quam Deus ipse universo, velut per essentiam rebus omnibus inexistens, ut superius (quæst. viii, art. 3) ex professo dictum est. Unde Augustinus: (Sup. Gen. ad litt. lib. viii, cap. 25) intrinsecus creatas etiam extrinsecus naturas administrat... interius omni rei quia in ipso sunt omnia, et exterior omni rei, quia ipse est super omnia etc.

essentia bonitatis; bonum autem participare est quod est participative bonum. Manifestum est autem quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participative bonum. Unde illud bonum quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum a toto universo.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum aliquod consequimur multipliciter: uno modo sicut formam in nobis existentem, ut sanitatem, aut scientiam; alio modo ut aliquid per nos operatum, sicut aëdificator consequitur finem faciendo domum; alio modo sicut aliquod bonum habitum, vel possessum, ut ille qui emit, consequitur finem possidendo agrum. Unde nihil prohibet, illud ad quod perducitur universum, esse quoddam bonum extrinsecum.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur de finibus artium, quarum quædam habent pro finibus operationes ipsas, sicut citharistæ finis est citharizare; quædam vero habent pro fine quoddam operatum, sicut aëdificatoris finis non est aëdificare, sed domus. Contingit autem aliquid extrinsecum esse finem non solum sicut operatum, sed etiam sicut possessum, seu habitum, vel etiam sicut repræsentatum; sicut si dicamus quod Hercules est finis imaginis, quæ fit ad eum repræsentandum. Sic igitur potest dici quod bonum extrinsecum a toto universo est finis gubernationis rerum sicut habitum et repræsentatum: quia ad hoc unaquæque res tendit, ut participet ipsum, et assimiletur ei quantum potest.

Ad tertium dicendum, quod finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi. Hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem, ut dicitur <sup>1</sup>.

(1) Metaph. lib. xii, text. 52.

(2) Scriptura aperte declarat mundum ab uno gubernari: *Quem constituit alium super terram, aut quem posuit super solem quem fabricatus est?* (Job xxxiv) *Quis Deus præter Dominum, aut quis Deus præter Deum nostrum?*

(3) Puta quod aliæ sint bonæ, aliæ malæ, sive aliæ proficiuæ, utiles ac honestæ; aliæ inhonestæ, noxiæ, inutiles, etc. (4) Eccle. iv, 9.

(5) I. Cor. viii, 6.

(6) Vox Deus secundum Damascenum *ἡ*odu-

### ART. III. — UTRUM

#### MUNDUS GUBERNETUR AB UNO <sup>1</sup>.

De his etiam Sent. ii, dist. 1, quæst. 1, art. 2, et De verit. quæst. v, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod mundus non gubernetur ab uno. De causa enim per effectus iudicamus. Sed in gubernatione rerum apparet quod res non uniformiter gubernantur et operantur; quædam enim sunt contingetia, quædam vero ex necessitate, et secundum alias diversitates <sup>2</sup>. Ergo mundus non gubernatur ab uno.

2. Præterea, ea quæ gubernantur ab uno, a se invicem non dissentiunt, nisi propter imperitiam aut insipientiam aut impotentiam gubernantis; quæ a Deo sunt procul. Sed res creatæ a se invicem dissentiunt, et contra se invicem pugnant, ut in contrariis apparet. Non ergo mundus gubernatur ab uno.

3. Præterea, in natura semper invenitur quod melius est. Sed *melius est simul esse duo quam unum*, ut dicitur <sup>4</sup>. Ergo mundus non gubernatur ab uno sed a pluribus.

Sed contra est, quod unum Deum et unum Dominum confitemur, secundum illud Apostoli <sup>5</sup>: *Nobis est unus Deus pater... et Dominus unus*; quorum utrumque ad gubernationem pertinet; nam ad dominum pertinet gubernatio subditorum; et Dei nomen ex providentia sumitur <sup>6</sup>, ut supra dictum est (quæst. xii, art. 8). Ergo mundus gubernatur ab uno.

CONCLUSIO. — Cum finis gubernationis mundi sit optimum bonum, necesse est ipsum ab uno gubernari.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod mundus ab uno gubernetur. Cum enim finis gubernationis mundi sit quod est essentialiter bonum, quod est optimum, necesse est quod mundi gubernatio sit optima. Optima autem gubernatio est quæ fit per unum. Cujus ratio est, quia gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis, ut Boetius probat <sup>7</sup>, per hoc quod sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant

citur (lib. i, cap. 12) a *θεεῖν*, quod est curare et fovere universa, vel ab *αἰθεῖν*, quod est ardere, vel a *θεασάσθαι*, quod est considerare omnia. Hæc omnia ad officium Providentiæ spectant.

(7) De consol. lib. iii, prosa 11.



unitatem, sine qua esse non possunt: nam unumquodque intantum est, inquantum unum est. Unde videmus quod res repugnant suæ divisioni quantum possunt, et quod dissolutio uniuscujusque rei provenit ex defectu illius rei. Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas, sive pax. Unitatis autem causa per se est unum. Manifestum est enim quod plures multa unire et concordare non possunt, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Illud autem quod est per se unum, potest esse causa unitatis convenientius quam multi uniti; unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures<sup>1</sup>. Relinquitur ergo quod gubernatio mundi, quæ est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod Philosophus dicit<sup>2</sup>: "Entia nolunt disponi male, nec bonum pluralitas principatuum: unus ergo princeps<sup>3</sup>."

Ad *primum* ergo dicendum, quod motus est actus mobilis a movente. Diffinitas ergo motuum est ex diversitate mobiliū, quam requirit perfectio universi, ut supra dictum est (quæst. XLVII, art. 1 et 2, et quæst. XLVIII, art. 2), non ex diversitate gubernantium.

Ad *secundum* dicendum, quod contraria etsi dissentiant quantum ad fines proximos, conveniunt tamen quantum ad finem ultimum, prout concluduntur sub uno ordine universi.

Ad *tertium* dicendum, quod in particulis bonis duosunt meliora quam unum; sed ei quod est essentialiter bonum, non potest fieri aliqua additio bonitatis.

#### ART. IV. — UTRUM

EFFECTUS GUBERNATIONIS SIT UNUS TANTUM, ET NON PLURES<sup>4</sup>.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod effectus gubernationis mundi sit unus tantum, et non plures. Effectus enim gubernationis esse videtur id quod per gubernationem in rebus gubernatis causatur. Hoc autem est unum, scilicet

(1) Illud intelligendum est de eo quod est per se; per accidens enim, sive quia ille unus non sit satis sapiens et satis potens, sive propter varias humanæ vitæ corruptiones, interdum contingit, ait Sylvius, regimen monarchicum esse melius, si sit temperatum ex aristocratia quæ est regimen optimatum et ex democratia quæ est regimen populare. (2) Met. lib. XII, in fin.

(3) Hæc ultima verba sunt ex Homeri carmine mutuata: οὐκ ἄγαθον πολυκοιρανίη· εἰς κοίρανός ἑστω (Iliad. lib. II, v. 204).

bonum ordinis, ut in exercitu patet. Ergo gubernationis mundi est unus effectus.

2. Præterea, ab uno natum est unum tantum procedere. Sed mundus gubernatur ab uno, ut ostensum est (art. præc.). Ergo et gubernationis effectus est unus tantum.

3. Præterea, si effectus gubernationis non est unus tantum propter unitatem gubernantis, oportet quod multiplicetur secundum multitudinem gubernatorum. Hæc autem sunt nobis innumerabilia. Ergo gubernationis effectus non possunt comprehendi sub aliquo certo numero.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit<sup>5</sup>, quod "Deitas providentia et bonitate perfecta omnia continet, et in se ipsa implet." Gubernatio autem ad providentiam pertinet. Ergo gubernationis divinæ sunt aliqui determinati effectus.

CONCLUSIO. — Principalis effectus gubernationis unus est, generales effectus sunt duo, et particulares sunt innumerabiles.

Respondeo dicendum quod effectus cuiuslibet actionis ex fine ejus pensari potest; nam per operationem efficitur ut pertingatur ad finem. Finis autem gubernationis mundi est bonum essentialē, ad cuius participationem et assimilationem omnia tendunt. Effectus igitur gubernationis potest accipi tripliciter; uno modo ex parte ipsius finis; et sic est unus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono. Alio modo potest considerari effectus gubernationis secundum ea quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur; et sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimilatur Deo quantum ad duo, scilicet quantum ad id quod Deus bonus est, inquantum creatura est bona; et quantum ad hoc quod Deus est aliis causa bonitatis, inquantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum<sup>6</sup>. Tertio modo

(4) De Deo omnium governatore dicit Scriptura (Sap. VI): *Equaliter est illi cura de omnibus*, ac si aperte ad propositum dicat: gubernationis suæ cura quam de mundi rebus universis habet Deus, finis non est alius et alius sed unus et idem. (5) De div. nom. c. 12, lect. 1.

(6) Adverte hic, ait Cajetanus, quod quia gubernatio non facit res gubernandas, sed supponit eas, ideo non creatio, sed conservatio ponitur primus gubernationis effectus. Et quia naturaliter res prius in se conservatur quam

potest considerari effectus gubernationis in particulari; et sic sunt nobis innumerabiles.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ordo universi includit in se et conservationem rerum diversarum a Deo institutarum, et motionem earum; quia secundum hæc duo invenitur ordo in rebus, secundum scilicet quod una est melior alia <sup>1</sup>, et secundum quod una ab alia movetur.

Ad alia duo patet responsio per ea quæ dicta sunt (in corp. art.).

**ART. V. — UTRUM OMNIA  
DIVINÆ GUBERNATIONI SUBDANTUR <sup>2</sup>.**

De his etiam sup. quæst. xxii, art. 2 et 3, et Sent. i, dist. 39, quæst. ii, art. 1, et Cont. gent. lib. iii, cc. 64, 94 et 131, et De verit. quæst. v, art. 2 et 4, et Opusc. ii, cc. 124, 131 et 133.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia divinæ gubernationi subdantur. Dicitur enim <sup>3</sup>: *Vidi sub sole nāc velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam, sed tempus casumque in omnibus*. Quæ autem gubernationi alicujus subsunt, non sunt casualia. Ergo ea quæ sunt sub sole, non subduntur divinæ gubernationi.

2. Præterea, Apostolus <sup>4</sup> dicit quod *non est Deo cura de bobus*. Sed unicuique est cura eorum quæ gubernantur ab ipso. Non ergo omnia subduntur divinæ gubernationi.

3. Præterea, illud quod seipsum gubernare potest, non videtur alterius gubernatione indigere. Sed creatura rationalis seipsam gubernare potest <sup>5</sup>; cum habeat dominium sui actus, et per se agat, et non solum agatur ab alio, quod videtur esse eorum quæ gubernantur. Ergo non omnia sunt divinæ gubernationi subdita.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>6</sup>, quod "Deus non solum cælum et terram, nec solum hominem et angelum, sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbæ flosculum, nec arboris folium sine

suarum partium convenientia derelinquit. „ Omnia ergo ejus gubernationi subduntur.

**CONCLUSIO.** — Cum Deus sit effectiva causa omnium, necesse est ut omnia divinæ providentiæ subdantur, non solum superiora, sed etiam omnia humana et inferiora.

Respondeo dicendum quod secundum eandem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum et causam earum; quia ejusdem est rem producere, et ei perfectionem dare; quod ad gubernantem pertinet. Deus autem est causa non quidem particularis unius generis rerum, sed universalis totius entis, ut supra ostensum est (qu. xlv, art. 1 et 2). Unde sicut nihil potest esse quod non sit a Deo creatum; ita nihil potest esse quod ejus gubernationi non subdatur. Patet etiam hoc idem ex ratione finis. Intantum enim alicujus gubernatio se extendit, inquantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinæ gubernationis est ipsa sua bonitas, ut supra ostensum est (art. præc., et quæst. xlv, art. 4). Unde cum nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem, ut ex supradictis patet (ibid.), impossibile est quod aliquod entium subtrahatur gubernationi divinæ. Stulta igitur fuit opinio dicentium quod hæc inferiora corruptibilia, vel etiam singularia, aut etiam res humanæ non gubernantur a Deo. Ex quorum persona dicitur <sup>7</sup>: *Dereliquit Dominus terram*.

Ad *primum* ergo dicendum quod sub sole dicuntur esse ea quæ secundum motum solis generantur et corrumpuntur. In quibus omnibus casus invenitur; non ita quod omnia quæ in eis fiunt sint casualia, sed quia in quolibet eorum aliquid casuale inveniri potest; et hoc ipsum quod aliquid casuale invenitur in hujusmodi rebus, demonstrat ea alicujus gubernationi esse subjecta <sup>8</sup>. Nisi enim hujusmodi corruptibilia ab aliquo superiori gubernarentur, nihil intenderent, ma-

promoveatur ad bonum. ideo secundus effectus ponitur motio ad bonum, sub qua comprehenditur actio post conservationem.

(1) Quod ad earum diversitatem spectat, non ad conservationem præcise ut sic, ab earum diversitate independentem.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem totaliter disjicias atque pessumdes hæreticas phantasias omnium qui Providentiæ nega-

runt. Nam providentia et gubernatio in idem redeunt, ut patet. (3) Eccle. ix, 11. (4) I. Cor. ix, 9.

(5) Dicere unumquemque suo arbitrio regi sine Dei auxilio, hoc damnatum fuit in Pelagianis.

(6) De civ. Dei, l. v, c. 11, circa fin. (7) Ez. ix, 9.

(8) « Le désordre même, ait Bossuetius, prouve qu'il y a un ordre supérieur qui rappelle tout à soi par une loi immuable » (Ediz. di Versailles, tom. xii, pag. 400).



xime quæ non cognoscunt; et sic non eveniret in eis aliquid præter intentionem, quod facit rationem casus. Unde ad ostendendum quod casualia secundum ordinem alicujus superioris causæ proveniunt, non dicit simpliciter, quod vidit casum esse in omnibus; sed dicit *tempus et casum*<sup>1</sup>, quia scilicet secundum aliquem ordinem temporis casuales defectus inveniuntur in his rebus.

Ad *secundum* dicendum, quod gubernatio est quædam mutatio gubernatorum a gubernante. Omnis autem motus est actus mobilis a movente, ut dicitur<sup>2</sup>. Omnis autem actus proportionatur ei cujus est actus; et sic oportet quod diversa mobilia diversimode moveantur etiam secundum motionem unius motoris. Sic igitur secundum unam artem Dei gubernantis res diversimode gubernantur secundum earum diversitatem. Quædam enim secundum suam naturam sunt per se agentia, tanquam habentia dominium sui actus; et ista gubernantur a Deo non solum per hoc quod moventur ab ipso Deo in eis interius operante; sed etiam per hoc quod ab eo inducuntur ad bonum, et retrahuntur a malo per præcepta et prohibitiones, præmia et pœnas. Hoc autem modo non gubernantur a Deo creaturæ irrationales, quæ tantum aguntur et non agunt. Cum ergo Apostolus dicit quod *Deo non est cura de bobus*<sup>3</sup>, non totaliter subtrahit boves a cura gubernationis divinæ, sed solum quantum ad modum qui proprie competit rationali creaturæ, ut ex adjunctis ibi patet.

Ad *tertium* dicendum, quod creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum et voluntatem; quorum utrumque indiget regi et perfici ab intellectu et voluntate Dei. Et ideo supra gubernationem qua creatura rationalis gubernat seipsam tanquam domina sui actus, indiget gubernari a Deo.

(1) Et quidem grece *καιρόν* quasi opportunitatem, ut et mox *ἀπάντημα* quasi occursum vel eventum. Hoc nempe sensu quod hæc omnia eveniant prout opportunum est evenire.

(2) Physic. lib. iii, text. 18.

(3) De his vid. quæst. xxii, art. 2 ad 5.

(4) Ex Scriptura Deus immediate omnia gubernat quantum ad rationem gubernandi (Rom. xi): *quis cognovit sensum Domini, et quis consiliarius ejus fuit?* (Is. xl) *Quis adjovit Spiritum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit et ostendit illi?* Sed non immediate quantum ad executionem.

#### ART. VI. — UTRUM OMNIA IMMEDIATE GUBERNENTUR A DEO<sup>4</sup>.

De his etiam sup. quæst. xxii, art. 3, et Cont. gent. lib. iii, cc. 76, 77, 83 et 94, et Opusc. ii, cap. 133.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia immediate gubernentur a Deo. Gregorius enim Nyssenus<sup>5</sup> reprehendit opinionem Platonis, qui divisit providentiam in tria; primam quidem primi Dei, qui providet rebus cælestibus et universalibus omnibus; secundam vero providentiam esse dixit secundorum deorum, qui cælum circumeunt, scilicet respectu eorum quæ sunt in generatione et corruptione; tertiam vero providentiam dixit quorundam dæmonum, qui sunt custodes circa terram humanarum actionum. Ergo videtur quod omnia immediate a Deo gubernentur.

2. Præterea, melius est aliquid fieri per unum quam per multa, si sit possibile, ut dicitur<sup>6</sup>. Sed Deus potest per seipsum absque mediis causis omnia gubernare. Ergo videtur quod omnia immediate gubernet.

3. Præterea, nihil in Deo esticiens et imperfectum. Sed ad defectum gubernatoris pertinere videtur quod median- tibus aliquibus gubernet; sicut rex terrenus quia non sufficit ad omnia agenda, nec ubique est præsens in suo regno, propter hoc oportet quod habeat suæ gubernationis ministros. Ergo Deus immediate omnia gubernat.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit<sup>7</sup>: "Quemadmodum corpora grossiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per spiritum vitæ rationalem; et spiritus vitæ rationalis deservit atque peccator, per spiritum vitæ rationalem pium et justum; et ille per ipsum Deum."

CONCLUSIO. — Gubernantur omnia immediate a Deo secundum rationem gubernationis: quoad executionem vero quædam mediantibus aliis gubernantur.

Respondeo dicendum quod in gubernatione duo sunt consideranda, scilicet ratio gubernationis, quæ est ipsa provi-

*Dei adjutores sumus* (I. Cor. iii). *Nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei* (I. Cor. iv). *Millia millium ministrabant ei* (Dan. vii), etc.

(5) De Providentia, lib. viii, cap. 3. — Liber hic in operibus Gregorii Nysseni non occurrit, sed Nemesii est. (6) Phys. lib. viii, text. 48.

(7) De Trin. lib. iii, cap. 4, in princ.

dentia; et executio. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediate omnia gubernat; quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quædam mediantibus aliis. Cujus ratio est, quia cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, unumquodque attribuendum est Deo secundum sui optimum. Optimum autem in omni genere, vel ratione et cognitione practica <sup>1</sup> (qualis est ratio gubernationis) in hoc consistit quod particularia cognoscantur, in quibus est actus; sicut optimus medicus est qui non considerat sola universalia, sed qui potest etiam considerare minima particularia; et idem patet in cæteris. Unde oportet dicere, quod Deus omnium etiam minimorum particularium rationem gubernationis habeat. Sed cum per gubernationem res quæ gubernantur sint ad perfectionem perducendæ, tanto erit melior gubernatio, quanto major perfectio a gubernante rebus gubernatis communicatur. Major autem perfectio est quod aliquid in se sit bonum, et etiam sit aliis causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum; et ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat; sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores.

Ad primum ergo dicendum, quod opinio Platonis reprehenditur, quia etiam quantum ad rationem gubernationis posuit, Deum non immediate omnia gubernare; quod patet per hoc quod divisit in tria providentiam, quæ est ratio gubernationis.

Ad secundum dicendum, quod si solus Deus gubernaret, subtraheretur perfectio causalis a rebus. Unde non totum melius fieret per unum, quod fit per multa.

Ad tertium dicendum, quod non solum pertinet ad imperfectionem <sup>2</sup> regis terreni quod executores habeat suæ gubernationis, sed etiam ad regis dignitatem, quia ex ordine ministrorum potestas regia præclarior redditur.

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. et Nicolai. Cod. Tarrac. cum Garcia, et edit. Patav.: *Optimum* (edit. Patav. addit autem) *in omni ratione et cognitione practica.*

(2) Ita Nicolai post edit. Duacens. Cod. Alcan. obscure, *defectum*. Quidam codd. et edit. Gothicæ, Colon., Rom. et Patav., *perfectionem*.

**ART. VII. — UTRUM ALIQUID PRÆTER ORDINEM DIVINÆ GUBERNATIONIS CONTINGERE POSSIT <sup>3</sup>.**

De his etiam sup. quæst. xxii, art. 2 ad 1, et Sent. ii, dist. 6, art. 1 ad 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit. Dicit enim Boetius <sup>4</sup>, quod "Deus per bonum cuncta disponit." Si ergo nihil in rebus contingit præter ordinem divinæ gubernationis, sequeretur quod nihil esset malum in rebus.

2. Præterea, nihil est casuale quod evenit secundum præordinationem alicujus gubernantis. Si igitur nihil accidit in rebus præter ordinem gubernationis divinæ, sequitur quod nihil in rebus sit fortuitum et casuale.

3. Præterea, ordo divinæ gubernationis est certus et immutabilis, quia est secundum rationem æternam. Si igitur nihil possit contingere in rebus præter ordinem divinæ gubernationis, sequitur quod omnia ex necessitate eveniant, et nihil sit in rebus contingens; quod est inconveniens. Potest igitur in rebus aliquid contingere præter ordinem gubernationis divinæ.

Sed contra est quod dicitur <sup>5</sup>: *Domine Deus, Rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit resistere tue voluntati.*

**CONCLUSIO.** — Cum divina providentia sit universalis causa non unius tantum generis, sed universaliter totius entis, nihil potest præter illius ordinem in universo evenire.

Respondeo dicendum quod præter ordinem alicujus particularis causæ aliquis effectus evenire potest, non autem præter ordinem causæ universalis. Cujus ratio est, quia præter ordinem particularis causæ nihil provenit nisi ex aliqua alia causa impediante, quam quidem causam necesse est reducere in primam causam universalem; sicut indigestio contingit præter ordinem virtutis nutritivæ ex aliquo impedimento, puta ex grossitie cibi, quam necesse est reducere

Mox edit. Rom., *executorem* et *quia ordine ministrorum.*

(3) In hoc articulo D. Thomas docet esse impossibile quod aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingat. Ea de re confer quod jam dictum est (quæst. xix, art. 2).

(4) De consol. lib. iii, prosa 12, ante med.

(5) Esther, xiii, 9.



in aliam causam, et sic usque ad causam primam universalem. Cum igitur Deus sit prima causa universalis non unius generis tantum, sed universaliter totius entis, impossibile est quod aliquid contingat præter ordinem divinæ gubernationis, sed ex hoc ipso quod aliquid ex una parte videtur exire ab ordine divinæ providentiæ, qui consideratur secundum aliquam particularem causam, necesse est quod in eundem ordinem relabatur secundum aliam causam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nihil invenitur in mundo quod sit totaliter malum<sup>1</sup>; quia malum semper fundatur in bono, ut supra ostensum est (quæst. XLVIII, art. 3, et quæst. XLIX, art. 3). Et ideo res aliqua dicitur mala per hoc quod exit ab ordine alicujus particularis boni. Si autem totaliter exiret ab ordine gubernationis divinæ, totaliter nihil esset.

Ad *secundum* dicendum, quod aliqua dicuntur esse casualia in rebus per ordinem ad causas particulares extra quarum ordinem fiunt; sed quantum ad divinam providentiam pertinet, nihil fit casu in mundo, ut Augustinus dicit<sup>2</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod dicuntur aliqui effectus contingentes per comparisonem ad proximas causas, quæ in suis effectibus deficere possunt; non propter hoc quod aliquid fieri possit extra totum ordinem gubernationis divinæ: quia hoc ipsum quod aliquid contingit præter ordinem causæ proximæ, est ex aliqua causa subjecta gubernationi divinæ.

**ART. VIII. — UTRUM ALIQUID POSSIT RENITI CONTRA ORDINEM GUBERNATIONIS DIVINÆ<sup>3</sup>.**

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ. Dicitur enim<sup>4</sup>: *Lingua eorum et adinventiones eorum contra Dominum.*

2. Præterea, nullus rex juste punit eos qui ejus ordinationi non repugnant. Si igitur nihil contraniteretur divinæ ordinationi, nullus juste puniretur a Deo.

(1) « A regarder le total, ait Bossuetius, rien n'est plus grand, ni plus petit qu'il ne faut; ce qui semble défectueux d'un côté sert à un autre ordre supérieur et plus caché que Dieu sait... Où la sagesse est infinie, il ne reste plus de place pour le hasard » (Poët. sacrée, lib. VII, art. 6, prop. 16). (2) Quæst. lib. LXXXIII, q. 24. (3) Hujus articuli sensus est quod nihil reluc-

3. Præterea, quælibet res subicitur ordini divinæ gubernationis. Sed una res ab alia impugnatur. Ergo aliqua sunt quæ contranitentur divinæ gubernationi.

Sed *contra* est quod dicit Boetius<sup>5</sup>: « Non est aliquid quod summo huic bono vel velit vel possit obsistere. Est igitur summum bonum quod regit cuncta fortiter, suaviterque disponit, „ ut dicitur<sup>6</sup> de divina sapientia.

**CONCLUSIO.** — Cum unumquodque in operatione sua ad bonum tendat, licet possit a determinato ordine boni declinare: constat nihil contraniti divinæ ordinationi in generali, sed tantum in speciali.

Respondeo dicendum quod ordo divinæ sapientiæ dupliciter potest considerari. Uno modo in generali, secundum scilicet quod progreditur a causa gubernativa totius. Alio modo in speciali, secundum quod progreditur a causa particulari, quæ est executiva divinæ gubernationis. Primo igitur modo nihil contranitur ordini divinæ gubernationis; quod ex duobus patet. Primo quidem ex hoc quod ordo divinæ gubernationis totaliter in bonum tendit; et unaquæque res in sua operatione et conatu non tendit nisi ad bonum: « Nullus enim respiciens ad malum operatur, „ ut Dionysius dicit<sup>7</sup>. Alio modo apparet idem ex hoc, quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1), omnis inclinatio alicujus rei vel naturalis vel voluntaria, nihil est aliud quam quædam impressio a primo movente; sicut inclinatio sagittæ ad signum determinatum nihil aliud est quam quædam impressio a sagittante. Unde omnia quæ aguntur vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur. Et ideo dicitur Deus *omnia disponere suaviter*.

Ad *primum* ergo dicendum, quod dicuntur aliqui vel cogitare, vel loqui, vel agere contra Deum, non quia totaliter renitantur ordini divinæ gubernationis (quia etiam peccantes intendunt aliquod

etetur ordini divinæ gubernationis, sive quod nihil illibenter agat vel exequatur id quod ad divinam gubernationem pertinet, sed quod omnia quæ aguntur vel naturaliter, vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur. (4) Isa. III, 8. (5) De cons. lib. III, prosa 12, circa med. (6) Sapient. VIII. (7) De div. nom. c. 4, lect. 22.

bonum) <sup>1</sup>; sed quia contrahuntur cui-dam determinato bono, quod est eis conveniens secundum suam naturam aut statum. Et ideo puniuntur juste a Deo.

Et per hoc patet solutio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod ex hoc quod una res alteri contrapugnat, ostenditur quod aliquid reniti potest ordini qui est ex aliqua causa particulari, non autem ordini qui dependet a causa universali totius.

## QUESTIO CIV.

### DE EFFECTIBUS DIVINÆ GUBERNATIONIS IN SPECIALI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus divinæ gubernationis in speciali, et circa hoc quærun- tur quatuor: 1. Utrum creaturæ indigeant ut conserventur in esse a Deo. — 2. Utrum con- serventur a Deo immediate. — 3. Utrum Deus possit aliquid redigere in nihilum. — 4. Utrum aliquid in nihilum redigatur.

#### ART. I. — UTRUM CREATURÆ INDIGEANT UT A DEO CONSERVENTUR IN ESSE ?

De his etiam 22, quæst. cix, art. 2 ad 3, et art. 8 corp., et art. 9 ad 1, et Cont. gent. lib. iii, c. 65 et 67, ratione 3, et 114, et De potent. quæst. v, art. 1, et Joan. v, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod creaturæ non indigeant ut a Deo conserventur in esse. Quod enim non potest non esse, non indiget ut conser- vetur in esse; sicut quod non potest abscedere, non indiget ut conservetur, ne abscedat. Sed quædam creaturæ sunt, quæ secundum sui naturam non possunt non esse. Ergo non omnes creaturæ in- digent ut a Deo conserventur in esse. — Probatio mediæ. Quod per se inest alicui, necesse est ei inesse, et opposi- tum ejus impossibile est ei inesse; sicut necessarium est binarium esse parem, et impossibile est cum esse imparcm. Esse autem per se consequitur ad for- mam; quia unumquodque secundum hoc est ens actu, quod habet formam. Quæ- dam autem creaturæ sunt, quæ sunt formæ quædam subsistentes, sicut de angelis dictum est (quæst. I, art. 2 et 3). Et sic per se inest eis esse. Et eadem ratio est de illis quorum materia non

est in potentia nisi ad unam formam, sicut supra dictum est de corporibus cæ- lestibus (quæst. lxxvi, art. 2). Hujusmodi ergo creaturæ secundum suam naturam ex necessitate sunt, et non possunt non esse. Potentia enim ad non esse non po- test fundari neque in forma, quam per se sequitur esse; neque in materia exi- stente sub forma, quam non potest amit- tere, cum non sit in potentia ad aliam formam.

2. Præterea, Deus est potentior quoli- bet creato agente. Sed aliquod creatum agens potest communicare suo effectui ut conservetur in esse, etiam ejus ope- ratione cessante; sicut cessante actione ædificatoris, remanet domus; et cessante actione ignis, remanet aqua calefacta per aliquod tempus. Ergo multo magis Deus potest suæ creaturæ conferre quod conservetur in esse, sua operatione ces- sante.

3. Præterea, nullum violentum potest contingere absque aliqua causa agente <sup>3</sup>. Sed tendere ad non esse est innaturale et violentum cuilibet creaturæ, quia quælibet creatura naturaliter appetit esse. Ergo nulla creatura potest tendere in non esse, nisi aliquo agente ad cor- ruptionem. Sed quædam sunt ad quorum corruptionem nihil agere potest, sicut spirituales substantiæ, et corpora cæle- stia. Ergo hujusmodi creaturæ non pos- sunt tendere in non esse, etiam Dei ope- ratione cessante.

4. Præterea, si Deus conservat res in esse, hoc erit per aliquam actionem. Per quamlibet autem actionem agentis, si sit efficax, aliquid fit in effectu. Oportet igitur quod per actionem Dei conser- vantis aliquid fiat in creatura. Sed hoc non videtur; non enim per hujusmodi actionem fit ipsum esse creaturæ, quia quod jam est, non fit; neque iterum ali- quid aliud superadditum, quia vel non continue Deus conservaret creaturam in esse, vel continue aliquid adderetur creaturæ, quod est inconveniens. Non igitur creaturæ conservantur in esse a Deo.

Sed *contra* est quod dicitur <sup>4</sup>: *Portans omnia verbo virtutis sue*.

(1) Præterea sub generali ordine gubernatio- nis comprehenditur permissio peccatorum, ac de illis pœnitentia, si eam peccatores sint ac- tui; vel iusta et severa punitio, si in pecca- tis permaneant.

(2) De fide est creaturas a Deo in esse con- servari, ut patet ex Scriptura sacra (Sap. xi): *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluis-*

*ses?* (Joan. v) *Pater meus usque modo operatur et ego operor.* (Act. xvii) *In ipso vivimus, move- mur et sumus.* (Coloss. i) *Omnia in ipso constant.*

(3) Quippe cum violentum a Philosopho defi- niatur, *cujus principium est extra, nihil confe- rente vim passo*, ut ex Eth. lib. iii, cap. 1 col- ligitur.

(4) Heb. i, 3.



CONCLUSIO. -- Cum Deus sit prima omnium causa in fieri et esse, necesse est ut omnia etiam ab ipso conserventur.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere et secundum fidem, et secundum rationem, quod creaturæ conservantur in esse a Deo. Ad cujus evidentiam considerandum est quod aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo indirecte et per accidens; sicut ille dicitur rem conservare qui removet corrumpens: puta, si aliquis puerum custodiat, ne cadat in ignem, dicitur eum conservare. Et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia; quia quædam sunt quæ non habent corruptentia, quæ necesse sit remove ad rei conservationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se directe, quando scilicet illud quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit: et hoc modo omnes creaturæ indigent divina conservatione. Dependet enim esse, cujuslibet creaturæ a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinæ virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit <sup>1</sup>. Et hoc sic perspicui potest. Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa ejus. Sed considerandum est quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, et non directe secundum esse ejus; quod quidem convenit et in artificialibus, et in rebus naturalibus. *Ædificator* enim est causa domus quantum ad ejus fieri, non autem directe quantum ad esse ejus. Manifestum est enim quod esse domus consequitur formam ejus; forma autem domus est compositio et ordo; quæ quidem forma consequitur naturalem virtutem quarundam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis; ita *ædificator* facit domum adhibendo cæmentum, lapides, et ligna, quæ sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione *ædificatoris*. Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus; quia si aliquod agens non est causa formæ inquantum hujusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem

formam, sed erit causa effectus, secundum fieri tantum. Manifestum est autem quod si aliqua duo sunt ejusdem speciei, unum non potest esse per se causa formæ alterius inquantum est talis forma, quia sic esset causa formæ propriæ, cum sit eadem ratio utriusque; sed potest esse causa hujusmodi formæ secundum quod est in materia, id est quod hæc materia acquirat hanc formam: et hoc est esse causam secundum fieri, sicut cum homo generat hominem, et ignis ignem. Et ideo quandocumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eandem rationem secundum quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius. Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eandem rationem secundum quam est in agente, sicut patet in omnibus agentibus quæ non agunt simile secundum speciem; sicut cælestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundum speciem: et tale agens potest esse causa formæ secundum rationem talis formæ, et non solum secundum quod acquiritur in hac materia; et ideo est causa non solum fieri, sed essendi. Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Et hæc est ratio quare aqua calefacta retinet calorem, cessante actione ignis: non autem remanet aer illuminatus nec ad momentum, cessante actione solis; quia scilicet materia aquæ susceptiva est caloris ignis secundum eandem rationem qua est in igne. Unde si perfecte perducatur ad formam ignis, retinebit calorem semper; si autem imperfecte participet aliquid de forma ignis secundum quamdam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus propter debilem participationem principii caloris. Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eandem rationem secundum quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quæ est principium luminis; et ideo quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen cessante actione solis. Sic autem se habet omnis creatura ad Deum,

(1) Moral. lib. xvi, cap. 16.

sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam; aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit ejus esse. Et ideo Augustinus dicit <sup>1</sup>: " Virtus Dei ab eis quæ creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret; " et <sup>2</sup> dicit, quod " sicut aer præsentem lumine fit lucidus, sic homo Deo sibi præsentem illuminatur, absente autem continuo tenebratur. "

Ad *primum* ergo dicendum, quod esse per se consequitur formam creaturæ, supposito tamen influxu Dei; sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis et corporibus cælestibus, magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma vel in materia talium creaturarum.

Ad *secundum* dicendum, quod Deus non potest communicare alicui creaturæ ut conservetur in esse, sua actione cessante, sicut non potest ei communicare quod non sit causa illius. Intantum enim indiget creatura conservari a Deo, in quantum esse effectus dependet a causa essendi. Unde non est simile de agente quod non est causa essendi, sed fieri <sup>3</sup> tantum.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit de conservatione quæ est per remotionem corrumpentis; qua non indigent omnes creaturæ, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quod conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis qua dat esse; quæ quidem actio est sine motu et tempore; sicut etiam conservatio luminis in acre est per continuatum influxum a sole.

#### ART. II. — UTRUM DEUS IMMEDIATE OMNEM CREATURAM CONSERVET <sup>4</sup>.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus immediate omnem crea-

turam conservet. Eadem enim actione Deus est conservator rerum, qua et creator, ut dictum est (art. præc.). Sed Deus immediate est creator omnium. Ergo immediate est etiam conservator.

2. Præterea, unaquæque res magis est proxima sibi quam rei alteri. Sed non potest communicari alicui creaturæ quod conservet seipsam; ergo multo minus potest ei communicari quod conservet aliam; ergo Deus omnia conservat absque alia media causa conservante.

3. Præterea, effectus conservatur in esse ab eo quod est causa ejus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Sed omnes causæ creatæ, ut videtur, non sunt causæ suorum effectuum, nisi secundum fieri; non sunt enim causæ, nisi movendo, ut supra habitum est (art. præc.). Ergo non sunt causæ conservantes suos effectus in esse.

Sed *contra* est, quod per idem conservatur res per quod habet esse. Sed Deus dat esse rebus, mediantibus aliquibus causis mediis. Ergo etiam res in esse conservat mediantibus aliquibus causis.

CONCLUSIO. — Deus non omnia immediate conservat in esse, sed quædam immediate, et aliqua mediantibus aliis.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), dupliciter aliquid rem aliquam in esse conservat: uno modo indirecte et per accidens, per hoc quod removet vel impedit actionem corrumpentis; alio modo directe, et per se; quia ab eo dependet esse alterius, sicut a causa dependet esse effectus. Utroque autem modo aliqua res creata invenitur esse alterius conservativa. Manifestum est enim quod etiam in rebus corporalibus multa sunt quæ impediunt actiones corrumpentium, et per hoc dicuntur rerum conservativa; sicut sal impedit carnes a putrefactione, et simile est in multis aliis. Invenitur etiam quod ab aliqua creatura dependet aliquis effectus secundum suum esse. Cum enim sunt multæ causæ ordinatæ, necesse est quod effectus dependeat primo quidem et principaliter a causa prima; secundario vero ab omnibus causis me-

(1) Sup. Genes. ad litt. lib. iv, cap. 12, circa princ. (2) In lib. viii ejusdem, c. 12, circa med.

(3) Inusitata voce, quasi causa ut fiat aliqua res.

(4) Juxta mentem S. Thomæ Deus nonnullas

res in esse conservat, mediantibus causis secundis, sed non ita est de omnibus creaturis. Nam per se solum conservat omnia quæ per se produxit, veluti angelos, cælos, animas humanas, etc.



diis. Et ideo principaliter quidem prima causa est effectus conservativa; secundario vero omnes mediæ causæ; et tanto magis, quanto causa fuerit altior, et primæ causæ proximior. Unde superioribus causis etiam in corporalibus rebus attribuitur conservatio et permanentia rerum; sicut Philosophus dicit<sup>1</sup>, quod primus motus, scilicet diurnus, est causa continuitatis generationis; secundus autem motus, qui est per zodiacum, est causa diversitatis quæ est secundum generationem et corruptionem. Et similiter astrologi attribuant Saturno, qui est supremus planetarum, res fixas et permanentes. Sic igitur dicendum est, quod Deus conservat res quasdam in esse, mediantibus aliquibus causis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus immediate omnia creavit; sed in ipsa rerum creatione<sup>2</sup> ordinem in rebus instituit, ut quædam ab aliis dependerent, per quas secundario conservarentur in esse; præsupposita tamen principali conservatione quæ est ab ipso.

Ad *secundum* dicendum, quod cum propria causa sit conservativa effectus ab ea dependentis, sicut nulli effectui præstari potest quod sit causa sui ipsius, potest tamen ei præstari quod sit causa alterius; ita etiam nulli effectui præstari potest quod sit sui ipsius conservativus; potest tamen ei præstari quod sit conservativus alterius.

Ad *tertium* dicendum, quod nulla creatura potest esse causa alterius quantum ad hoc quod acquirat novam formam vel dispositionem, nisi per modum aliqujus mutationis; quia semper agit præsupposito aliquo subjecto. Sed postquam formam vel dispositionem induxit in effectum, absque alia immutatione effectus hujusmodi formam vel dispositionem conservat; sicut in aere, prout illuminatur de novo, intelligitur quædam mutatio; sed conservatio luminis est absque aeris immutatione, ex sola præsentia illuminantis.

(1) Metaph. lib. XII, text. 34.

(2) Ita cod. Alcan. et Tarrac. cum Nicolai. Edit. Rom et Patav., *reparatione*.

(3) Ex hoc articulo colligi potest confutatio Joannis Wicleff qui omnia de necessitate absoluta evenire dixit, et omnium aliorum qui Deum necessitate agere aut conservare creatorum aliquid affirmarunt.

(4) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 21.

(5) De doct. christ. lib. I, cap. 32.

**ART. III. — UTRUM DEUS POSSIT ALIQUID IN NIHILUM REDIGERE<sup>3</sup>.**

De his etiam De verit. quæst. V, art. 2 ad 6, et De potent. qu. V, art. 3 et 4, et quol. IV, qu. III, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit aliquid in nihilum redigere. Dicit enim Augustinus<sup>4</sup> quod "Deus non est causa tendendi in non esse." Hoc autem contingeret, si aliquam creaturam redigeret in nihilum. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

2. Præterea, Deus est causa rerum ut sint, per suam bonitatem; quia, ut Augustinus dicit<sup>5</sup>, "inquantum Deus bonus est, sumus." Sed Deus non potest non esse bonus. Ergo non potest facere ut res non sint; quod faceret, si eas in nihilum redigeret.

3. Præterea, si Deus in nihilum aliqua redigeret, oporteret quod hoc fieret per aliquam actionem. Sed hoc non potest esse, quia omnis actio terminatur ad aliquod ens; unde etiam actio corruptentis terminatur ad aliquid generatum, quia generatio unius est corruptio alterius. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

Sed *contra* est quod dicitur<sup>6</sup>: *Corripere me, Domine, verumtamen in iudicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me.*

**CONCLUSIO.** — Sicut Deus non de necessitate naturæ, sed libere res in esse produxit et conservat, ita pro sua voluntate illas in nihilum redigere potest.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt, quod Deus res in esse produxit agendo de necessitate naturæ. Quod si esset verum, Deus non posset rem aliquam in nihilum redigere, sicut non potest a sua natura mutari. Sed, sicut supra est habitum (quæst. XIX, art. 4), hæc positio est falsa et a fide catholica penitus aliena, quæ confitetur Deum res libera voluntate produxisse in esse, secundum illud<sup>7</sup>: *Omnia quæcumque voluit Dominus, fecit*<sup>8</sup>. Hoc igitur quod Deus creaturæ esse communicat, ex Dei voluntate dependet; nec aliter res in esse conservat, nisi inquantum eis continue influit esse, ut dictum est (art. 1

(6) Jerem. X, 24. (7) Psalm. CXXXIV, 6.

(8) Præter simile illud (Ps. CXIII, 11): *Deus noster in celo omnia quæcumque voluit, fecit.*

et 2 hujus quæst.). Sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere; ita postquam jam factæ sunt, potest eis non influere esse et sic esse desinerent: quod est eas in nihilum redigere <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non esse nou habet causam per se; quia nihil potest esse causa, nisi in quantum est ens; ens autem, per se loquendo, est causa essendi. Sic igitur Deus non potest esse causa tendendi in non esse; sed hoc habet creatura ex seipsa, in quantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa quod res in nihilum redigatur, subtrahendo scilicet suam actionem a rebus.

Ad *secundum* dicendum, quod bonitas Dei est causa rerum, non quasi ex necessitate naturæ, quia divina bonitas non dependet ex rebus creatis, sed per liberam voluntatem. Unde sicut potuit sine præjudicio bonitatis suæ res non producere in esse; ita absque detrimento suæ bonitatis potest res in esse non conservare.

Ad *tertium* dicendum, quod si Deus rem aliquam redigeret in nihilum, hoc non esset per aliquam actionem, sed per hoc quod ab agendo cessaret <sup>2</sup>.

#### ART. IV. — UTRUM ALIQUID IN NIHILUM REDIGATUR.

De his etiam Sent. 1, dist. 8, qu. III, art. 2 corp.,  
et De potent. quæst. v, art. 9 ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquid in nihilum redigatur. Finis enim respondet principio. Sed a principio nihil erat nisi Deus. Ergo ad hunc finem res perducentur ut nihil sit, nisi Deus; et ita creaturæ in nihilum redigentur.

2. Præterea, omnis creatura habet potentiam finitam. Sed nulla potentia finita se extendit ad infinitum; unde <sup>3</sup> probatur quod potentia finita non potest movere tempore infinito. Ergo nulla creatura potest durare in infinitum; et ita quandoque in nihilum redigetur.

3. Præterea, formæ et accidentia non habent materiam partem sui, sed quandoque desinunt esse. Ergo in nihilum rediguntur.

Sed *contra* est quod dicitur <sup>4</sup>: *Didici*

*quod omnia opera quæ fecit Deus, perseverant in æternum.*

**CONCLUSIO.** — Cum nec secundum ordinem naturalem rebus inditum, nec per miracula, quæ fiunt ad gratiæ manifestationem, aliqua creaturarum in nihilum redigatur; simpliciter dicendum est nihil omnino in nihilum redigi.

Respondeo dicendum quod eorum quæ a Deo fiunt circa creaturam, quædam proveniunt secundum naturalem cursum rerum; quædam vero miraculose operatur præter ordinem naturalem creaturis inditum, ut infra dicetur (quæst. seq., art. 6). Quæ autem facturus est Deus secundum ordinem naturalem rebus inditum, considerari possunt ex ipsis rerum naturis; quæ vero miraculose fiunt, ordinantur ad gratiæ manifestationem, secundum illud Apostoli <sup>5</sup>: *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*; et postmodum inter cætera subdit de miraculorum operatione. Creaturarum autem naturæ hoc demonstrat ut nulla earum in nihilum redigatur; quia vel sunt immateriales, et sic in eis non est potentia ad non esse; vel sunt materiales, et sic saltem remanent semper secundum materiam, quæ incorruptibilis est; utpote subjectum existens generationis et corruptionis. Redigere etiam aliquid in nihilum non pertinet ad gratiæ manifestationem, cum magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur <sup>6</sup>, quod res in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc quod res in esse productæ sunt, postquam non fuerunt, declarat potentiam producentis; sed quod in nihilum redigerentur, hujusmodi manifestationem impediret; cum Dei potentia in hoc maxime ostendatur quod res in esse conservat, secundum illud Apostoli <sup>7</sup>: *Portans omnia verbo virtutis sue*.

Ad *secundum* dicendum, quod potentia creaturæ ad essendum est receptiva tantum; sed potentia activa est ipsius Dei, a quo est influxus essendi. Unde quod res in infinitum durent, sequitur infinitatem divinæ virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, in-

(1) Eodem faciunt omnia quæ omnipotentiam Dei adstruunt, de quibus quæst. XXI, art. 3.

(2) Non necessarium foret ut agat positive, sed negative. (3) Phys. lib. VIII, text. 78.

(4) Eccle. III, 14. (5) I. Cor. XII, 7.

(6) Ita Mss. cum edit. Rom. et Nicolai. Al., *ordinetur, seu ostendatur*. (7) Hebr. I, 3.



quantum impediri possunt ex aliquo contrario agente, ne percipiant influxum essendi, qui est ab eo, cui finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato. Et ideo ea quæ non habent contrarium, quamvis habeant finitam virtutem, perseverant in æternum.

Ad *tertium* dicendum, quod formæ et accidentia non sunt entia completa, cum non subsistant; sed quodlibet eorum est aliquid entis; sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est. Et tamen eo modo quo sunt, non omnino in nihilum rediguntur, non quia aliqua pars eorum remanet, sed remanent<sup>1</sup> in potentia materiæ, vel subjecti.

### QUÆSTIO CV.

#### DE MUTATIONE CREATURARUM A DEO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de secundo effectu gubernationis divinæ, qui est mutatio creaturarum; et primo de mutatione creaturarum a Deo; secundo de mutatione unius creaturæ ab alia. — Circa primum quæruntur octo: 1. Utrum Deus immediate possit movere materiam ad formam. — 2. Utrum immediate possit movere aliquid corpus. — 3. Utrum possit movere intellectum. — 4. Utrum possit movere voluntatem. — 5. Utrum Deus operetur in omni operante. — 6. Utrum possit aliquid facere præter ordinem rebus inditum. — 7. Utrum omnia quæ scit Deus facit, sint miracula. — 8. De diversitate miraculorum.

#### ART. I. — UTRUM DEUS POSSIT IMMEDIATE MOVERE MATERIAM AD FORMAM<sup>2</sup>.

De his etiam infra quæst. cx, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit immediate movere materiam ad formam. Sicut enim probat Philosophus<sup>3</sup>, "formam in hac materia nihil facere potest, nisi forma quæ est in materia; quia simile facit sibi simile. „ Sed Deus non est forma in materia. Ergo non potest causare formam in materia.

2. Præterea, si aliquid agens se habeat ad multa, nullum eorum producet, nisi determinetur ad unum per aliquid aliud; ut enim<sup>4</sup> dicitur, "universalis opinio non movet, nisi mediante aliqua particulari apprehensione. „ Sed virtus

divina est universalis causa omnium. Ergo non potest producere aliquam particularem formam nisi mediante aliquo particulari agente.

3. Præterea, sicut esse commune dependet a prima causa universali; ita esse determinatum dependet a determinatis causis particularibus, ut supra habitum est (quæst. xlv, art. 5). Sed determinatum esse alicujus rei est per propriam ejus formam. Ergo propriæ rerum formæ non producuntur a Deo, nisi mediantibus causis particularibus.

Sed *contra* est quod dicitur<sup>5</sup>: *Formavit Deus hominem de limo terræ.*

CONCLUSIO. — Cum Deus sub potestate sua, quam produxit materiam, contineat; immediate eam ad formam movere potest.

Respondeo dicendum quod Deus immediate potest movere materiam ad formam; quia ens in potentia passiva reduci potest in actum a potentia activa, quæ eam sub sua potestate continet. Cum igitur materia contineatur sub potestate divina, utpote a Deo producta, potest reduci in actum per divinam potentiam; et hoc est moveri materiam ad formam; quia forma nihil aliud est quam actus materiæ<sup>6</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod effectus aliquis invenitur assimilari causæ agenti dupliciter: uno modo secundum eandem speciem, ut homo generatur ab homine, et ignis ab igne; alio modo secundum virtutalem continentiam, prout scilicet forma effectus virtualiter continetur in causa; et sic animalia ex putrefactione generata, et plantæ, et corpora mineralia assimilantur soli et stellis, quorum virtute generantur. Sic igitur effectus causæ agenti similatur secundum illud totum ad quod se extendit virtus agentis. Virtus autem Dei se extendit ad formam et materiam, ut supra habitum est (quæst. xlv, art. 1 et 2). Unde compositum, quod generatur, similatur Deo secundum virtutalem continentiam<sup>7</sup>, sicut similatur composito generanti per similitudinem speciei.

tum est, sed scotistæ et quidam extra D. Thomæ scholam id non omnino esse impossibile affirmant.

(7) Passivo sensu sumptam, prout in Deo nempe tanquam in causa continetur, ut ex præmissis patet; quod est virtualiter tantum, non formaliter actu contineri, sicut ea quæ denominant Deum.

(1) Al., *remanet*.

(2) Movere materiam ad formam, id est materiam reducere in actum et ipsi imprimere formam atque ita ex materia et forma compositum facere. (3) Metaph. lib. vii, text. 28.

(4) De anima, lib. iii, text. 58. (5) Gen. ii, 7.

(6) Juxta thomistas materiam habere actum sine forma vel existere ex seipsa posse figmen-

Unde sicut compositum generans potest movere materiam ad formam generando compositum sibi simile, ita et Deus: non autem aliqua alia forma non in materia existens; quia materia non continetur in virtute alterius substantiæ separatae. Et ideo dæmones et angeli operantur circa hæc visibilia; non quidem imprimendo formas, sed adhibendo corporalia semina <sup>1</sup>.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si Deus ageret ex necessitate naturæ. Sed quia agit per voluntatem et intellectum, qui cognoscit rationes proprias omnium formarum, et non solum universales; inde est quod potest determinate hanc vel illam formam materiæ imprimere.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod causæ secundæ ordinantur ad determinatos effectus <sup>2</sup>, est illis a Deo; unde Deus, quia alias causas ordinat ad determinatos effectus, potest etiam determinatos effectus producere per seipsum sine quocumque alio.

#### ART. II. — UTRUM DEUS

POSSIT IMMEDIATE MOVERE ALIQUOD CORPUS <sup>3</sup>.

De his etiam Opusc. x, art. 1 et 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit immediate movere aliquod corpus. Cum enim movens et motum oporteat esse simul, ut probatur <sup>4</sup>, oportet esse contactum quemdam moventis et moti. Sed non potest esse contactus Dei et corporis alicujus. Dicit enim Dionysius <sup>5</sup>, quod Dei non est aliquis tactus. Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.

2. Præterea, Deus est movens non motum. Tale autem est appetibile apprehensum. Movet igitur Deus sicut desideratum et apprehensum. Sed non apprehenditur nisi ab intellectu, qui non est corpus, nec virtus corporis. Ergo Deus non potest movere aliquod corpus immediate.

3. Præterea, Philosophus probat <sup>6</sup>, quod "potentia infinita movet in in-

stanti <sup>7</sup>. Sed impossibile est aliquod corpus in instanti moveri; quia cum omnis motus sit inter opposita <sup>8</sup>, sequeretur quod duo opposita simul inessent eidem; quod est impossibile. Ergo corpus non potest immediate moveri a potentia infinita. Potentia autem Dei est infinita, ut supra habitum est (quæst. xxv, art. 2). Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.

Sed contra. Opera sex dierum Deus fecit immediate, in quibus continetur motus corporum, ut patet per hoc quod dicitur <sup>9</sup>: *Congregentur aquæ... in locum unum*. Ergo Deus immediate potest movere corpus.

CONCLUSIO. — Cum corpora moveantur immediate a causis creatis, nulli debet venire in dubium, quin Deus, qui potest immediate formam materiæ imprimere, possit immediate quodcumque corpus movere.

Respondeo dicendum quod erroneum est dicere, Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcumque causam creatam <sup>10</sup>. Unde cum corpora moveantur immediate a causis creatis, nulli debet venire in dubium, quin Deus possit movere immediate quodcumque corpus. Et hoc quidem consequens est ad ea quæ supra dicta sunt (art. 1 hujus quæst.). Nam omnis motus corporis cujuscumque vel consequitur formam aliquam, sicut motus localis gravium et levium consequitur formam quæ datur a generante, ratione cujus generans dicitur movens; vel est via ad formam aliquam, sicut calefactio est via ad formam ignis. Ejusdem autem est imprimere formam, et disponero ad formam, et dare motum consequentem ad formam. Ignis enim non solum generat alium ignem, sed etiam calefacit, et sursum movet. Cum igitur Deus possit immediate formam materiæ imprimere, consequens est ut possit secundum quemcumque motum corpus quodcumque movere.

Ad primum ergo dicendum, quod du-

(1) Scilicet, ut ajunt theologi, applicando activa passivis.

(2) Sive ad illos quadam necessitate determinentur, ut in naturalibus; sive citra necessitatem, ut in voluntariis.

(3) Deus potest immediate movere corpora, siquidem ea immediate creavit.

(4) Physic. lib. vii, text. 9 et seq.

(5) De div. nom. cap. 1, a med. lect. 3.

(6) Phys. lib. viii, text. 79.

(7) Sive in non tempore, ut inferius explicatur.

(8) Nimirum oppositos terminos a quo et ad quem: unde sequitur hic intenta contradictio, vel quod saltem in oppositis idem esset.

(9) Genes. i, 9.

(10) Quod intelligendum est non de effectibus causæ materialis et formalis, sed de effectibus causæ efficientis iisque consideratis secundum substantiam, non vero secundum omnem modum quem habent.



plex est tactus: scilicet corporalis, sicut duo corpora se tangunt; et virtualis, sicut dicitur, quod contristans tangit contristatum. Secundum igitur primum contactum Deus, cum sit incorporeus, non tangit, nec tangitur; secundum autem virtuale contactum tangit quidem movendo creaturas, sed non tangitur; quia nullius creaturæ virtus naturalis potest ad ipsum pertingere. Et sic intellexit Dionysius quod non est tactus Dei, ut scilicet tangatur.

Ad *secundum* dicendum, quod movet Deus sicut desideratum et intellectum. Sed non oportet quod semper moveat sicut desideratum et intellectum ab eo quod movetur; sed sicut desideratum et motum a seipso; quia omnia operatur propter suam bonitatem.

Ad *tertium* dicendum, quod Philosophus <sup>1</sup> intendit probare quod virtus primi motoris non sit virtus in magnitudine, tali ratione. Virtus primi motoris est virtus infinita, quod probat per hoc quod potest movere tempore infinito. Virtus autem infinita si esset in aliqua magnitudine, moveret in non tempore; quod est impossibile. Ergo oportet quod infinita virtus primi motoris sit non in magnitudine. Ex quo patet quod corpus moveri in non tempore non consequitur nisi virtutem infinitam in magnitudine. Cujus ratio est, quia omnis virtus quæ est in magnitudine, movet secundum se totam, cum moveat per necessitatem naturæ. Potentia autem infinita inproportionabiliter excedit quamlibet potentiam finitam. Quanto autem major est potentia moventis, tanto est major velocitas motus. Cum igitur potentia finita moveat tempore determinato, sequitur quod potentia infinita non moveat in aliquo tempore; quia cujuscunque temporis ad aliud tempus est aliqua proportio. Sed virtus quæ non est in magnitudine, est virtus alicujus intelligentis, qui operatur in effectibus secundum quod eis convenit. Et ideo cum corpori non possit esse conveniens moveri in non tempore, non sequitur quod moveat in non tempore <sup>2</sup>.

(1) Physic. lib. viii, text. 78 et seq.

(2) Suppl. *divina virtus infinita*, ut ex adjunctis patet.

(3) Ex Scriptura patet intellectum creatum a Deo moveri: *Beatus quem tu erudieris, Domine* (Ps. xciii). *Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis..* (II. Cor. iii). Idem sen-

ART. III. — UTRUM DEUS

MOVEAT IMMEDIATE INTELLECTUM CREATUM <sup>3</sup>.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non moveat immediate intellectum creatum. Actio enim intellectus est ab eo in quo est; non enim transit in exteriorem materiam, ut dicitur <sup>4</sup>. Actio autem ejus quod movetur ab alio, non est ab eo in quo est, sed a movente. Non ergo intellectus movetur ab alio; et ita videtur quod Deus non possit movere intellectum.

2. Præterea, id quod habet in se principium sufficiens sui motus, non movetur ab alio. Sed motus intellectus est ipsum intelligere ejus, sicut dicitur, quod "intelligere vel sentire est motus quidam, secundum Philosophum <sup>5</sup>. Sufficiens autem principium intelligendi est lumen intelligibile inditum intellectui. Ergo non movetur ab alio.

3. Præterea, sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus ab intelligibili. Sed Deus non est intelligibilis a nobis, sed nostrum intellectum excedit. Ergo Deus non potest movere nostrum intellectum.

Sed *contra*. Docens movet intellectum addiscentis. Sed Deus *docet hominem scientiam*, sicut dicitur <sup>6</sup>. Ergo Deus movet intellectum hominis.

CONCLUSIO. — Cum Deus sit primum intelligens, et primum ens, in quo omnia entia præexistunt intelligibiliter; movet intellectum creatum et dando ei virtutem ad intelligendum, et imprimendo species intelligibiles, quibus actu intelligat.

Respondeo dicendum quod, sicut in motibus corporalibus movens dicitur quod dat formam, quæ est principium motus; ita dicitur movere intellectum quod causat formam, quæ est principium intellectualis operationis, quæ dicitur motus intellectus. Operationis autem intellectus est duplex principium in intelligente; unum scilicet quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectæ in intelligente. Dicitur

tiebat Cælestin. I dum in Epist. ad episcop. Galliæ inter alia sic dixerit: *Omnis sancta cogitatio et motus pie voluntatis ex Deo sunt*. Item merito etiam conc. Trident. (sess. vi, can. 4).

(4) Metaph. lib. ix, text. 16.

(5) De anima, lib. iii, text. 28. (6) Ps. xciii, 10.

ergo aliquid movere intellectum, sive det intelligenti virtutem ad intelligendum, sive imprimat ei similitudinem rei intellectæ. Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum; ipse enim est ipsum primum ens immateriale. Et quia intellectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur quod ipse sit primum intelligens. Unde cum primum in quolibet ordine sit causa eorum quæ consequuntur, sequitur quod ab ipso sit omnis virtus intelligendi. Similiter cum ipse sit primum ens, et omnia entia præ-existent in ipso sicut in prima causa, oportet quod sint in eo intelligibiliter secundum modum ejus. Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant; sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant. Sic igitur Deus movet intellectum creatum, inquantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem, vel superadditam <sup>1</sup>, et inquantum imprimit ei species intelligibiles, et utrumque tenet et conservat in esse <sup>2</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod operatio intellectualis est quidem ab intellectu in quo est, sicut a causa secunda, sed a Deo sicut a causa prima. Ab ipso enim datur intelligenti quod intelligere possit.

Ad *secundum* dicendum, quod lumen intellectuale simul cum similitudine rei intellectæ est sufficiens principium intelligendi; secundarium tamen, et ab ipso primo principio dependens.

Ad *tertium* dicendum, quod intelligibile movet intellectum nostrum, inquantum quodammodo imprimit ei suam similitudinem, per quam intelligi potest. Sed similitudines quas Deus imprimit intellectui creato, non sufficiunt ad ipsum Deum intelligendum per essentiam, ut supra habitum est (quæst. lvi, art. 3). Unde movet intellectum creatum; cum tamen non sit ei intelligibilis, ut dictum est (quæst. xii, art. 2).

(1) Nempe supernaturalem.

(2) Non solum intellectui dat Deus virtutem et species et utrumque conservat, sed etiam illum movet ad intelligendum. Unde B. Thomas dicit: Actio intellectus et cuiuscumque entis creati dependet a Deo quantum ab duo: uno modo, inquantum ab ipso habet perfectionem sive formam per quam agit; alio modo inquantum ab ipso movetur ad agendum (1 2, quæst. cix, art. 2).

(3) Juxta mentem S. Doctoris Deo maxime

## ART. IV. — UTRUM DEUS

### POSSIT MOVERE VOLUNTATEM CREATAM <sup>3</sup>.

De his etiam inf. quæst. cxi, art. 2, et qu. cxv, art. 4 et 1 2, quæst. ix, art. 6, et quæst. lxxx, art. 2, et Sent. ii, dist. 15, quæst. i, art. 3, et Cont. gent. lib. iii, cc. 88, 89, 91 et 92 princ., et De verit. quæst. xxii, art. 8.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit movere voluntatem creatam. Omne enim quod movetur ab extrinseco, cogitur. Sed voluntas non potest cogi. Ergo non movetur ab aliquo extrinseco; et ita non potest moveri a Deo.

2. Præterea, Deus non potest facere quod contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si voluntatem moveret; nam voluntarie moveri est ex se moveri, et non ab alio. Ergo Deus non potest voluntatem movere.

3. Præterea, motus magis attribuitur moventi quam mobili; unde homicidium non attribuitur lapidi, sed projicienti. Si igitur Deus moveat voluntatem, sequitur quod opera voluntaria non imputentur homini ad meritum vel demeritum. Hoc autem est falsum. Non igitur Deus movet voluntatem.

Sed *contra* est quod dicitur <sup>4</sup>: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.*

CONCLUSIO. — Proprium est Dei voluntatem movere, ipsam in volente causando, et objective interius efficaciter illam inclinando.

Respondeo dicendum quod, sicut intellectus, ut dictum est (art. præc.), movetur ab objecto, et ab eo qui dedit virtutem intelligendi; ita voluntas movetur ab objecto <sup>5</sup>, quod est bonum, et ab eo qui causat virtutem volendi. Potest autem voluntas moveri sicut ab objecto a quocumque bono; non autem sufficienter et efficaciter nisi a Deo: non enim sufficienter aliquid potest movere aliquid mobile, nisi virtus activa mo-

proprium est movere voluntatem *interius eam inclinando*, in genere nimirum causæ efficientis; quod et quamplurimis aliis locis tradit, ut De verit. quæst. xxii, art. 9; Cont. gent. lib. iii, cap. 88; De potent. quæst. iii, art. 7 ad 13; De malo, quæst. vi, ad 3; Opusc. iii, cap. 129; 1 2, quæst. vi, art. 1 ad 3, quæst. x, art. 9, et quæst. lxxv, art. 3, quæst. lxxx, art. 1 ad 2.

(4) Philipp. ii, 13.

(5) Nota, ait Cajetanus, quod non assimilatur motionem voluntatis motioni intellectus, quoad habere similitudinem ab objecto, quæ sit principium actus; quia in voluntate non est talis progressus, qualis in intellectu, sed assimilatur quoad motionem absolute quia scilicet uterque movetur ab objecto, quamvis dissimiliter.



ventis excedat, vel saltem adæquet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali; est enim ejus objectum bonum universale, sicut et intellectus objectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum; solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem, et sufficienter eam movet, ut objectum. Similiter autem et virtus volendi a solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quam inclination quædam in objectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis; sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est ejus qui præest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo interius eam inclinando.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illud quod movetur ab altero, dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam; sed si moveatur ab alio quod ipsi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi; sicut grave, cum movetur deorsum a generante, non cogitur. Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei ejus propriam inclinationem.

Ad *secundum* dicendum, quod moveri voluntarie est moveri ex se, id est, a principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco<sup>1</sup>; et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio.

Ad *tertium* dicendum, quod si voluntas ita moveretur ab alio quod ex se nulloatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum; sed quia per hoc quod movetur ab alio, non excluditur quin moveatur

(1) Cum aliquid movet seipsum, ait D. Thomas (De malo, quæst. iii, art. 2 ad 4), non excluditur quin ab alio moveatur a quo habet hoc ipsum quod seipsum movet, et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrii.

(2) Homo, ait etiam S. Doctor (De verit. quæst. xxi, art. 1 ad 2), sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium.

(3) Fuerunt philosophi qui existimarent Deum ita operari omnia in omnibus ut solus ipse cuncta ageret, creaturæ vero nihil penitus agerent. Alii e contra docuerunt creaturas per se sine Deo aut sine Dei operatione agere. Inter

ex se<sup>2</sup>, ut dictum est (in solut. præc.), ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti.

#### ART. V. — UTRUM DEUS OPERETUR IN OMNI OPERANTE<sup>3</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. iii, cap. 66 et 67, et lib. iv, cap. 44, et Opusc. iii, c. 131 fine, et 145.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non operetur in omni operante. Nulla enim insufficientia est Deo attribuenda. Si igitur Deus operatur in omni operante, sufficienter in quolibet operatur. Superfluum igitur esset quod agens creatum aliquid operaretur.

2. Præterea, una operatio non est simul a duobus operantibus, sicut nec unus numero motus potest esse duorum mobilium. Si igitur operatio creaturæ est a Deo in creatura operante, non potest esse simul a creatura; et ita nulla creatura aliquid operatur.

3. Præterea, faciens dicitur esse causa operationis facti, inquantum dat ei formam qua operatur. Si igitur Deus est causa operationis rerum factarum ab ipso, hoc erit inquantum dat eis virtutem operandi. Sed hoc est a principio, quando rem facit. Ergo videtur quod ulterius non operetur in creatura operante.

Sed *contra* est quod dicitur<sup>4</sup>: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*<sup>5</sup>.

CONCLUSIO. — Deus non sic in omnibus operatur agentibus, ut et ipsa non operentur, sed operatur in quolibet finaliter, effective et formaliter, ut tamen et ipsa etiam agant.

Respondeo dicendum quod Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur; puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne; et similiter de omnibus aliis. Hoc autem est impossibile. Primo quidem,

hæc duo extrema mediam sententiam ponit S. Doctor, quæ ut vera ab omnibus theologis unanimiter admittitur. (4) Is. xxvi, 12.

(5) (1. Cor. xii) *Operatur omnia in omnibus.* (Phil. ii) *Operatur in nobis velle et perficere.* (Hebr. xiii) *Aptat vos in omni bono ut faciatis ejus voluntatem, faciens in vobis quod placeat coram se.* Id quoque suadet ratio. Si Deus, ait Bossuetius, n'était pas le maître souverain des volontés, sa prescience serait détruite. Car il ne pourrait voir les choses humaines qui sont à venir, ni en elles-mêmes dans la volonté des hommes, ni dans sa volonté propre. (Vid. *Traité du libre arbitre*, p. 389, ediz. di Versailles).

quia sic subtraheretur ordo causæ et causati a rebus creatis; quod pertinet ad impotentiam creantis. Ex virtute enim agentis est quod suo effectui det virtutem agendi. Secundo, quia virtutes operativæ quæ in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributæ, si per eas nihil operarentur; quinimo, omnes res creatæ viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur; cum omnes res sint propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam; ita forma, quæ est actus primus, est propter suam operationem, quæ est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatæ. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsæ res propriam habeant operationem <sup>1</sup>. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum sint causarum quatuor genera, *materia* non est principium actionis, sed se habet ut subjectum recipiens actionis effectum; *finis* vero, et *agens* et *forma* se habent ut actionis principium; sed ordine quodam. Nam primum quidem principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero agens; tertio autem forma ejus, quod ab agente applicatur ad agendum; quamvis et ipsum agens per formam suam agat, ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum a fine, qui est ipsum operatum, puta arca, vel lectus; et applicat ad actionem securim, quæ incidit per suum acumen. Sic igitur secundum hæc tria Deus in quolibet operante operatur. Primo quidem secundum rationem finis; cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens (nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus), sequitur quod ipse Deus sit cujuslibet operationis causa ut finis. Secundo considerandum est, quod si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum; et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa omnium

actionum agentium. Tertio considerandum est, quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem (sicut etiam artifex applicat securim ad sciendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit), sed etiam dat formas creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum, in quantum dat formam, quæ est principium actionis (sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium), sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur causa manifestationis colorum, in quantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur. Et propter hoc in sacra Scriptura operationes naturæ Deo attribuuntur, quasi operanti in natura, secundum illud <sup>2</sup>: *Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me.*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus sufficienter operatur in rebus <sup>3</sup> ad modum primi agentis; nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium.

Ad secundum dicendum, quod una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis, sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente.

Ad tertium dicendum, quod Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum, et est finis omnium actionum, ut dictum est (in corp. articuli).

**ART. VI. — UTRUM DEUS  
POSSIT FACERE ALIQUID  
PRÆTER ORDINEM REBUS INDITUM <sup>4</sup>.**

De his etiam part. III, quæst. XLIII, art. 1 corp., et Cont. gent. lib. III, cc. 98, 99 et 161, et De potent. quæst. VI, art. 1, et Opusc. III, cap. 138, et Opusc. X, art. 1 et 17.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum. Dicit

(1) Si hæc operatio propria negaretur, libertas humana tolleretur et omnes actiones nostræ, sive bonæ, sive malæ, Deo imputandæ forent.

(2) Job x, 11. (3) Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Edit. Rom., in nobis.

(4) Non est quæstio de potentia, sed de actu exercito ipsius; an scilicet de facto possit exire in actum faciendi aliquid præter ordinem inditum.



enim Augustinus <sup>1</sup>: "Deus conditor et creator omnium naturarum nihil contra naturam facit. „ Sed hoc videtur esse contra naturam quod est præter ordinem naturaliter rebus inditum. Ergo Deus non potest facere aliquid præter ordinem rebus inditum.

2. Præterea, sicut ordo justitiæ est a Deo, ita et ordo naturæ. Sed Deus non potest facere aliquid præter ordinem justitiæ; faceret enim tunc aliquid injustum. Ergo non potest facere aliquid præter ordinem naturæ.

3. Præterea, ordinem naturæ Deus instituit. Si igitur præter ordinem naturæ Deus aliquid faciat, videtur quod ipse sit mutabilis; quod est inconveniens.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>2</sup>, quod "Deus aliquando aliquid facit contra solitum cursum naturæ. „

CONCLUSIO. — Prout ordo rerum dependet a prima causa, non potest Deus contra ordinem rerum facere: prout vero dependet a qualibet secundarum causarum, præter ordinem rerum facere potest.

Respondeo dicendum quod a qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus, non quælibet causa habeat rationem principii; et ideo secundum multiplicationem causarum multiplicantur et ordines, quorum unus continetur sub altero, sicut et causa continetur sub causa. Unde causa superior non continetur sub ordine causæ inferioris, sed e converso. Cujus exemplum apparet in rebus humanis; nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore, cum et hic contineatur sub ordine regis, a quo totum regnum ordinatur. Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest; si enim sic faceret, faceret contra suam præscientiam, aut voluntatem, aut bonitatem. Si vero consideretur rerum

ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere præter ordinem rerum; quia ordini secundarum causarum ipse non est subjectus: sed talis ordo ei subjicitur, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis <sup>3</sup>. Potuisset enim et alium ordinem rerum instituere. Unde et potest præter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit; puta, agendo effectus secundarum causarum sine ipsis <sup>4</sup>, vel producendo aliquos effectus, ad quos causæ secundæ non se extendunt <sup>5</sup>. Unde et Augustinus dicit <sup>6</sup>, quod "Deus contra solitum cursum naturæ facit; sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra se ipsum non facit. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum aliquid contingit in rebus naturalibus præter naturam inditam, hoc potest dupliciter contingere: uno modo per actionem agentis qui inclinationem naturalem non dedit, sicut cum homo movet corpus grave sursum, quod non habet ab eo ut moveatur deorsum; et hoc est contra naturam. Alio modo per actionem illius agentis a quo dependet actio naturalis; et hoc non est contra naturam, ut patet in fluxu et refluxu maris, qui non est contra naturam, quamvis sit præter motum naturalem aquæ, quæ movetur deorsum. Est enim ex impressione cælestis corporis, a quo dependet naturalis inclinatio inferiorum corporum. Cum igitur naturæ ordo sit a Deo rebus inditus, si quid præter hunc ordinem faciat, non est contra naturam <sup>7</sup>. Unde Augustinus dicit <sup>8</sup>, quod "id est cuilibet rei naturale quod ille fecerit a quo est omnis modus, numerus et ordo naturæ. „

Ad *secundum* dicendum, quod ordo justitiæ est secundum relationem ad causam primam, quæ est regula omnis justitiæ <sup>9</sup>; et ideo præter hunc ordinem Deus nihil facere potest.

(1) Contra Faustum, lib. xxvi, c. 3, ante med.

(2) Loc. cit.

(3) Hoc adeo certum est ut J. J. Rousseau declarare non dubitaverit: « que cette question sérieusement traitée serait impie si elle n'était absurde; que ce serait faire trop d'honneur à celui qui la résoudre négativement que de le punir; il suffirait de l'enfermer » (*Lettres de la montagne*).

(4) Tunc adest miraculum, ut ajunt theologi, ratione modi, qualis fuit conversio aquæ in vinum.

(5) Tunc adest miraculum ratione sui, ut mortui resurrectio. (6) Loc. sup. cit.

(7) Quod tamen hinc non sequatur creaturam non posse nullo modo pati violentiam a Deo, videre poterit explicatum 12, quæst. vi, art. 4.

(8) Loc. cit.

(9) Licet Deus possit facere contra ordinem qui est unius creaturæ ad aliam, ait S. Doctor (De potent. quæst. vi, art. 1 ad 3), non tamen potest facere contra ordinem creaturæ ad seipsum: justitia autem hominis consistit principaliter in debito ordine hominis ad Deum; unde

Ad *tertium* dicendum, quod Deus sic rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi reservaret quod ipse aliquando aliter ex causa esset factururus. Unde cum præter hunc ordinem agit, non mutatur <sup>1</sup>.

**ART. VII. — UTRUM OMNIA QUÆ DEUS FACIT PRÆTER ORDINEM NATURALEM RERUM, SINT MIRACULA <sup>2</sup>.**

De his etiã De potent. qu. vi, art. 2, et Sent. ii, dist. 13, quæst. i, art. 3, et Cont. gent. lib. iii, co. 101 et 102.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula. Creatio enim mundi, et etiã animarum, et justificatio impij, fiunt a Deo præter ordinem naturalem; non enim fiunt per actionem alicujus causæ naturalis; et tamen hæc miracula non dicuntur <sup>3</sup>. Ergo non omnia quæ facit Deus præter ordinem naturalem rerum, sunt miracula.

2. Præterea, miraculum dicitur aliquid "arduum et insolitum supra facultatem <sup>4</sup> naturæ et spem admirantis proveniens <sup>5</sup>." Sed quædam fiunt præter naturæ ordinem, quæ tamen non sunt ardua; sunt enim in minimis rebus, sicut in restauratione vel sanatione ægrotorum: nec etiã sunt insolita, cum frequenter eveniant, sicut cum infirmi in plateis ponebantur, ut ad umbram Petri sanarentur <sup>6</sup>: nec etiã sunt supra facultatem naturæ, ut cum aliqui sanantur a febribus: nec etiã supra spem, sicut resurrectionem mortuorum omnes speramus, quæ tamen fiet præter ordinem naturæ. Ergo non omnia quæ fiunt præter naturæ ordinem, sunt miracula.

3. Præterea, miraculi nomen ab admiratione sumitur. Sed admiratio est de rebus sensui manifestis. Quandocumque autem aliqua accidunt præter ordinem

naturalem in rebus sensui non manifestis, sicut cum apostoli facti sunt scientes, neque invenientes, neque discentes. Ergo non omnia quæ fiunt præter ordinem naturæ sunt miracula.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>7</sup>, quod "cum Deus aliquid facit contra cognitum nobis cursum solitum: quæ naturæ, magnalia vel mirabilia nominantur."

**CONCLUSIO.** — Cum miraculum dicitur quasi admiratione plenum, oportet illa quæ a Deo fiunt præter causas nobis notas, miracula dici.

Respondeo dicendum quod nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cum effectus sunt manifesti et causa occulta; sicut aliquis admiratur, cum videt eclipsim solis, et ignorat causam, ut dicitur in principio Metaphys. <sup>8</sup>. Potest autem causa effectus alicujus apparentis alicui esse nota, quæ tamen est alii incognita. Unde aliquid est mirum uni quod non est mirum alii; sicut eclipsim solis miratur rusticus, non autem astrologus. Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Hæc autem est Deus. Unde illa quæ a Deo fiunt præter causas nobis notas, miracula dicuntur <sup>9</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod creatio et justificatio impij, etsi a solo Deo fiant, non tamen, proprie loquendo, miracula dicuntur; quia non sunt nata fieri per alias causas; et ita non contingunt præter ordinem naturæ, cum hæc ad ordinem naturæ <sup>10</sup> non pertineant.

Ad *secundum* dicendum, quod *arduum* dicitur miraculum, non propter dignitatem rei in qua fit, sed quia excedit facultatem naturæ. Similiter etiã *insolitum* dicitur, non quia frequenter non

contra ordinem justitiæ Deus facere non potest.

(1) Præsertim quod hanc mutationem ab æterno providit. De hujus articuli materia plura inveniuntur dicta (De potent. quæst. vi, art. 1, et Cont. gent. lib. iii, cap. 99 et seq.).

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim Eustathii, Eunomii et Vigilantii dicentium miracula sanctorum fuisse dæmonum præstigias, et errorem Pauperum de Lugduno et recentiorum incredulorum qui docuerunt in Ecclesia nulla vera fieri miracula.

(3) Vel transposita constructione, hæc (nempe facta) non dicuntur miracula.

(4) Ita ex ms. restituerunt theologi; edit. Rom., præter facultatem.

(5) Vel brevius miraculum definiri potest cum S. Doctore: *Quod sit præter ordinem totius naturæ creata*, ut infra (quæst. cx, art. 4), quod redit ad hanc definitionem miraculi a theologorum vulgo editam: *Opus sensibile, stupendum, ordini providentiæ consueto et naturæ legibus contrarium*.

(6) Act. v.

(7) Contra Faustum, lib. xxvi, cap. 3 a med.

(8) Cap. 11.

(9) Hinc ad verum miraculum constituendum tria requiruntur: 1. ut effectus sit sensibilis; 2. ut a nulla creata causa, modo exposito, effici possit, ac proinde sit supernaturalis; 3. ut ad divina perducatur.

(10) Ita cod. Alcan. cum alijs, et editi fere omnes. Edit. Rom., facultatem naturæ.



eveniat, sed quia est præter naturalem consuetudinem. Supra facultatem autem naturæ dicitur aliquid, non solum propter substantiam facti, sed etiam propter modum et ordinem faciendi. Supra spem etiam naturæ miraculum esse dicitur, non supra spem gratiæ, quæ est ex fide, per quam credimus resurrectionem futuram.

Ad *tertium* dicendum, quod scientia apostolorum, quamvis secundum se non fuerit manifesta, manifestabatur tamen in effectibus, ex quibus mirabilis apparebat <sup>1</sup>.

**ART. VIII. — UTRUM UNUM MIRACULUM SIT MAJUS ALIO <sup>2</sup>.**

De his etiam 1<sup>2</sup>, quæst. cxiii, art. 10 corp., et Cont. gent. lib. iii, cap. 101 fin.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod unum miraculum non sit majus alio. Dicit enim Augustinus<sup>3</sup>: "In rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis." Sed eadem potentia, scilicet Dei, fiunt omnia miracula. Ergo unum non est majus alio.

2. Præterea, potentia Dei est infinita. Sed infinitum improporcionabiliter excedit omne finitum. Ergo non magis est mirandum quod faciat hunc effectum quam illum; ergo unum miraculum non est majus altero.

Sed *contra* est quod Dominus dicit <sup>4</sup> de operibus miraculosis loquens: *Opera quæ ego facio, et ipse faciet, et majora horum faciet.*

**CONCLUSIO.** — Miraculorum unum alio majus esse contingit, non secundum comparisonem ad divinam potentiam, sed ad facultatem naturæ, quatenus magis eam excedit.

Respondeo dicendum quod nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiæ divinæ; quia quodcumque factum divinæ potentiæ comparatum est minimum, secundum illud <sup>5</sup>: *Eccæ gentes quasi stilla situlæ, et quasi momentum stataræ reputatæ sunt.* Sed dicitur aliquid miraculum per comparisonem ad facultatem naturæ, quam excedit. Et ideo secundum quod magis excedit facultatem naturæ, secundum hoc majus miraculum dicitur. Excedit autem ali-

quid facultatem naturæ tripliciter: uno modo quantum ad substantiam facti, sicut quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat, aut quod corpus humanum glorificetur; quod nullo modo natura facere potest; et ista tenent summum gradum in miraculis. Secundo aliquid excedit facultatem naturæ, non quantum ad id quod fit, sed quantum ad id in quo fit, sicut resuscitatio mortuorum, et illuminatio cæcorum, et similia. Potest enim natura causare vitam, sed non in mortuo; et potest præstare visum, sed non cæco; et hæc tenent secundum locum in miraculis. Tertio modo excedit aliquid facultatem naturæ quantum ad modum et ordinem faciendi; sicut cum aliquis subito per virtutem divinam a febre curatur absque curatione et consueto processu naturæ in talibus; et cum statim aer divina virtute in pluvias densatur absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Samuelis et Eliæ<sup>6</sup>; et hujusmodi tenent infimum locum in miraculis. Quælibet tamen horum habent diversos gradus, secundum quod diversimode excedunt facultatem naturæ.

Et per hoc patet solutio ad objecta, quæ procedunt ex parte divinæ potentiæ.

## QUÆSTIO CVI.

### QUOMODO UNA CREATURA ALIAM MOVEAT, ET PRIMO DE ANGELORUM ILLUMINATIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est, quomodo una creatura moveat aliam. Erit autem hæc consideratio tripartita. ut primo consideremus quomodo angeli moveant, qui sunt creaturæ pure spirituales; secundo, quomodo corpora moveant; tertio, quomodo homines, qui sunt ex spirituali et corporali natura compositi. Circa primum tria consideranda occurrunt: primo quomodo angelus agat in angelum; secundo, quomodo in creaturam corporalem; tertio, quomodo in homines. Circa primum considerare oportet de illuminatione et locatione angelorum, et ordinatione eorum ad invicem, tam bonorum, quam malorum. — Circa illuminationem queruntur quatuor: 1. Utrum unus angelus moveat intellectum alterius illuminando. — 2. Utrum unus moveat voluntatem alterius. — 3. Utrum inferior angelus possit illuminare superiorem. — 4. Utrum superior angelus illuminet inferiorem de omnibus quæ cognoscit.

*contra* naturam, consulatur celeberrimum opus Benedicti XIV: *De beatificatione et canonizatione sanctorum* (lib. iv, p. 1, cap. 1 et seq.).

(3) In epist. ad Volusianum. (4) Joan. xiv, 12.

(5) Isa. xl, 15.

(6) 1. Reg. xii, et 111. Reg. xviii.

(1) Ita aderat prima conditio, siquidem effectus erat sensibilis.

(2) In hoc articulo distinguuntur miraculorum varii gradus quoad substantiam, subjectum et modum. Circa hanc divisionem, necnon de alia divisione miraculi quod fiat supra, præter et

## ART. I. — UTRUM

UNUS ANGELUS ILLUMINET ALIUM <sup>1</sup>.

De his etiam Sent. II, dist. 9, art. 2, et dist. 11, quæst. II, art. 1, et De verit. quæst. VII, art. 1, et I. Cor. XIII, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unus angelus non illuminet alium. Angeli enim eandem beatitudinem possident nunc quam nos in futuro expectamus. Sed tunc unus homo non illuminabit alium, secundum illud <sup>2</sup>: *Non docebit ultra vir proximum suum, et vir fratrem suum*. Ergo etiam nunc unus angelus non illuminat alium.

2. Præterea, triplex est lumen in angelis: naturæ, et gratiæ, et gloriæ <sup>3</sup>. Sed angelus illuminatur lumine naturæ a creante, lumine gratiæ a justificante, lumine gloriæ a beatificante, quod totum Dei est. Ergo unus angelus non illuminat alium.

3. Præterea, lumen est forma quædam mentis. Sed mens rationalis a solo Deo formatur, nulla interposita creatura, ut Augustinus dicit <sup>4</sup>. Ergo unus angelus non illuminat mentem alterius.

Sed contra est quod dicit Dionysius <sup>5</sup>, quod "angeli secundæ hierarchiæ purgantur et illuminantur et perficiuntur per angelos primæ hierarchiæ."

CONCLUSIO. — Unus angelus alium illuminat in quantum ei veritatem quam cognoscit, manifestam facit, vel confortando ipsius intellectum, vel ex parte similitudinis rei intellectæ.

Respondeo dicendum quod unus angelus illuminat alium. Ad cuius evidentiam considerandum est quod lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quædam manifestatio veritatis, secundum illud <sup>6</sup>: *Omne quod manifestatur, lumen est*. Unde illuminare nihil aliud est quam manifestationem agnitæ veritatis alii tradere; secundum quem modum Apostolus dicit <sup>7</sup>: *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc, illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo*. Sic igitur unus

angelus dicitur illuminare alium, in quantum ei manifestat veritatem quam ipse cognoscit. Unde Dionysius dicit <sup>8</sup>, quod "theologi plane monstrant cælestium substantiarum ordines <sup>9</sup> a supremis mentibus doceri deificas scientias." Cum autem ad intellectum duo concurrant in ejus operatione, ut supra diximus (quæst. præc., art. 3), scilicet virtus intellectiva et similitudo rei intellectæ, secundum hæc duo unus angelus alteri veritatem notam notificare potest. Primo quidem fortificando virtutem intellectivam ejus; sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situationali propinquitate perfectioris corporis, ut minus calidum crescit in calore ex præsentia magis calidi; ita virtus intellectiva inferioris angeli confortatur ex conversione superioris angeli ad ipsum. Hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis, quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis. Secundo autem unus angelus alteri manifestat veritatem ex parte similitudinis rei intellectæ. Superior enim angelus notitiam veritatis accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris angeli intellectus non esset sufficiens; sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior ergo angelus veritatem quam universaliter concipit <sup>10</sup>, quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi possit, et sic eam cognoscendam illi proponit; sicut etiam apud nos, doctores, quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt, providentes capacitati aliorum. Et hoc est quod Dionysius dicit <sup>11</sup>: "Unaquæque substantia intellectualis datam sibi a diviniore uniformem intelligentiam provida <sup>12</sup> virtute dividit et multiplicat ad inferioris sursum ductricem analogiam (sive proportionem)."

Ad primum ergo dicendum, quod omnes angeli, tam superiores quam inferiores, immediate vident Dei essentiam, et quantum ad hoc unus non docet a-

(1) In hoc articulo docet D. Thomas unum angelum illuminare alium, quod certum est ex Scripturis. Angelus qui loquebatur in me egrediebatur, et alius angelus egrediebatur in occursum ejus (Zach. II); Vidi alterum angelum ascendentem, etc. (Apoc. VII). Sed de modo illuminationis ambigitur. (2) Jer. XXXI, 34.

(3) Sicut et cognitio triplex hujusmodi luminis correspondens; naturalium rerum per species inditas; mysteriorum per species infusas; essentialium divinæ per ipsammet immediate visam.

(4) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 51, non procul a fine. (5) De cæl. hier. parum ante med.

(6) Ephes. V, 13. (7) Ephes. III, 8.

(8) De cælest. hier. cap. 7 post med.

(9) Ita cod. Alc. et communiter editi. Edit. Rom., ornatus.

(10) Ita cod. cit. Alc.: Superior vero angelus veritatem, quam velociter concipit. Garcia et Nicolai, accipit, quodammodo, etc.

(11) De cæl. hier. cap. 15, non remote a med.

(12) Ita cod. cit. Al. propria.



lium. De hac enim doctrina Propheta loquitur; unde dicit: *Non docebit vir fratrem suum dicens: Cognosce Dominum; omnes enim cognoscent mea minime eorum usque ad maximum.* Sed rationes divinatorum operum, quæ in Deo cognoscuntur sicut in causa, omnes quidem Deus in seipso cognoscit, quia seipsum comprehendit; aliorum vero Deum videntium tanto unusquisque in Deo plures rationes cognoscit, quanto eum perfectius videt. Unde superior angelus plura in Deo de rationibus divinatorum operum cognoscit quam inferior; et de his eum illuminat. Et hoc est quod dicit Dionysius <sup>1</sup>, quod " angeli existentium illuminantur rationibus <sup>2</sup>. "

Ad secundum dicendum, quod unus angelus non illuminat alium, tradendo ei lumen naturæ, vel gratiæ, vel gloriæ; sed confortando lumen naturale ipsius, et manifestando ei veritatem de his quæ pertinent ad statum naturæ, et gratiæ, et gloriæ, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod rationalis mens formatur immediate a Deo, vel sicut imago ab exemplari, quia non est facta ad alterius imaginem quam Dei; vel sicut subjectum ab ultima forma completiva, quia semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primæ veritati inhæreat. Aliæ vero illuminationes quæ sunt ab homine, vel angelo; sunt quasi dispositiones ad ultimam formam.

**ART. II. — UTRUM UNUS ANGELUS POSSIT MOVERE VOLUNTATEM ALTERIUS <sup>3</sup>.**

De his etiam 1 2, quæst. ix, art. 4, et Cont. gent. lib. iii, cc. 88 et 89.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod unus angelus possit movere voluntatem alterius. Quia, secundum Dionysium, sicut unus angelus illuminat alium, ita purgat et perficit, ut patet ex auctoritate supradicta <sup>4</sup>. Sed purgatio et perfectio videntur pertinere ad voluntatem; nam purgatio videtur esse a sordibus culpæ, quæ pertinent ad voluntatem; perfectio autem videtur esse per consecutionem finis, qui est objectum voluntatis. Ergo unus angelus potest movere voluntatem alterius.

2. Præterea, sicut Dionysius dicit <sup>5</sup>, no-

mina angelorum designant eorum proprietates. Seraphim enim *incendentes* dicuntur, aut *calefacientes*; quod est per amorem, qui ad voluntatem pertinet. Unus ergo angelus movet voluntatem alterius.

3. Præterea, dicit Philosophus <sup>6</sup> quod " appetitus superior movet appetitum inferiorem. " Sed sicut intellectus angeli superioris superior est, ita etiam appetitus. Ergo videtur quod superior angelus possit immutare voluntatem alterius.

Sed contra. Ejus est immutare voluntatem cujus est justificare; cum justitia sit rectitudo voluntatis. Sed solus Deus est qui justificat. Ergo unus angelus non potest mutare voluntatem alterius.

**CONCLUSIO.** — Cum angelus, nec sit bonum universale, neque illud ostendat, nec sit auctor intellectualis naturæ, alterius voluntatem movere non potest.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (qu. præc., art. 4), voluntas immutatur dupliciter: uno modo ex parte objecti, alio modo ex parte ipsius potentiæ. Ex parte quidem objecti movet voluntatem et ipsum bonum, quod est voluntatis objectum, sicut appetibile movet appetitum; et ille qui demonstrat objectum, puta qui demonstrat aliquid esse bonum. Sed, sicut supra dictum est (loc. cit.), alia quidem bona aliquid inclinunt voluntatem; sed nihil sufficienter movet voluntatem, nisi bonum universale, quod est Deus <sup>7</sup>; et hoc bonum solus ipse ostendit, ut per essentiam videatur a beatis, qui dicenti Moysi: *Ostende mihi gloriam tuam*, respondit: *Ego ostendam tibi omne bonum* <sup>8</sup>. Angelus ergo non sufficienter movet voluntatem neque ut objectum, neque ut ostendens objectum; sed inclinatur eam ut amabile quoddam, et ut manifestans aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem; et per hoc inclinare potest ad amorem creaturæ, vel Dei per modum suadentis. Ex parte vero ipsius potentiæ voluntas nullo modo potest moveri nisi a Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quædam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest qui

(1) De div. nom. cap. 4, non multum a princip. lect. 1.

(2) Sive propriis rerum rationibus, vel entium.

(3) Hic possit intelligitur de potentia sufficiente; alioquin non dicitur posse, nisi secundum quid. (4) Art. præc. in arg. Sed contra.

(5) De cæl. hierar. cap. 7 et 8, circa princ.

(6) De anima, lib. iii, text. 57.

(7) Bonum universale appellatus propter continentiam omnis boni; vel formaliter tanquam subjectum; vel eminenter sive virtualiter tanquam causa. (8) Ut habetur Exod. xxxiii, 18 et 19.

virtutem volendi creaturæ contulit<sup>1</sup>, sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturæ, quia ipse solus est auctor intellectualis naturæ. Unde angelus voluntatem alterius movere non potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quod secundum modum illuminationis est accipienda et purgatio per perfectio. Et quia Deus illuminat, immutando intellectum et voluntatem, purgat a defectibus intellectus et voluntatis, et perficit in finem intellectus et voluntatis. Angeli autem illuminatio refertur ad intellectum, ut dictum est (art. præc.), ideo etiam purgatio angeli intelligitur a defectu intellectus, qui est nescientia; perfectio autem est consummatio in finem intellectus, qui est veritas cognita. Et hoc est quod dicit Dionysius<sup>2</sup>, quod "in cælesti hierarchia purgatio est in subjectis essentiis, tamquam ignotorum illuminatio in perfectionem scientiam inducens; „ sicut si dicamus visum corporalem purgari, in quantum removentur tenebræ; illuminari vero, in quantum perfunditur lumine; perfici vero secundum quod perducitur ad cognitionem colorati<sup>3</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod unus angelus potest inducere alium ad amorem Dei per modum persuadentis, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod Philosophus loquitur de appetitu inferiori sensitivo, qui potest moveri a superiori intellectivo, quia pertinet ad eandem naturam animæ, et quia inferior appetitus est virtus in organo corporali; quod in angelis locum non habet.

#### ART. III. — UTRUM ANGELUS INFERIOR SUPERIOREM ILLUMINARE POSSIT.

De his etiam Sent. II, dist. 9, art. 2,  
et De verit. quæst. IX, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angelus inferior superiorem illuminare possit. Ecclesiastica enim hierarchia derivata est a cælesti, et eam

repræsentat; unde et superna Jerusalem dicitur *mater nostra*<sup>4</sup>. Sed in Ecclesia<sup>5</sup> etiam superiores illuminantur ab inferioribus, et docentur, secundum illud Apostoli<sup>6</sup>: *Potestis omnes per singulos prophetare, ut omnes discant, et omnes exhortentur*. Ergo et in cælesti hierarchia superiores ab inferioribus possunt illuminari.

2. Præterea, sicut ordo corporalium substantiarum dependet ex Dei voluntate, ita et ordo substantiarum spiritualium. Sed, sicut dictum est (quæst. præc., art. 6 et 7), Deus quandoque præter ordinem substantiarum corporalium operatur. Ergo etiam quandoque operatur præter ordinem spiritualium substantiarum, illuminando inferiores non per medios superiores. Sic ergo inferiores illuminati a Deo possunt superiores illuminare.

3. Præterea, unus angelus alium illuminat, ad quem se convertit, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed cum ista conversio sit voluntaria, potest supremus angelus ad infimum se convertere mediis prætermisissis. Ergo potest eum immediate illuminare; et ita potest illuminare superiores.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit<sup>7</sup>, "Hanc legem esse divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum per superiora. „

CONCLUSIO. — Cum ordo contineatur sub ordine, sicut causa continetur sub causa, non potest angelus inferior superiorem illuminare, potentia scilicet naturali et ordinaria.

Respondeo dicendum quod inferiores angeli nunquam illuminant superiores, sed semper ab eis illuminantur. Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 6), ordo continetur sub ordine, sicut causa continetur sub causa; unde sicut ordinatur causa ad causam, ita ordo ad ordinem. Et ideo non est inconveniens, si aliquando aliquid fiat præter ordinem inferioris causæ, ad ordinandum in superiorem causam, sicut in rebus humanis prætermittit

manifestatio; purgatio quatenus ab intellectu inferioris removel nescientiam; perfectio quatenus tribuende cognitionem rei prius ignotæ quamdam perfectionem ei adfert. (4) Gal. IV.

(5) Ita edit. in cod. Alcan. legendum in ecclesiastica suspicatur Thomas Madalena.

(6) 1. Cor. XIV, 31.

(7) De eccl. hier. cap. 5 in princ.

(1) Cenfer quæ dicebantur quæst. CV, art. 4.

(2) De eccl. hier., c. 6, part. 3, inter med. et fin.

(3) Si ea conferas cum his quæ habentur De verit. quæst. IX, art. 3, animadvertes nullum esse discrimen, nisi rationis, inter angeli illuminationem, purgationem et perfectionem. Eadem actio dicitur illuminatio quatenus est veritatis



titur mandatum præsidis, ut obediatur principi. Et ita contingit, ut præter ordinem naturæ corporalis aliquid Deus miraculose operetur ad ordinandum homines in ejus cognitionem. Sed prætermisio ordinis qui debetur spiritualibus substantiis, in nullo pertinet ad ordinationem hominum in Deum; cum operationes angelorum non sint nobis manifestæ, sicut operationes sensibilibus corporum. Et ideo ordo qui convenit spiritualibus substantiis, nunquam a Deo prætermittitur <sup>1</sup>, quin semper inferiora moveantur per superiora, et non e converso.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ecclesiastica hierarchia imitatur cælestem aliquantulum, sed non perfecte consequitur ejus similitudinem. In cælesti enim hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum; et ideo illi qui sunt Deo propinquiore, sunt et gradu sublimiores, et scientia clariores; et propter hoc superiores nunquam ab inferioribus illuminantur. Sed in ecclesiastica hierarchia interdum qui sunt Deo per sanctitatem propinquiore, sunt gradu infimi, et scientia non eminentes; et quidam in uno etiam secundum scientiam eminent, et in alio deficiunt; et propter hoc superiores ab inferioribus doceri possunt.

Ad *secundum* dicendum, quod non est similis ratio de hoc quod Deus agat præter ordinem naturæ corporalis, et spiritualis, ut dictum est (in corp. art.). Unde ratio non sequitur.

Ad *tertium* dicendum, quod angelus voluntate convertitur ad alium angelum illuminandum; sed voluntas angeli semper regulatur lege divina, quæ ordinem in angelis instituit.

**ART. IV. — UTRUM ANGELUS SUPERIOR ILLUMINET INFERIOREM DE OMNIBUS SIBI NOTIS <sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. II, dist. 9, art. 2, et dist. 11, qu. II, art. 1, et De verit. qu. IX, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus superior non illuminet inferiorem de omnibus quæ ipse novit.

(1) Non docet S. Doctor, ut ex his patet, illud omnino esse impossibile, sed tantum non esse rationem sufficientem cur Deus aliquando ordinem substantiis spiritualibus naturaliter inditum prætermittat.

(2) Si quæras de quibus rebus angeli angelos illuminent, B. Thomas respondet (art. 1 ad 2) quod *de his quæ pertinent ad statum naturæ et*

Dicit enim Dionysius <sup>3</sup> quod "angeli superiores habent scientiam magis universalem; inferiores vero magis particularem, et subjectam. „ Sed plura continentur sub scientia universali quam sub particulari. Ergo non omnia quæ sciunt superiores angeli, cognoscunt inferiores per superiorum illuminationem.

2. Præterea, Magister dicit <sup>4</sup> quod "superiores angeli cognoverunt a sæculis mysterium Incarnationis; inferioribus vero ignotum fuit usquequo completum est. „ Quod videtur per hoc quod quibusdam angelis quærentibus: *Quis est iste Rex gloriæ?* quasi ignorantibus alii respondent quasi scientes: *Dominus virtutum ipse est Rex gloriæ*, ut Dionysius exponit <sup>5</sup>. Hoc autem non esset, si superiores angeli illuminarent inferiores de omnibus quæ ipsi cognoscunt. Non ergo eos illuminant de omnibus sibi notis.

3. Præterea, si superiores angeli inferioribus annuntiant omnia quæ cognoscunt, nihil inferioribus ignotum remanet quod superiores cognoscunt. Non ergo de cætero superiores poterunt illuminare inferiores; quod videtur inconveniens. Non ergo superiores de omnibus inferiores illuminant.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit <sup>6</sup>, quod "in illa cælesti patria licet quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter; „ et Dionysius dicit <sup>7</sup>, quod "unaquæque cælestis essentia intelligentiam sibi a superiori datam inferiori communicat, „ ut patet ex auctoritate supra inducta (art. 1 hujus quæst.).

**CONCLUSIO.** — Cum de ratione boni sit, ut se aliis communicet, oportet angelos superiores, qui sunt in plenissima participatione divinæ bonitatis, illuminare inferiores de omnibus quæ novērunt: ita tamen, ut perfectiorem scientiam habentes in altiori ordine permaneant.

Respondeo dicendum, quod omnes creaturæ ex divina bonitate participant ut bonum quod habent, in alia diffundant; nam de ratione boni est quod se

*gratiæ et gloriæ*; in præsenti autem articulo ad 3 addit etiam quod *de his quæ pertinent ad dispositionem mundi, et præcipue ad salutem electorum.*

(3) De cælest. hier. cap. 12, a med. (4) Sent. II, dist. 2. (5) De cælest. hier. cap. 7, a med.

(6) Implic. hom. xxxiv in Evang., a med., sed expres. Magister in distinct. 9, lib. II Sent.

(7) De cælest. hierarch. lib. xv, circa med.

aliis communicet. Et inde est etiam quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt quantum possibile est. Quanto igitur aliqua agentia magis in participatione divinæ bonitatis constituuntur, tanto magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est. Unde B. Petrus monet eos qui divinam bonitatem per gratiam participant, dicens <sup>1</sup>: *Unusquisque sicut accipit gratiam, in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiæ Dei*. Multo igitur magis sancti angeli, qui sunt in plenissima participatione divinæ bonitatis, quidquid a Deo percipiunt, subjectis impartiuntur. Non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter sicut est in superioribus; et ideo superiores semper remanent in altiori ordine, et perfectiorem scientiam habent; sicut unam et eandem rem plenius intelligit magister quam discipulus, qui ab eo addiscit.

Ad primum ergo dicendum, quod superiorum angelorum scientia dicitur esse universalior quantum ad eminentiorem modum intelligendi <sup>2</sup>.

Ad secundum dicendum, quod verbum Magistri non est sic intelligendum quod inferiores angeli penitus ignoraverint mysterium Incarnationis; sed quia non ita plene cognoverunt sicut superiores; et in eius cognitione postmodum profecerunt, dum illud mysterium implebatur.

Ad tertium dicendum, quod usque ad diem iudicii semper nova aliqua supremis angelis revelantur <sup>3</sup> divinitus de his quæ pertinent ad dispositionem mundi, et præcipue ad salutem electorum. Unde semper remanet unde superiores angeli inferiores illuminent.

## QUESTIO CVII.

### DE LOCUTIONIBUS ANGELORUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de locutionibus angelorum; et circa hoc quaeruntur quinque: 1. Utrum unus angelus loquatur aliis. — 2. Utrum in-

ferior superiori. — 3. Utrum angelus Deo. — 4. Utrum in locutione angeli aliquid distantia localis operetur. — 5. Utrum locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant.

#### ART. I. — UTRUM UNUS ANGELUS ALTERI LOQUATUR <sup>4</sup>.

De his etiam Sent. xi, quæst. ii, dist. 2, art. 3, et de Verit. quæst. ix, art. 4, 5 et 7, et I. Cor. lect. 13.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unus angelus alteri non loquatur. Dicit enim Gregorius <sup>5</sup> quod "in statu resurrectionis uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondit." Multo igitur minus mens unius angeli absconditur ab altero. Sed locutio est ad manifestandum alteri quod latet in mente. Non igitur oportet quod unus angelus alteri loquatur.

2. Præterea, duplex est locutio: interior, per quam aliquis sibi ipsi loquitur; et exterior, per quam aliquis loquitur alteri. Exterior autem locutio fit per aliquod sensibile signum, puta voce, vel ungu; vel aliquo corporis membro, puta lingua, vel digito, quæ angelis competere non possunt. Ergo unus angelus alteri non loquitur.

3. Præterea, loquens excitat audientem ut attendat suæ locutioni. Sed non videtur quod unus angelus excitet alium ad attendendum; hoc enim fit apud nos aliquo sensibili signo. Ergo unus angelus non loquitur alteri.

Sed contra est quod dicitur <sup>6</sup>: *Si linguas hominum loquar, et angelorum.*

CONCLUSIO. — Cum unus angelus alteri conceptum mentis suæ patefaciat, per hoc quod ille cujus est conceptus, sua voluntate ordinat ipsum ad manifestandum aliquid alteri, unum angelum alteri loqui constat.

Respondeo dicendum quod in angelis est aliqua locutio. Sed, sicut dicit Gregorius <sup>7</sup>, "Dignum est ut mens nostra qualitatem corporeæ locutionis excedens <sup>8</sup>, ad sublimes atque incognitos modos locutionis intimæ suspendatur." Ad

(Dan. viii) Unus angelus alteri dicit: *Gabriel, fac intelligere istam visionem.* (Apoc. vii) *Vidi alterum angelum... clamavit voce magna quatuor angelis.* Sed de modo hujus locutionis magna est ambiguitas.

(5) Mor. lib. xviii, cap. 27, inter princ. et med.

(6) I. Cor. xiii, 1. (7) Mor. lib. ii, c. 4, a princ.

(8) Hanc locutionem esse corpoream et sensibilem falso supposuerunt Theodorus Mopsuest. et omnes alii auctores qui existimant angelos non esse substantias mere intellectuales.

(1) I. Pet. iv, 10.

(2) Unde, ait D. Thomas, inferior angelus non est proportionatus ad accipiendam cognitionem a superiori angelo, nisi superior angelus cognitionem suam quodammodo dividat et distinguat (De verit. quæst. ix, art. 5).

(3) Siquidem nesciunt futura contingentia, ut dictum fuit (quæst. lvii, art. 3).

(4) Scriptura sacra sæpe testatur angelos sibi invicem loqui; ut (Is. vi) *Seraphim clamabant alter ad alterum, et dicebant: Sanctus, sanctus, etc.*



intelligendum igitur qualiter unus angelus alii loquatur, considerandum est, quod, sicut supra diximus (quæst. lxxxii, art. 4) cum de actibus et potentis animæ ageretur, voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter. Primo quidem habitualiter, vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit<sup>1</sup>; secundo autem ut in actu consideratum vel conceptum; tertio ut ad aliud relatum. Manifestum est autem, quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis: unde in definitione habitus dicitur: "Quo quis utitur, cum voluerit." Similiter autem de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem; nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi; nam ipse conceptus mentis interior verbum vocatur. Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicæ ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli innotescit alteri; et sic loquitur unus angelus alteri. Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare<sup>2</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod in nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur. Primo quidem ipsa voluntate, quæ conceptum intellectus potest retinere interiorius, vel ad extra ordinare; et quantum ad hoc mentem unius nullus alius potest videre, nisi solus Deus, secundum illud<sup>3</sup>: *Quæ sunt hominis nemo novit, nisi spiritus hominis, qui in ipso est*. Secundo autem clauditur mens hominis ab alio homine per grossitiem corporis: unde cum etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio; sed oportet aliquod signum sensibile adhibere. Et hoc est quod Gregorius dicit<sup>4</sup>: "Alienis oculis

intra secretum mentis quasi post parietem corporis stamus; sed cum manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguæ januam egredimur, ut quales sumus intrinsecus, ostendamus." Hoc autem obstaculum non habet angelus; et ideo quam cito vult manifestare suum conceptum, statim alius cognoscit.

Ad secundum dicendum, quod locutio exterior, quæ fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis, unde non convenit angelo; sed sola locutio interior, ad quam pertinet non solum quod loquatur sibi interior concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua angelorum metaphorice dicitur ipsa virtus angeli, qua conceptum suum manifestat.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad angelos bonos, qui semper se invicem vident in Verbo, non esset necessarium ponere aliquid excitativum; quia sicut unus semper videt alium, ita semper videt in eo quiddam est ad se ordinatum. Sed quia etiam in statu naturæ conditæ sibi invicem loqui poterant, et mali etiam angeli nunc sibi invicem loquuntur, dicendum est, quod sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens angeli ad attendendum<sup>5</sup>.

#### ART. II. — UTRUM INFERIOR ANGELUS SUPERIORI LOQUATUR<sup>6</sup>.

De his etiam inf. quæst. cxvii, art. 2 corp., et De verit. quæst. ix, art. 5, et I. Cor. xiii.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inferior angelus superiori non loquatur. Quia super illud I. Cor. xiii: *Si linguis hominum loquar, et angelorum*, dicit Glossa ordin. Nic. de Lyr., quod "locutiones angelorum sunt illuminationes, quibus superiores illuminant inferiores." Sed inferiores nunquam illuminant superiores, ut supra dictum est (qu. præc., art. 3). Ergo nec inferiores superioribus loquuntur.

quem fit locutio, ut audiat ac percipiat id quod alter ei loquitur. Quæ tamen excitatio non est per aliquam efficientiam realem, sed per moralem. Ad naturalem enim angelicæ naturæ perfectionem pertinet, ut Deus qui cum loquente operatur, effective excitet eum cui ipse loquitur ad audiendum et attendendum.

(6) Respondet affirmative S. Doctor, et hanc conclusionem ex differentia inter illuminationem et locutionem probat.

(1) De Trin. lib. x, cap. 8.

(2) Hanc eandem de angelorum ad invicem locutionibus doctrinam tradunt Dionysius (De cælest. hier. cap. 7), Greg. (Mor. lib. ii, cap. 5), Damasc. (De fid. orth. lib. ii, cap. 3), Albertus et omnes scholastici. (3) I. Cor. ii. 11.

(4) Mor. lib. ii, cap. 4, a princ.

(5) Cum Cajetano et aliis non paucis existimamus, ait Sylvius, ipsam conceptus ordinationem ad alterum, excitare eum angelum ad

2. Præterea, supra dictum est (quæst. præc., art. 1), quod illuminare nihil est aliud quam illud quod est alicui manifestum, alteri manifestare; et hoc idem est loqui. Ergo idem est loqui et illuminare; et sic idem quod prius.

3. Præterea, Gregorius dicit <sup>1</sup>, quod "Deus ad angelos loquitur eo ipso quod eorum cordibus occulta sua invisibilia ostendit." Sed hoc ipsum est illuminare. Ergo omnis Dei locutio est illuminatio. Pari ergo ratione omnis angeli locutio est illuminatio. Nullo ergo modo angelus inferior superiori loqui potest.

Sed *contra* est, quod, sicut Dionysius exponit <sup>2</sup>, inferiores angeli superioribus dixerunt: *Quis est iste Rex gloriæ?*

**CONCLUSIO.** — Cum angelus inferior ea quæ mente concepit, superiori patefaciat, prout ex sua voluntate, non autem a prima veritate dependent: illi quidem loquitur, sed eum non illuminat.

Respondeo dicendum quod angeli inferiores superioribus loqui possunt. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod omnis illuminatio est locutio in angelis, sed non omnis locutio est illuminatio; quia, sicut dictum est (art. præc.), angelum loqui angelo nihil aliud est <sup>3</sup> quam conceptum suum ordinare ad hoc ut ei innotescat per propriam voluntatem. Ea vero quæ mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt; scilicet ad ipsum Deum, qui est prima veritas, et ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia vero veritas est lumen intellectus, et regula omnis veritatis est ipse Deus; manifestatio ejus quod mente concipitur, secundum quod dependet a prima veritate, et locutio est, et illuminatio; puta, si unus homo dicat alii: *Cælum est a Deo creatum*, vel: *Homo est animal*. Sed manifestatio eorum quæ dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantum; puta, si aliquis alteri dicat: *Volo hoc addiscere. Volo hoc vel illud facere*. Cujus ratio est, quia voluntas creata non est lux, nec regula veritatis, sed parti-

cipans lucem <sup>4</sup>. Unde communicare ea quæ sunt a voluntate creata, inquantum hujusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere; sed solum quid rei veritas habeat. Manifestum est autem, quod angeli dicuntur superiores, vel inferiores per comparisonem ad hoc principium quod est Deus; et ideo illuminatio, quæ dependet a principio quod est Deus, solum per superiores angelos ad inferiores deducitur. Sed in ordine ad principium quod est voluntas, ipse volens est primus, et supremus; et ideo manifestatio eorum quæ ad voluntatem pertinent, per ipsum volentem deducitur ad alios quoscumque. Et quantum ad hoc et superiores inferioribus, et inferiores superioribus loquuntur.

Et per hoc patet solutio ad *primum* et ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod omnis Dei locutio ad angelos est illuminatio; quia cum voluntas Dei sit regula veritatis, etiam scire quid Deus velit, pertinet ad perfectionem, et illuminationem mentis creatæ. Sed non est eadem ratio de voluntate angeli, ut dictum est (in corp. art.).

#### ART. III. — UTRUM ANGELUS DEO LOQUATUR <sup>5</sup>.

De his etiam Job iv.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angelus Deo non loquatur. Locutio enim est ad manifestandum aliquid alteri. Sed angelus nihil potest manifestare Deo, qui omnia novit. Ergo angelus non loquitur Deo.

2. Præterea, loqui est ordinare conceptum intellectus ad alterum, ut dictum est (artic. 1 hujus quæst.). Sed angelus semper conceptum suæ mentis ordinat in Deum. Si ergo aliquando Deo loquitur, semper Deo loquitur; quod potest videri aliquibus inconueniens, cum aliquando angelus angelo loquatur. Videtur ergo quod angelus nunquam loquatur Deo.

Sed *contra* est quod dicitur <sup>6</sup>: *Respondit angelus Deo et dixit: Domine exerci-*

(1) Mor. lib. ii, cap. 6, a princ.

(2) De cæl. hierarch. cap. 7, a med.

(3) Non est sensus quod non sit locutio, nisi sit ordinatio conceptus ad hoc ut manifestetur alteri conceptus prius ignotus, sed quod nihil aliud requiratur ad locutionem.

(4) Hinc de Joanne ipso præcursore dicitur (Joan. i): *Non erat à te lux*.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas merito a Scriptura esse insinuat, quod angeli loquantur Deo, tum locutione laudis et admiratione contemplationis, tum locutione consultationis: *Angeli eorum in cælis semper vident faciem Patris mei* (Matth. xix).

(6) Zachar. i, 12.



*tuum, usquequo non misereberis Jerusalem?*  
Loquitur ergo angelus Deo <sup>1</sup>.

**CONCLUSIO.** — Angeli non loquuntur Deo ut illi quidpiam manifestent, sed illi loqui dicuntur vel consultando illius voluntatem de agendis, vel illius excellentiam admirando.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (artic. 1 hujus quæst.), locutio angeli est per hoc, quod conceptio mentis ordinatur ad alterum. Sed aliquid ordinatur ad alterum dupliciter. Uno modo ad hoc quod communicet aliquid alteri, sicut in rebus naturalibus agens ordinatur ad patiens, et in locutione humana doctor ordinatur ad discipulum: et quantum ad hoc nullo modo angelus loquitur Deo neque de his quæ ad rerum veritatem pertinent, neque de his quæ dependent a voluntate creata; quia Deus est omnis veritatis et omnis voluntatis principium et conditor. Alio modo ordinatur aliquid ad alterum, ut ab eo aliquid accipiat, sicut in rebus naturalibus passivum ad agens, et in locutione humana discipulus ad magistrum: et hoc modo angelus loquitur Deo, vel consulendo divinam voluntatem de agendis, vel ejus excellentiam, quam nunquam comprehendit, admirando, sicut Gregorius dicit <sup>2</sup>, quod "angeli loquuntur Deo, cum per hoc quod super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt."

Ad *primum* ergo dicendum, quod locutio non semper est ad manifestandum alteri; sed quandoque ad hoc ordinatur finaliter, ut loquenti aliquid manifestetur, sicut cum discipulus quærit aliquid a magistro.

Ad *secundum* dicendum, quod locutione qua angeli loquuntur Deo, laudantes ipsum, et admirantes, semper angeli Deo loquuntur, sed locutione qua ejus sapientiam consulunt super agendis, tunc ei loquuntur, quando aliquod novum per eos agendum occurrit, super quo desiderant illuminari.

(1) Præterquam quod introducit Satan multipliciter Deum alloquens (Job 1 et 2).

(2) Moral. lib. 11, cap. 4, ante med.

(3) Orth. fid. lib. 11, cap. 3, et lib. 1, cap. 17.

(4) Luc. xvi.

(5) Sunt theologi qui sententiam contrariam tenent ex his verbis (Zach. xi): *Et ecce angelus qui loquebatur in me egrediebatur, et angelus alius egrediebatur in occursum ejus. Et dixit ad eum: Curre, loquere ad puerum istum.*

**ART. IV. — UTRUM LOCALIS DISTANTIA OPERETUR ALIQUID IN LOCUTIONE ANGELICA.**

De his etiam Sent. 11, dist. 9, art. 2 ad 6, et dist. 11, quæst. 11, art. 4 ad 3, et De verit. quæst. 19, art. 6.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod localis distantia operetur aliquid in locutione angelica. Sicut enim dicit Damascenus <sup>3</sup>, "Angelus, ubi est, ibi operatur." Locutio autem est quædam operatio angeli. Cum ergo angelus sit in determinato loco, videtur quod usque ad determinatam loci distantiam angelus loqui possit.

2. Præterea, clamor loquentis fit propter distantiam audientis. Sed Is. vi dicitur de seraphim, quod *clamat alter ad alterum*. Ergo videtur quod in locutione angelorum aliquid operetur localis distantia.

Sed *contra* est, quod, sicut dicitur <sup>4</sup>, dives in inferno positus loquebatur Abrahamæ, non impediens locali distantia. Multo igitur minus localis distantia potest impedire locutionem unius angeli ad alterum.

**CONCLUSIO.** — In locutione angelorum, cum in intellectuali operatione consistat nullum impedimentum præstat localis distantia.

Respondeo dicendum quod locutio angeli in intellectuali operatione consistit, ut ex dictis patet (art. 1, 2 et 3 huj. quæst.). Intellectualis autem operatio angeli omnino abstracta est a loco et tempore. Nam etiam nostra intellectualis operatio est per abstractionem ab hic et nunc, nisi per accedens ex parte phantasmatum, quæ in angelis nulla sunt. In eo autem quod est omnino abstractum a loco et tempore, nihil operatur neque temporis diversitas, neque loci distantia. Unde in locutione angeli nullum impedimentum facit distantia loci <sup>5</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod locutio angeli, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), est locutio interior, quæ tamen ab alio percipitur; et ideo est in angelo loquente, et per consequens ubi est angelus loquens. Sed sicut distantia localis non impedit quin unus angelus alium videre possit; ita etiam non impedit quin percipiat quod in eo ad se ordinatur; quod est ejus locutionem percipere.

Ad *secundum* dicendum, quod clamor

ille non est voeis corporeæ, quæ fit propter distantiam loci; sed significat magnitudinem rei quæ dicebatur, vel magnitudinem affectus, secundum quod dicit Gregorius <sup>1</sup>: "Tanto quisque minus elamat, quanto minus desiderat."

**ART. V. — UTRUM LOCUTIONEM  
UNIUS ANGELI AD ALTERUM  
OMNES COGNOScant.**

De his etiam De verit. quæst. ix, art. 7 corp.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant. Quod enim unius hominis locutionem non omnes audiant, facit inæqualis loci distantia. Sed in locutione angeli nihil operatur localis distantia, ut dictum est (art. præc.). Ergo uno angelo loquente ad alterum, omnes percipiunt.

2. Præterea, omnes angeli communicant in virtute intelligendi. Si ergo conceptus mentis unius ordinatus ad alterum cognoscitur ab uno, pari ratione cognoscitur ab aliis.

3. Præterea, illuminatio est quædam species locutionis. Sed illuminatio unius angeli ab altero pervenit ad omnes angelos; quia, ut Dionysius dicit <sup>2</sup>, "unaquæque cælestis essentia intelligentiam sibi traditam aliis communicat." Ergo et locutio unius angeli ad alterum ad omnes perducitur.

Sed *contra* est quod unus homo potest alteri soli loqui. Multo igitur magis hoc in angelis esse potest.

**CONCLUSIO.** — Cum unus angelus proprium conceptum mentis ordinare possit ex aliqua causa ad unum, et non ad alterum, locutionem unius angeli potest percipere unus, absque aliis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), conceptus mentis unius angeli percipi potest ab altero per hoc quod ille cuius est conceptus, sua voluntate ordinat ipsum ad alterum. Potest autem ex aliqua causa ordinari aliquid ad unum, et non ad alterum. Et ideo potest conceptus unius ab aliquo uno cognosci, et

(1) Moral. lib. ii, cap. 4, circa med.

(2) De cæl. hier. cap. 15, ante med.

(3) Quod si forte angeli ad invicem loquantur per nutus aut signa; dici potest, ait Sylvius, cum B. Thoma (De verit. quæst. ix, art. 7 ad 2) quod in generali est unus nutus, quo unus angelus ad omnes loquitur, sed in speciali sunt tot nutus quot sunt conversiones ad diversos: unde unusquisque cognoscit secundum nutum ad se factum.

non ab aliis; et sic locutionem unius angeli ad alterum potest percipere unus absque aliis, non quidem impediens distantia locali, sed hoc faciente voluntaria ordinatione, ut dictum est (art. præc.).

Unde patet responsio ad *primum* et *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod illuminatio est de his quæ emanant a prima regula veritatis, quæ est principium commune omnium angelorum: et ideo illuminationes sunt omnibus communes. Sed locutio potest esse de his quæ ordinantur ad principium voluntatis creatæ, quod est proprium unieuique angelo: et ideo non oportet quod huiusmodi locutiones sint omnibus communes <sup>3</sup>.

## QUESTIO CVIII.

### DE ORDINATIONE ANGELORUM SECUNDUM HIERARCHIAS ET ORDINES, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ordinatione angelorum secundum hierarchias et ordines: dictum est enim (quæst. cvi, art. 3), quod superiores illuminant inferiores, et non e converso. Circa hoc quaeruntur octo: 1. Utrum omnes angeli sint unius hierarchiæ. — 2. Utrum in una hierarchia sit unus tantum ordo. — 3. Utrum in uno ordine sint plures angeli. — 4. Utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit a natura. — 5. De nominibus et proprietatibus singulorum ordinum. — 6. De comparatione ordinum ad invicem. — 7. Utrum ordines durent post diem iudicii. — 8. Utrum homines assumantur ad ordines angelorum.

**ART. I. — UTRUM OMNES ANGELI  
SINT UNIUS HIERARCHIÆ <sup>4</sup>.**

De his etiam Sent. ii, dist. 9, art. 1.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod omnes angeli sint unius hierarchiæ. Cum enim angeli sint supremi inter creaturas, oportet dicere quod sint optime dispositi. Sed optima dispositio est multitudinis, secundum quod continetur sub uno principatu, ut patet per Philosophum <sup>5</sup>. Cum ergo hierarchia nihil sit aliud quam sacer principatus, videtur quod omnes angeli sint unius hierarchiæ.

2. Præterea, Dionysius dicit <sup>6</sup> quod "hierarchia est ordo, scientia, et actio."

(4) Præmittendum est hic non omnem de hierarchiis et ordinibus angelorum doctrinam esse rejiciendam velut inutilem et curiosam, sicut faciunt hæretici; siquidem B. Dionysius et B. Gregorius et alii Patres de his disseruisse reperiuntur.

(5) Metaph. lib. xii, in fine, et Polit. lib. iii, cap. 11 et 12 (6) De cæl. hier. cap. 3, in princ.



Sed omnes angeli conveniunt in uno ordine ad Deum quem cognoscunt, et a quo in suis actionibus regulantur. Ergo omnes angeli sunt unius hierarchiæ.

3. Præterea, sacer principatus <sup>1</sup>, qui dicitur hierarchia, invenitur in hominibus et angelis. Sed omnes homines sunt unius hierarchiæ. Ergo etiam omnes angeli sunt unius hierarchiæ.

Sed *contra* est quod Dionysius <sup>2</sup> distinguit tres hierarchias angelorum.

CONCLUSIO. — Ex parte principis unius, scilicet Dei, omnes angeli et rationales creaturæ, unius sunt hierarchiæ; ex parte vero multitudinis ordinatæ sub principe, angeli nec cum hominibus nec inter se, sunt unius hierarchiæ, sed ipsi inter se angeli tres constituunt hierarchias.

Respondeo dicendum quod hierarchia est sacer principatus, ut dictum est (in arg. 3). In nomine autem principatus duo intelliguntur, scilicet ipse princeps, et multitudo ordinata sub principe. Quia igitur unus est Deus princeps non solum omnium angelorum, sed etiam hominum et totius creaturæ; ideo non solum omnium angelorum, sed etiam totius rationalis creaturæ, quæ sacrorum particeps esse potest, una est hierarchia, secundum quod Augustinus dicit <sup>3</sup>, “duas esse civitates, hoc est, societates, unam in angelis bonis, et hominibus, alteram in malis.” Sed si consideretur principatus ex parte multitudinis ordinatæ sub principe, sic unus principatus dicitur secundum quod multitudo uno et eodem modo potest gubernationem principis recipere. Quæ vero non possunt secundum eundem modum gubernari a principe, ad diversos principatus pertinent; sicut sub uno rege sunt diversæ civitates, quæ diversis reguntur legibus et ministris. Manifestum est autem quod homines alio modo divinas illuminationes percipiunt quam angeli: nam angeli percipiunt eas in intelligibili puritate, homines vero percipiunt eas sub sensibilibus similitudinibus, ut Dionysius di-

cit <sup>4</sup>. Et ideo oportet distinguere humanam hierarchiam ab angelica. Et per eundem modum in angelis tres hierarchiæ distinguuntur <sup>5</sup>. Dictum est enim supra (quæst. LV, art. 3), dum de cognitione angelorum ageretur, quod superiores angeli habent universaliorem cognitionem veritatis quam inferiores. Huiusmodi autem universalis acceptio cognitionis secundum tres gradus in angelis distinguere potest. Possunt enim rationes rerum, de quibus angeli illuminantur, considerari tripliciter. Primo quidem secundum quod procedunt a primo principio universali, quod est Deus; et iste modus convenit primæ hierarchiæ, quæ immediate ad Deum extenditur, et quasi in vestibulis Dei collocatur, ut Dionysius dicit <sup>6</sup>. Secundo vero prout huiusmodi rationes dependent ab universalibus causis creatis, quæ jam aliquo modo multiplicantur; et hic modus convenit secundæ hierarchiæ. Tercio autem modo secundum quod huiusmodi rationes applicantur singulis rebus, prout dependent a propriis causis: et hic modus convenit infimæ hierarchiæ. Quod plenius patebit cum de singulis ordinibus agatur (art. 6 huj. quæst.). Sic igitur distinguuntur hierarchiæ ex parte multitudinis subjectæ. Unde manifestum est eos errare, et contra intentionem Dionysii loqui, qui ponunt in divinis personis hierarchiam, quam vocant supercælestem. In divinis enim personis est quidam ordo naturæ, sed non hierarchiæ <sup>7</sup>; nam, ut Dionysius dicit <sup>8</sup>, ordo hierarchiæ est alios quidem purgari, et illuminari, et perfici; alios autem purgare, et illuminare, et perficere: quod absit ut in divinis personis ponamus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de principatu ex parte principis; quia optimum est quod multitudo regatur ab uno principe, ut Philosophus in pluribus locis intendit <sup>9</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod quantum ad cognitionem ipsius Dei, quem omnes

(1) Ex notione græcæ vocis *ἱεραρχία*, nimirum ab *ἱερός* quod significat *sacrum*, et ab *ἀρχή* quod significat *principatum*.

(2) De cæl. hier. cap. 6. (3) De civit. Dei, lib. XI, cap. 1, circa princ. (4) De cæl. hier. c. 1.

(5) In concilio Lateranensi sub Leone X, sess. XII, dictum est quoque hierarchias angelorum esse tres: *Concilii originum a Domino initium et formam sumpsisse satis constat. Nam cum in prin-*

*cipio cælum et terram creasset, cælum ipsum in tres principatus (quos hierarchias vocant) instituit, ac quemlibet principatum ad totidem angelorum choros distinxit.*

(6) De cæl. hier. cap. 7, ante med.

(7) Quæ juxta vim nominis nullibi est, nisi ubi alii subsunt, alii principantur; quod in divinis non convenit.

(8) De cælest. hier. cap. 3, circa med.

(9) Loc. in art. 1 cit.

uno modo (scilicet per essentiam) vident, non distinguuntur in angelis hierarchiæ; sed quantum ad rationes rerum creatarum <sup>1</sup>, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod omnes homines sunt unius speciei, et unus modus intelligendi est eis connaturalis; non sic autem est in angelis; unde non est similis ratio.

**ART. II. — UTRUM IN UNA HIERARCHIA SINT PLURES ORDINES <sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. II, dist. 9, art. 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 60, et ad Eph. I, lect. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in una hierarchia non sint plures ordines. Multiplicata enim definitione multiplicatur et definitum. Sed hierarchia, ut Dionysius dicit <sup>3</sup>, est ordo. Si ergo sunt multi ordines, non erit una hierarchia, sed multæ.

2. Præterea, diversi ordines sunt diversi gradus; et gradus in spiritualibus constituuntur secundum diversa dona spiritualia. Sed in angelis omnia dona spiritualia sunt communia, quia nihil ibi singulariter possident. Ergo non sunt diversi ordines angelorum.

3. Præterea, in ecclesiastica hierarchia distinguuntur ordines secundum *purgare, illuminare et perficere*. Nam ordo diaconorum est *purgativus*, sacerdotum *illuminativus*, episcoporum *perfectivus* <sup>4</sup>, ut Dionysius dicit <sup>5</sup>: Sed quilibet angelus purgat, illuminat et perficit. Non ergo est distinctio ordinum in angelis.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit <sup>6</sup>, quod *Deus constituit Christum hominem supra omnem principatum et potestatem, et virtutem et dominationem*; qui sunt diversi ordines angelorum, et quidam eorum ad unam hierarchiam pertinent, ut infra patebit (art. 6 hujus quæst.).

**CONCLUSIO.** — In omni hierarchia distinguuntur tres ordines diversi: summus, medius et infimus, secundum varia angelorum officia et actus.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), una hierarchia est

unus principatus, id est, una multitudo ordinata uno modo sub principis gubernatione. Non autem esset multitudo ordinata, sed confusa, si in multitudine diversi ordines non essent. Ipsa ergo ratio hierarchiæ requirit ordinum diversitatem. Quæ quidem diversitas ordinum secundum diversa officia et actus consideratur, sicut patet quod in una civitate sunt diversi ordines secundum diversos actus; nam alius est ordo iudicantium, et alius pugnantium, et alius laborantium in agris, et sic de aliis. Sed quamvis multi sint unius civitatis ordines, omnes tamen ad tres possunt reduci, secundum quod quælibet multitudo perfecta habet principium, medium et finem. Unde et in civitatibus triplex ordo hominum invenitur; quidam enim sunt supremi, ut optimates; quidam autem sunt infimi, ut vilis populus; quidam autem sunt medii, ut populus honorabilis. Sic igitur et in qualibet hierarchia angelica ordines distinguuntur secundum diversos actus et officia; et omnis ista diversitas ad tria reducitur, scilicet ad summum, medium et infimum; et propter hoc in qualibet hierarchia Dionysius <sup>7</sup> ponit tres ordines, nempe Seraphim, Cherubim et Thronorum in prima; Dominationum, Virtutum et Potestatum in secunda; Principatum, Archangelorum et Angelorum in tertia <sup>8</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ordo dupliciter dicitur. Uno modo ipsa ordinatio comprehendens sub se diversos gradus; et hoc modo hierarchia dicitur ordo. Alio modo dicitur ordo gradus unus; et sic dicuntur plures ordines unius hierarchiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod in societate angelorum omnia possidentur communiter, sed tamen quædam excellentius habentur a quibusdam quam ab aliis. Unumquodque autem perfectius habetur ab eo qui potest illud communicare, quam ab eo qui non potest; si-

(1) Scilicet quantum ad cognitionem tum naturalem, tum supernaturalem ejus quæ est extra Verbum.

(2) Docet in hoc articulo D. Thomas in qualibet hierarchia esse tres ordines, quod dictum fuit in concilio Lateranensi, ut patet ex verbis allatis (art. præc.).

(3) De cælest. hierarch. cap. 3, in princ.

(4) Ut clarius pateat sensus Dionysii in verbis istis, consulatur doctrina concilii Tridentini de hierarchia ecclesiastica (sess. xxiii).

(5) De eccles. hierarch. cap. 5, part. I, in tit. de Sacerd. Perfectionib. (6) Eph. I, 20.

(7) De cæl. hier. cap. 7, 8 et 9.

(8) Qui numerus ex sacris litteris passim colligitur. Nam de Seraphim habetur Is. vi; de Cherubim Gen. iii, et Ezech. x. de Thronis, Dominationibus, Principatibus et Potestatibus Coloss. i, de Virtutibus Ephes. I, de Archangelis I. Thess. iv, de Angelis Rom. viii, Matth. xviii, Joan. v, etc. Ecclesia singulos velut distinctos simul commemorat in antiphona ad primas vesperas festi Omnium Sanctorum.



cut perfectius est calidum quod potest calefacere, quam quod non potest; et perfectius scit qui potest docere, quam qui non potest. Et quanto perfectius donum aliquis communicare potest, tanto in perfectiori gradu est; sicut in perfectiori gradu magisterii est qui potest docere altiore scientiam. Et secundum hanc similitudinem consideranda est diversitas graduum, vel ordinum in angelis secundum diversa officia et actus.

Ad tertium dicendum, quod inferior angelus est superior supremo homine nostræ hierarchiæ, secundum illud <sup>1</sup>: *Qui minor est in regno cælorum, maior est illo*, scilicet Joanne Baptista, quo nullus maior inter natos mulierum surrexit. Unde minor angelus cælestis hierarchiæ potest non solum purgare, sed illuminare, et perficere, et altiori modo quam ordines nostræ hierarchiæ. Et sic secundum distinctionem harum actionum non distinguuntur cælestes ordines, sed secundum alias differentias actionum.

**ART. III. — UTRUM IN UNO ORDINE SINT PLURES ANGELI <sup>2</sup>.**

De his etiam locis sup. art. 2 inductis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in uno ordine non sint plures angeli. Dictum est enim supra (quæst. XLVII, art. 2, et quæst. I, art. 4), omnes angelos inæquales esse ad invicem. Sed unius ordinis esse dicuntur quæ sunt æqualia. Ergo plures angeli non sunt unius ordinis.

2. Præterea, quod potest sufficienter fieri per unum, superfluum est quod fiat per multa. Sed illud quod pertinet ad unum officium angelicum, sufficienter potest fieri per unum angelum, multo magis quam per unum solem sufficienter fit quod pertinet ad officium solis, quanto perfectior est angelus cælesti corpore. Si ergo ordines distinguuntur secundum officia, ut dictum est (art. præc.), superfluum est quod sint plures angeli unius ordinis.

3. Præterea, supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), quod omnes angeli sunt

inæquales. Si ergo plures angeli sunt unius ordinis (puta tres vel quatuor), infimus superioris ordinis magis conveniet cum supremo inferioris, quam cum supremo sui ordinis; et sic non videtur quod magis sit unius ordinis cum hoc quam cum illo. Non igitur sunt plures angeli unius ordinis.

Sed contra est quod Isai. VI, 3 dicitur quod *Seraphim clamabant alter ad alterum*. Sunt ergo plures angeli in uno ordine Seraphim.

**CONCLUSIO.** — Multi angeli sunt in uno ordine nobis noto, sed quilibet angelus proprium habet ordinem nobis incognitum.

Respondeo dicendum quod ille qui perfecte cognoscit res aliquas, potest usque ad minima et actus, et virtutes, et naturas earum distinguere; qui autem cognoscit eas imperfecte, non potest distinguere nisi in universali: quæ quidem distinctio fit per pauciora; sicut qui imperfecte cognoscit res naturales, distinguit earum ordines in universali, ponens in uno ordine cælestia corpora, in alio corpora inferiora inanimata, in alio plantas, in alio animalia: qui autem perfectius cognosceret res naturales, posset distinguere et in ipsis corporibus cælestibus diversos ordines, et in singulis aliorum. Nos autem imperfecte angelos cognoscimus, et eorum officia, ut Dionysius dicit <sup>3</sup>. Unde non possumus distinguere officia et ordines angelorum nisi in communi; secundum quem modum multi angeli sub uno ordine continentur. Si autem perfecte cognosceremus officia angelorum et eorum distinctiones, perfecte sciremus quod quilibet angelus habet suum proprium officium, et suum proprium ordinem in rebus, et multo magis quam quælibet stella, etsi nos lateat.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes angeli unius ordinis sunt aliquo modo æquales quantum ad communem similitudinem, secundum quam constituuntur in ordine; sed simpliciter non sunt æquales <sup>4</sup>. Unde Dionysius dicit <sup>5</sup>,

*Throni, sive Dominationes, etc.* Ezech. quoque x pluraliter habetur quod *cherubim stabant*. Dan. VII, Matth. XXVI, Apoc. V legitur angelos esse in maxima multitudine.

(3) De cælest. hierarch. cap. 6, a princ.

(4) Hinc ordo plures diversas species continere potest.

(5) De cælest. hierarch. cap. 10.

(1) Matth. XI, 11.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem monstrare a Scripturis merito fuisse insinuat, quod in uno ordine sunt plures angeli. Hoc autem insinuarunt (Ex. XXV): *Duos quoque cherubim aureos et productiles facies ex utraque parte oraculi*. Apostolus (Coloss. I) enumerat ordines in numero multitudinis dicens: *sive*

quod " in uno et eodem ordine angelorum est accipere primos, medios et ultimos. "

Ad *secundum* dicendum, quod illa specialis distinctio ordinum et officiorum, secundum quam quilibet angelus habet proprium officium et ordinem, est nobis ignota.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut in superficie, quæ partim est alba, et partim nigra, duæ partes quæ sunt in confinio albi et nigri, magis conveniunt secundum situm quam aliæ duæ partes albæ, minus tamen secundum qualitatem; ita duo angeli, qui sunt in terminis duorum ordinum, magis secum conveniunt secundum propinquitatem naturæ quam unus eorum cum aliquibus aliis sui ordinis, minus autem secundum idoneitatem ad similia officia; quæ quidem idoneitas usque ad aliquem certum terminum protenditur.

**ART. IV. — UTRUM DISTINCTIO  
HIERARCHIARUM ET ORDINUM SIT A NATURA  
IN ANGELIS <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. II, dist. 9, art. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod distinctio hierarchiarum et ordinum non sit a natura in angelis. Hierarchia enim dicitur sacer principatus; et in definitione ejus Dionysius ponit <sup>2</sup> quod " deiformi, quantum possibile est, assimilatur <sup>3</sup>. " Sed sanctitas et deiformitas est in angelis per gratiam, non per naturam. Ergo distinctio hierarchiarum et ordinum in angelis est per gratiam, non per naturam.

2. Præterea, Seraphim dicuntur ardentes, vel incendentes, ut Dionysius dicit <sup>4</sup>. Hoc autem videtur ad charitatem pertinere, quæ non est a natura, sed a gratia; diffunditur enim in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, ut dicitur <sup>5</sup>, quod non solum ad sanctos homines pertinet, sed etiam de sanctis angelis dici potest, ut Augustinus dicit <sup>6</sup>. Ergo ordines in angelis non sunt a natura, sed a gratia.

(1) In hoc articulo supponitur quod datur gratia et gloria angelis secundum quantitatem suorum naturalium. Sed recurrendum est ad quæst. LXII, art. 6, ne hæc propositio in sensu pelagiano male interpretetur.

(2) De cælest. hier. cap. 3, in princ.

(3) Al., *deiforme*, item, *Dei formæ*. Dionysius, loc. cit.: *Est hierarchia sacer ordo qui assimilatur ad Deiforme quantum licet*.

3. Præterea, hierarchia ecclesiastica exemplatur a cælesti. Sed ordines in hominibus non sunt per naturam, sed per donum gratiæ: non enim est a uatura quod unus est episcopus, et alius est sacerdos, et alius diaconus. Ergo neque in angelis sunt ordines a uatura, sed a gratia tantum.

Sed *contra* est quod Magister dicit <sup>7</sup>, quod " ordo angelorum dicitur multitudo cælestium spirituum, qui inter se aliquo munere gratiæ simulantur, sicut et naturalium datorum participatione conveniunt. " Distinctio ergo ordinum in angelis est non solum secundum dona gratuita, sed etiam secundum dona naturalia.

CONCLUSIO. — Secundum finem naturalem distinguuntur ordines in angelis per naturalia dona, secundum supernaturalem vero finem complete per dona gratuita et dispositive per naturalia distinguuntur: in hominibus vero per dona gratuita tantum.

Respondeo dicendum quod ordo gubernationis, qui est ordo multitudinis sub principatu existentis, attenditur per respectum ad finem. Finis autem angelorum potest accipi dupliciter. Uno modo secundum facultatem suæ naturæ, ut scilicet cognoscant et amant Deum naturali cognitione et amore; et secundum respectum ad hunc finem distinguuntur ordines angelorum secundum naturalia dona. Alio modo potest accipi finis angelicæ multitudinis supra naturalem facultatem eorum, qui consistit in visione divinæ essentiæ, et in immobili fruitione bonitatis ipsius; ad quem finem pertinere non possunt nisi per gratiam. Unde secundum respectum ad hunc finem ordines distinguuntur in angelis complete quidem secundum dona gratuita, dispositive autem secundum dona naturalia; quia angelis data sunt dona gratuita secundum capacitatem naturalium <sup>8</sup>; quod non est in hominibus <sup>9</sup>, ut supra dictum est (quæst. LXII, art. 2 et 3). Unde in hominibus

(4) De cælest. hierar. cap. 7, circa princ.

(5) Rom. v, 5. (6) De civ. Dei, lib. XII, cap. 9.

(7) Sent. II, dist. 9.

(8) Hinc intelligi potest quonam sensu (part. III, quæst. X, art. 4 ad 2) dicat quod in angelis gradus magis attenditur secundum ordinem gratiæ quam naturæ.

(9) Ut docetur 22, quæst. XXIV, art. 3, et conomiter his quæ traduntur I 2, qu. CIX et CXII.



distinguuntur ordines secundum dona gratuita tantum, et non secundum naturam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

**ART. V. — UTRUM ORDINES ANGELORUM CONVENIENTER NOMINENTUR <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. II, dist. 9, art. 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 80.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ordines angelorum non convenienter nominentur. Omnes enim cælestes spiritus dicuntur et Angeli, et Virtutes, et Potestates cælestes. Sed nomina communia inconvenienter aliquibus appropriantur. Ergo inconvenienter nominatur unus ordo *Angelorum*, et alius *Virtutum*.

2. Præterea, esse dominum est proprium Dei, secundum illud <sup>2</sup>: *Scitote, quoniam Dominus ipse est Deus*. Ergo inconvenienter unus ordo cælestium spirituum *Dominationes* vocatur.

3. Præterea, nomen *Dominationis* ad gubernationem pertinere videtur; similiter autem et nomen *Principatum* et *Potestatum*. Inconvenienter ergo tribus ordinibus hæc tria nomina imponuntur.

4. Præterea, *Archangeli* dicuntur quasi Principes angeli. Non ergo hoc nomen debet imponi alii ordini quam ordini Principatum.

5. Præterea, nomen *Seraphim* imponitur ab ardore, qui ad charitatem pertinet; nomen autem *Cherubim* imponitur a scientia. Charitas autem et scientia sunt dona communia omnibus angelis. Non ergo debent esse nomina specialium ordinum.

6. Præterea, *Throni* dicuntur sedes. Sed ex hoc ipso Deus in creatura rationali sedere dicitur, quod ipsam cognoscit et amat. Non ergo debet esse alius ordo Thronorum ab ordine Cherubim et Seraphim. Sic igitur videtur quod inconvenienter ordines angelorum nominentur.

Sed *contra* est auctoritas sacræ Scripturæ, quæ sic eos nominat. Nomen enim Seraphim ponitur Is. VI, nomen Cherubim Ezech. I, nomen Thronorum Coloss. I, Dominationes autem, et Virtutes, et Potestates, et Principatus ponuntur Eph. I, nomen autem Archangeli ponitur in Canonica Judæ; nomen

autem Angelorum in pluribus Scripturæ locis.

**CONCLUSIO.** — Novem angelorum ordines, Seraphim, Cherubim, Throni, Dominationes, Virtutes, Potestates, Principatus, Archangeli et Angeli, convenienter (secundum convenientiam scilicet ad spirituales eorum perfectiones et ministeria) nominantur.

Respondeo dicendum quod in nominatione angelicorum ordinum considerare oportet, quod propria nomina singulorum ordinum proprietates eorum designant, ut Dionysius dicit <sup>3</sup>. Ad videndum autem quæ sit proprietas cujuslibet ordinis, considerare oportet, quod in rebus ordinatis tripliciter aliquid esse contingit, scilicet per proprietatem, per excessum et per participationem. Per proprietatem autem dicitur esse aliquid in re aliqua, quod adæquatur et proportionatur naturæ ipsius; per excessum autem, quando illud quod attribuitur alicui, est minus quam res cui attribuitur, sed tamen convenit illi rei per quemdam excessum, sicut dictum est (quæst. XIII, art. 2) de omnibus nominibus quæ attribuuntur Deo; per participationem autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenarie invenitur in eo, sed deficienter, sicut sancti homines participative dicuntur dii. Si ergo aliquid nominari debeat nomine designante proprietatem ipsius, non debet nominari ab eo quod imperfecte participat, neque ab eo quod excedenter habet, sed ab eo quod est sibi quasi coæquatum; sicut si quis velit proprie nominare hominem, dicet cum substantiam rationalem, non autem substantiam intellectualem, quod est proprium nomen angeli; quia simplex intelligentia convenit angelo per proprietatem, homini vero per participationem; neque substantiam sensibilem, quod est nomen bruti proprium; quia sensus est minus quam id quod est proprium homini, et convenit homini excellenter præ aliis animalibus. Sic igitur considerandum est in ordinibus angelorum, quod omnes spirituales perfectiones sunt omnibus angelis communes, et omnes abundantius existunt in superioribus quam in inferioribus. Sed cum in ipsis etiam per-

(1) In hoc articulo S. Doctor declarat ordines angelorum convenienter nominari, et ut id omnibus pateat interpretationes Dionysii (De cæl.

hier. cap. 7, 8 et 9) et Greg. (hom. XXXIV in Evang.) luculenter tradit. (2) Ps. XCIX, 3.

(3) De cælest. hierarch. cap. 7.

fecticnibus sit quidam gradus, superior perfectio attribuitur superiori ordini per proprietatem, inferiori vero per participationem; e converso autem inferior attribuitur inferiori per proprietatem, superiori autem per excessum; et ita superior ordo a superiori perfectione nominatur. Sic igitur Dionysius exponit ordinum nomina secundum convenientiam ad spirituales perfectiones eorum; Gregorius vero <sup>1</sup> in expositione horum nominum magis attendere videtur exteriora ministeria <sup>2</sup>. Dicit enim, quod *Angeli* dicuntur qui minima nuntiant; *Archangeli* qui summa; *Virtutes* per quas miracula fiunt; *Potestates* quibus adversæ potestates arcentur, vel repelluntur; *Principatus* qui ipsis bonis spiritibus præsumt.

Ad *primum* ergo dicendum, quod *Angelus* nuntius dicitur. Omnes ergo cælestes spiritus, inquantum sunt manifestatores divinorum, *Angeli* vocantur. Sed superiores angeli habent quamdam excellentiam in hac manifestatione, a qua superiores ordines nominantur. Infimus autem angelorum ordo nullam excellentiam supra communem manifestationem addit; et ideo a simplici manifestatione nominatur; et sic nomen commune remanet infimo ordini quasi proprium, ut dicit Dionysius <sup>3</sup>. — Vel potest dici quod infimus ordo specialiter potest dici ordo angelorum, quia immediate nobis annuntiant. — Virtus autem dupliciter accipi potest. Uno modo communiter, secundum quod est media inter essentiam, et operationem; et sic omnes cælestes spiritus nominantur cælestes virtutes, sicut et cælestes essentiae <sup>4</sup>. Alio modo secundum quod importat quendam excessum fortitudinis; et sic est proprium nomen ordinis. Unde Dionysius dicit <sup>5</sup>, quod “ nomen Virtutum significat quamdam virilem et inconcusam fortitudinem, primo quidem ad omnes operationes divinas eis convenientes, secundo vero ad suscipiendum di-

vina; ” et ita significat quod sine aliquo timore aggrediuntur divina quæ ad eos pertinent; quod videtur ad fortitudinem animi pertinere <sup>6</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut dicit Dionysius <sup>7</sup>, “ dominatio laudatur in Deo singulariter per quendam excessum; sed per participationem divina eloquia vocant Dominos principaliores ordines, per quos inferiores ex donis ejus accipiunt. ” Unde et Dionysius dicit <sup>8</sup>, quod “ nomen Dominationum primo quidem significat quamdam libertatem, quæ est a servili conditione, et pedestri subjectione (sicut plebs subjiçitur) et a tyrannica oppressione, quam interdum etiam majores patiuntur. Secundo significat quamdam rigidam et inflexibilem gubernationem, quæ ad nullum servilem actum inclinat, neque ad aliquem actum subjectorum, vel oppressorum a tyrannis <sup>9</sup>. Tertio significat appetitum et participationem veri domini, quod est in Deo. ” Et similiter nomen cujuslibet ordinis significat participationem ejus quod est in Deo; sicut nomen *Virtutum* significat participationem divinæ virtutis; et sic de aliis.

Ad *tertium* dicendum, quod nomen *Dominationis*, et *Potestatis*, et *Principatus* diversimode ad gubernationem pertinet. Nam domini est solummodo præcipere de agendis. Et ideo Gregorius dicit <sup>10</sup>, quod “ quædam angelorum agmina, pro eo quod eis cætera ad obediendum subjecta sunt, Dominationes vocantur. ” Nomen vero *Potestatis* ordinationem quamdam designat, secundum illud Apostoli <sup>11</sup>: *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit*. Et ideo Dionysius dicit <sup>12</sup>, quod nomen Potestatis significat quamdam ordinationem et circa susceptionem divinorum, et circa actiones divinas, quas superiores in inferiores agunt, eos sursum ducendo. Ad ordinem ergo Potestatum pertinet ordinare quæ a subditis sint agenda <sup>13</sup>. Prin-

dor., Hug. a S. Vict., Bernardus idem ac S. Gregorius sentiunt. (7) De div. nom. cap. 12, in fin.

(8) De cæl. hier. cap. 8, parum a princ.

(9) Juxta mentem S. Gregorii et Bernardi (De consider. lib. v, cap. 4) Dominationes imperium exercent super Principatus, Potestates, Virtutes, Archangelos et Angelos.

(10) Hom. xxxiv in Evang. circa medium.

(11) Rom. xiii, 2. (12) De cæl. hier. c. 9, ante med.

(13) S. Isidor., S. Bernard., B. Hug. a S. Vict. et P. Lombardus cum S. Gregor. opinantur Potestates sic vocari ex vi quæ dæmones repellunt.

(1) Hom. xxxiv in Evang. circa med.

(2) Hæc distinctio perfectæ conciliat sententiam Dionysii et Gregorii et omniū Patrum qui hanc vel illam secuti sunt.

(3) De cælest. hier. cap. 5.

(4) Ita sub nomine Virtutum omnes angelos designant Chrysost. (hom. iii, contra Anom.), Theodoret. (serm. cont. Gent.), Hilar. (De Trin. lib. iii), Hieronym. (comment. in Ps. xxiii).

(5) De cælest. hier. cap. 8, parum a princ.

(6) Circa hujus vocis interpretationem S. Isi-



cipari vero, ut Gregorius dicit <sup>1</sup>, est "inter aliquos priorem existere, „ quasi primi sint, in executione eorum quæ imperantur. Et ideo Dionysius dicit <sup>2</sup> quod nomen Principatuum significat ductivum cum ordine sacro <sup>3</sup>. Illi enim qui alios ducunt, primi inter eos existentes, Principes proprie vocantur, secundum illud <sup>4</sup>: *Prævenierunt principes conjuncti psallentibus.*

Ad quartum dicendum, quod Archangeli, secundum Dionysium <sup>5</sup>, medii sunt inter Principatus et Angelos. Medium autem comparatum uni extremo videtur alterum, inquantum participat naturam utriusque; sicut tepidum respectu calidi est frigidum, respectu vero frigidi est calidum. Sic et Archangeli dicuntur quasi principes angeli; quia respectu Angelorum sunt principes, respectu vero Principatuum sunt angeli. Secundum Gregorium autem <sup>6</sup> dicuntur *Archangeli* ex eo quod principantur soli ordini angelorum, quasi magna nuntiantes; *Principatus* autem dicuntur ex eo quod principantur omnibus cælestibus virtutibus divinas jussiones explentibus.

Ad quintum dicendum, quod nomen Seraphim non imponitur tantum a charitate, sed a charitatis excessu, quem importat nomen ardoris, vel incendii. Unde Dionysius <sup>7</sup> exponit nomen Seraphim secundum proprietates ignis, in quo est excessus caliditatis. In igne autem tria possumus considerare. Primo quidem motum, qui est sursum, et qui est continuus; per quod significatur quod indeclinabiliter moventur in Deum. Secundo vero virtutem activam ejus, quæ est calidum; quod quidem non simpliciter invenitur in igne, sed cum quadam acuitate <sup>8</sup>, quia maxime est penetrativus in agendo, et pertingit usque ad minima, et iterum cum quodam superexcedenti fervore; et per hoc significatur actio hujusmodi angelorum, quam in subditos potenter exercent, eos in su-

blimem fervorem excitantes, et totaliter eos per incendium purgantes. Tertio consideratur in igne claritas ejus; et hoc significat quod hujusmodi angeli in seipsis habent inextinguibilem lucem, et quod alios perfecte illuminant. Similiter etiam nomen Cherubim imponitur a quodam excessu scientiæ; unde interpretatur plenitudo scientiæ <sup>9</sup>, quod Dionysius <sup>10</sup> exponit quantum ad quatuor: primo quidem quantum ad perfectam Dei visionem; secundo quantum ad plenam susceptionem divini luminis; tertio quantum ad hoc quod in ipso Deo contemplantur pulchritudinem ordinis rerum a Deo derivatam; quarto quantum ad hoc quod ipsi pleni existentes hujusmodi cognitione, eam copiose in alios effundunt.

Ad sextum dicendum, quod ordo *Thronorum* habet excellentiam præ inferioribus ordinibus in hoc quod immediate in Deo rationes divinarum operum cognoscere possunt <sup>11</sup>; sed Cherubim habent excellentiam scientiæ, Seraphim vero excellentiam ardoris. Et licet in his duabus excellentiis includatur tertia, non tamen in illa quæ est Thronorum, includuntur aliæ duæ; et ideo ordo Thronorum distinguitur ab ordine Cherubim et Seraphim. Hoc enim est commune omnibus, quod excellentia inferioris continetur in excellentia superioris, et non e converso. Exponit autem Dionysius <sup>12</sup> nomen Thronorum <sup>13</sup> per convenientiam ad materiales sedes, in quibus est quatuor considerare. Primo quidem situm, quia super terram sedes elevantur; et sic ipsi angeli qui Throni dicuntur, elevantur usque ad hoc quod in Deo immediate rationes rerum cognoscant. Secundo in materialibus sedibus consideratur firmitas, quia in ipsis aliquis firmiter sedet, hic autem est e converso: nam ipsi angeli firmantur per Deum. Tertio quia sedes suscipit sedentem, et in ea deferri potest; sic et ipsi angeli

(1) Loco nunc cit.

(2) De cæl. hier. cap. 9, circa princ.

(3) Theodoretus opinatur Dominationes, Principatus et Potestates angelos esse quibus nationum cura committitur (Comm. in epist. ad Coloss. cap. 1). (4) Psal. LXVII, 26.

(5) De cæl. hier. c. 9, a princ. (6) Hom. xxxiv in Evang., ante med. (7) De cæl. hier. c. 7, a princ.

(8) Ita edit. Rom. Nicolai et Patav. Al., *acuitate*, Cod. Alcan., *activitate*.

(9) Vel scientia multiplicata, ut Hieronymus interpretatur de nominibus hebraicis.

(10) De cæl. hier. cap. 7, a princ.

(11) Non per propriam sibi prærogativam et attributionem, cum id potius Cherubinibus ac Seraphinis conveniat, sed per communem toti primæ hierarchiæ dignitatem.

(12) De cæl. hier. cap. 7.

(13) Cum vox græca non significat sedes qualescumque, sed per excellentiam sedes regias; vel etiam interdum judicarias et magistrales, hinc angeli per metaphoram Throni appellantur, quia divini potestati ad judicia ejus exercenda et ad regiam potestatem significandam deserviunt

suscipiunt Deum in seipsis, et eum quodammodo ad inferiores ferunt. Quarto, ex figura, quia sedes ex una parte est aperta ad suscipiendum sedentem; ita et isti angeli sunt per promptitudinem aperti ad suscipiendum Deum, et famulandum ipsi.

**ART. VI. — UTRUM CONVENIENTER  
GRADUS ORDINUM ASSIGNENTUR <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. II, dist. 9, art. 5.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter gradus ordinum assignentur. Ordo enim prælatorum videtur esse supremus. Sed Dominationes Principatus et Potestates ex ipsis nominibus prælationem quamdam habent. Ergo isti ordines debent esse inter omnes supremi.

2. Præterea, quanto aliquis ordo est Deo propinquior, tanto est superior. Sed ordo Thronorum videtur esse Deo propinquissimus; nihil enim conjungitur propinquius sedenti quam sua sedes. Ergo ordo Thronorum est altissimus.

3. Præterea, scientia est prior quam amor, et intellectus videtur esse altior quam voluntas: ordo autem Cherubim a scientia desumitur, ordo Seraphim ab amore. Ergo et ordo Cherubim videtur esse altior quam ordo Seraphim.

4. Præterea, Gregorius <sup>2</sup> ponit Principatus super Potestates. Non ergo collocantur immediate super Archangelos, ut Dionysius dicit <sup>3</sup>.

Sed contra est quod Dionysius <sup>4</sup> ponit in prima quidem hierarchia *Seraphim* ut primos, *Cherubim* ut medios, *Thronos* ut ultimos; in media vero *Dominationes* ut primos, *Virtutes* ut medios, *Potestates* ut ultimos; in ultima *Principatus* ut primos, *Archangelos* ut medios, *Angelos* ut ultimos.

**CONCLUSIO.** — Pro diversitate expositionis nominum ipsorum ordinum in angelis, non male, etiam secundum Scripturas, differenter gradus quorundam ordinum a Dionysio et Gregorio assignantur.

Respondeo dicendum quod gradus an-

gelicorum ordinum assignant et Gregorius <sup>5</sup>, et Dionysius <sup>6</sup>, quantum ad alia quidem convenienter, sed quantum ad *Principatus* et *Virtutes* differenter. Nam Dionysius collocat *Virtutes* sub *Dominationibus* et supra *Potestates*; *Principatus* autem sub *Potestatibus* et supra *Archangelos*. Gregorius autem ponit *Principatus* in medio *Dominationum* et *Potestatum*, *Virtutes* vero in medio *Potestatum* et *Archangelorum* <sup>7</sup>. Et utraque assignatio fulcimentum habere potest ex auctoritate Apostoli, qui medios ordines ascendendo enumerans, dicit <sup>8</sup> quod *Deus constituit illum*, scilicet Christum, *ad dexteram suam in caelestibus supra omnem Principatum et Potestatem, et Virtutem et Dominationem*. Ubi Virtutem ponit inter Potestatem et Dominationem secundum assignationem Dionysii. Sed <sup>9</sup> enumerans eosdem ordines descendendo dicit: *Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum, et in ipso creata sunt*. Ubi Principatus ponit medios inter Dominationes et Potestates, secundum assignationem Gregorii. — Primo igitur videamus rationem assignationis Dionysii; in qua considerandum est, quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), prima hierarchia inspicit rationes rerum in ipso Deo; secunda vero in causis universalibus; tertia vero secundum determinationem ad speciales effectus. Et quia Deus est finis non solum angelicorum ministeriorum, sed etiam totius creaturæ; ad primam hierarchiam pertinet consideratio finis; ad mediam vero dispositio universalis de agendis; ad ultimam autem applicatio dispositionis ad effectum, quæ est operis executio. Hæc enim tria manifestum est in qualibet operatione inveniri. Et ideo Dionysius <sup>10</sup>, ex nominibus ordinum proprietates illorum considerans, illos ordines in prima hierarchia posuit, quorum nomina imponuntur per respectum ad Deum, scilicet *Seraphim*, *Cherubim* et *Thronos*; illos vero ordines posuit in media hierarchia, quorum nomina

(1) In hoc articulo ostendit D. Thomas gradus ordinum angelicorum convenienter numerari; tametsi quædam sit differentia inter numerationem quam facit S. Dionysius et eam quam facit S. Gregorius. (2) Hom. xxxiv in Evang., in med.

(3) De cæl. hierarch. cap. 9, circa princ.

(4) De cæl. hier. c. 7. (5) Hom. xxxiv in Evang.

(6) De cæl. hier. cap. 7, 8 et 9.

(7) Hinc Gregorius quinto loco ponit Princi-

patus et septimo Virtutes, in reliquis Dionysio consentit. Damascenus (De fid. lib. II, cap. 3) Dionysii numerationem sequitur, Gregorii vero S. Isidorus (Orig. lib. VII), S. Bernardus (De consid. lib. V, cap. 4, et serm. XIX in Cant.), Hug. a S. Victore (Summ. sent. tract. II, cap. 5), Petrus Lombardus (Sent. II, dist. 9) anteponunt.

(8) Ephes. I, 20. (9) Coloss. I, 16.

(10) De cæl. hier. cap. 7.



designant communem quamdam gubernationem, sive dispositionem, id est *Dominationes*, *Virtutes* et *Potestates*; illos vero ordines posuit in tertia hierarchia, quorum nomina designant operis executionem, scilicet *Principatus*, *Angelos* et *Archangelos*. In respectu autem ad finem tria considerari possunt. Nam primo aliquis considerat finem; secundo vero perfectam finis cognitionem accipit; tertio vero intentionem suam in ipso defigit; quorum secundum ex additione se habet ad primum, et tertium ad utrumque. Et quia Deus est finis creaturarum, sicut dux est finis exercitus, ut dicitur<sup>1</sup>; potest aliquid simile hujus ordinis considerari in rebus humanis. Nam quidam sunt qui hoc habent dignitatis, ut per seipsos familiariter accedere possint ad regem vel ducem; quidam super hoc habent ut etiam secreta ejus cognoscant; alii vero insuper circa ipsum semper inhaerent, quasi ei conjuncti. Et secundum hanc similitudinem accipere possumus dispositionem in ordinibus primæ hierarchiæ. Nam Throni eleuantur ad hoc quod Deum familiariter in seipsis recipiant, secundum quod rationes rerum in ipso immediate cognoscere possunt; quod est proprium totius primæ hierarchiæ; Cherubim vero supereminenter divina secreta cognoscunt; Seraphim vero execlunt in hoc quod est omnium supremum, scilicet Deo ipsi uniri; ut sic ab eo quod est commune toti hierarchiæ, denominetur ordo Thronorum, sicut ab eo quod est commune omnibus cælestibus spiritibus, denominatur ordo Angelorum. — Ad gubernationis autem rationem tria pertinent: quorum primum est distinctio eorum quæ agenda sunt, quod est proprium *Dominationum*; secundum autem est præbere facultatem ad implendum, quod pertinet ad *Virtutes*; tertium autem est ordinare qualiter ea quæ præcepta, vel definita sunt, impleri possint, ut aliqui exequantur, et hoc pertinet ad *Potestates*. — Executio autem angelicorum ministeriorum consistit in annuntiando divina. In executione autem cujuslibet actus sunt quidam quasi incipientes actionem, et alios ducentes; sicut in cantu præcentores et in bello

illi qui alics ducunt et dirigunt, et hoc pertinet ad *Principatus*. Alii vero sunt qui simpliciter exequantur; et hoc pertinet ad *Angelos*. Alii vero medio modo se habent; quod ad *Archangelos* pertinet, ut supra dictum est (art. præc. ad 4). Invenitur autem congrua hæc ordinum assignatio. Nam semper summum inferioris ordinis affinitatem habet cum ultimo superioris, sicut infima animalia parum distant a plantis. Primus autem ordo est divinarum personarum, qui terminatur ad Spiritum sanctum, qui est amor procedens, cum quo affinitatem habet supremus ordo primæ hierarchiæ, ab incendio amoris denominatus. Infimus autem ordo primæ hierarchiæ est Thronorum, qui ex suo ordine habent quamdam affinitatem cum Dominationibus; nam Throni dicuntur secundum Gregorium<sup>2</sup>, “per quos Deus sua judicia exercet.” Accipiunt enim divinas illuminationes per convenientiam ad immediate illuminandum secundam hierarchiam, ad quam pertinet dispositio divinarum ministeriorum. Ordo vero *Potestatum* affinitatem habet cum ordine *Principatum*: nam cum Potestatum sit ordinem subjectis imponere, hæc ordinatio statim in nomine Principatum designatur, qui sunt primi in executione divinarum ministeriorum, utpote præsidentes gubernationi gentium et regnorum<sup>3</sup>; quod est præcipuum in divinis ministeriis: nam bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis unde dicitur<sup>4</sup>: *Princeps regni Persarum restitit mihi*. Dispositio etiam ordinum, quam Gregorius ponit<sup>5</sup>, congruitatem habet. Nam cum *Dominationes* sint definiētes et præcipientes ea quæ ad divina ministeria pertinent, ordines eis subjecti disponuntur secundum dispositionem eorum in quos divina ministeria exercentur. Ut autem dicit Augustinus<sup>6</sup>, “corpora quodam ordine reguntur, inferiora per superiora, et omnia per spirituale creaturam, et spiritus malus per spiritum bonum.” Primus ergo ordo post *Dominationes* dicitur *Principatum*, qui etiam bonis spiritibus principantur; deinde *Potestates*, per quas arcentur mali spiritus, sicut per pote-

doreti sententia qui officium illud Dominationibus, Principatibus et Potestatibus attribuit.

(1) Dan. x, 13. (5) Loc. sup. cit.

(6) De Trinit. lib. iii, cap. 4, a princ.

(1) Metaph. lib. xii, text. 52.

(2) Hom. xxxiv in Evang.

(3) Hæc opinio mihi magis arridet quam Theo-

states terrenas arcentur malefactores<sup>1</sup>; post quas sunt *Virtutes*, quæ habent potestatem super corporalem naturam in operatione miraculorum; post quas sunt *Angeli* et *Archangeli*, qui nuntiant hominibus vel magna, quæ sunt supra rationem, vel parva ad quæ ratio se extendere potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in angelis potius est quod subjiuntur Deo, quam quod inferioribus præsent; et hoc derivatur ex illo; et ideo ordines nominati a prælatione non sunt supremi, sed magis ordines nominati a conversione ad Deum.

Ad *secundum* dicendum, quod illa propinquitas ad Deum quæ designatur nomine *Thronorum*, convenit etiam Cherubim et Seraphim, et excellentius, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xxvii, art. 3), cognitio est, secundum quod cognita sunt in cognoscente; amor autem secundum quod amans unitur rei amatæ. Superiora autem nobiliori modo sunt in seipsis quam in inferioribus: inferiora vero nobiliori modo sunt in superioribus quam in seipsis. Et ideo inferiorum quidem cognitio præminet dilectioni, superiorum autem dilectio, et præcipue Dei, præminet cognitioni<sup>2</sup>.

Ad *quartum* dicendum, quod si quis diligenter consideret dispositiones ordinum secundum Dionysium et Gregorium, parum vel nihil differunt, si ad rem referantur. Exponit enim Gregorius *Principatum* nomen ex hoc quod bonis spiritibus præsent, et hoc convenit *Virtutibus*, secundum quod in nomine *Virtutum* intelligitur quædam fortitudo, dans efficaciam inferioribus spiritibus ad exequenda divina ministeria. Rursus *Virtutes* secundum Gregorium videntur esse idem quod *Principatus* secundum Dionysium. Nam hoc est primum in divinis ministeriis miracula facere; per hoc enim paratur via annuntiationi archangelorum et angelorum<sup>3</sup>.

(1) Ut habetur Rom. xiii.

(2) Quantum ad statum viæ, quia in eo Deus non cognoscitur immediate, sicut immediate in eodem amatur; nec amorem necessario secum affert vel infert cognitio. Sed in statu patriæ quoad cognitionem beatificam et amorem beatificum aliud est; quia immediate ibi cognoscitur per essentiam et ex cognitione ipsa necessario sequitur amor.

## ART. VII. — UTRUM ORDINES REMANEANT POST DIEM JUDICII.

De his etiam Sent. ii, dist. 11, quæst. ii, art. 6; et Sent. iv, dist. 47, quæst. i, art. 2, quæst. iv, et I. Cor. xv, lect. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ordines non remaneant post diem judicii. Dicit enim Apostolus<sup>4</sup>, quod Christus *evacuabit omnem Principatum, et Potestatem, cum tradiderit regnum Deo et Patri*; quod erit in ultima consummatione. Pari ergo ratione in illo statu omnes alii ordines evacuabuntur.

2. Præterea, ad officium angelorum pertinet purgare, illuminare et perficere. Sed post diem judicii unus angelus non purgabit, aut illuminabit, aut perficiet alium; quia non proficiunt amplius in scientia. Ergo frustra ordines angelici remanerent.

3. Præterea, Apostolus dicit<sup>5</sup> de angelis, quod *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis*; ex quo patet quod officia angelorum ordinantur ad hoc quod homines ad salutem adducantur. Sed omnes electi usque ad diem judicii salutem consequuntur. Non ergo post diem judicii remaneant officia et ordines angelorum.

Sed contra est quod dicitur Judic. v, 10: *Stellæ manentes in ordine, et cursu suo*, quod exponitur de angelis<sup>6</sup>. Ergo angeli semper in suis ordinibus remanebunt.

CONCLUSIO. — Remaneant angelici ordines post diem judicii quoad graduum distinctionem; quoad executionem vero suorum officiorum partim remanebunt, et partim non.

Respondeo dicendum quod in ordinibus angelicis duo possunt considerari, scilicet distinctio graduum et executio officiorum. Distinctio autem graduum est in angelis secundum differentiam gratiæ et naturæ, ut supra dictum est (art. 4 hujus quæst.); et utraque differentia semper in angelis remanebit. Non enim naturarum differentia ab eis auferri possent, nisi eis corruptis. Differentia etiam gloriæ erit in eis semper secundum differentiam meriti præcedentis. Executio autem officiorum an-

(3) Hinc juxta mentem D. Thomæ S. Gregorius et S. Dionysius in verbis potius quam in re inter se dissentiant. (4) I. Corinth. xv, 24.

(5) Heb. i, 14.

(6) In Gles. interl.



gelicorum aliquo modo remanebit post diem iudicii, et aliquo modo cessabit. Cessabit quidem, secundum quod eorum officia ordinantur ad perducendum aliquos ad finem; remanebit autem, secundum quod convenit in ultima finis consecutione, sicut etiam alia sunt officia militarium ordinum in pugna et in triumpho.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Principatus et Potestates evacuabuntur <sup>1</sup> in illa finali consummatione quantum ad hoc quod alios ad finem perducant; quia consecuto jam fine, non est necessarium tendere in finem. Et hæc ratio intelligitur ex verbis Apostoli dicentis: *Cum tradiderit regnum Deo et Patri*, id est, cum perduxerit fideles ad fruendum ipso Deo.

Ad *secundum* dicendum, quod actiones angelorum super alios angelos considerandæ sunt secundum similitudinem actionum intelligibilium quæ sunt in nobis. Inveniuntur autem in nobis multæ intelligibiles actiones quæ sunt ordinatæ secundum ordinem causæ et causati; sicut cum per multa media gradatim in unam conclusionem devenimus. Manifestum est autem, quod cognitio conclusionis dependet ex omnibus mediis præcedentibus non solum quantum ad novam acquisitionem scientiæ, sed etiam quantum ad scientiæ conservationem. Cujus signum est, quod si quis oblivisceretur aliquod præcedentium mediorum, opinionem quidem, vel fidem de conclusione posset habere, sed non scientiam, ordine causarum ignorato. Sic igitur cum inferiores angeli rationem divinorum operum cognoscant per lumen superiorum angelorum, dependet eorum cognitio ex lumine superiorum non solum quantum ad novam acquisitionem scientiæ, sed etiam quantum ad cognitionis conservationem <sup>2</sup>. Licet ergo post iudicium non proficiant inferiores angeli in cognitione aliquarum rerum, non

tamen propter hoc excluditur quin a superioribus illuminentur.

Ad *tertium* dicendum, quod etsi post diem iudicii homines non sint ulterius ad salutem adducendi per ministerium angelorum, tamen illi qui jam salutem erunt consecuti, aliquam illustrationem habebunt <sup>3</sup> per angelorum officia.

**ART. VIII. — UTRUM HOMINES ASSUMANTUR AD ORDINES ANGELORUM <sup>4</sup>.**

De his etiam Sent. II, dist. 9, art. 8.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non assumantur ad ordines angelorum. Hierarchia enim humana continetur sub infima hierarchiarum cælestium, sicut infima sub media, et media sub prima. Sed angeli infimæ hierarchiæ nunquam transferentur in mediam aut in primam. Ergo neque homines transferentur ad ordines angelorum.

2. Præterea, ordinibus angelorum aliqua officia competunt, utpote custodi, miracula facere, dæmones arcere, et huiusmodi; quæ non videntur convenire animabus sanctorum. Ergo non transferentur ad ordines angelorum.

3. Præterea, sicut boni angeli inducunt ad bonum, ita dæmones inducunt ad malum. Sed erroneum est dicere quod animæ hominum malorum convertantur in dæmones; hoc enim Chrysostomus reprobat <sup>5</sup>. Ergo non videtur quod animæ sanctorum transferantur ad ordines angelorum.

Sed *contra* est quod Dominus dicit <sup>6</sup> de sanctis, quod *erunt sicut angeli Dei in celo*.

**CONCLUSIO.** — Quamvis semper mansurum sit naturarum in hominibus et angelis discrimen, tamen per donum gratiæ, tantam gloriam, qua angelos secundum singulos gradus æquantur, homines mereri possunt: quod est homines ad ordines angelorum assumi.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 4 hujus quæst.), or-

jus notitiam accepit per illuminationem superioris, semper innittitur lumini superioris tanquam cuidam medio seu rationi cognoscendi.

(3) Qualis futura sit hæc illuminatio non exprimit D. Thomas, nec a nobis sciri potest, ait Sylvius.

(4) Docet D. Thomas quod homines cum angelis unam societatem constituunt ex his verbis (Matth. xii): *Erunt sicut angeli Dei in celo*, et (Luc. xx) *æquales angelis sunt*.

(5) Sup. Matth. homil. xxix, ante med.

(6) Matth. xxii, 30.

(1) Quidam interpretantur hæc verba de ordinibus sanctorum angelorum evacuandis quoad executionem potestatis et ministerii erga homines, in salute ipsorum procuranda. Alii de dæmonibus nomina ordinum angelicorum retinenti, quos Christus evacuabit, in quantum eos debellabit; ita græci interpretes.

(2) Quod non sic accipiendum est, quasi necessarium sit, quod superior angelus semper actu influat seu illuminet; ut inferior cognoscat id quod per illuminationem superioris didicit. Sed quia cognitio quam inferior elicit de re cu-

dines angelorum distinguuntur et secundum conditionem naturæ, et secundum dona gratiæ. Si ergo considerentur angelorum ordines solum quantum ad gradum naturæ, sic homines nullo modo assumi possunt ad ordines angelorum; quia semper remanebit naturarum distinctio. Quam quidam considerantes posuerunt quod nullo modo homines transferri possunt ad æqualitatem angelorum, quod est erroneum; repugnat enim promissioni Christi dicentis <sup>1</sup>, quod *filiï resurrectionis erunt æquales angelis in cælis*. Illud enim quod est ex parte naturæ, se habet ut materiale in ratione ordinis; completivum vero est quod est ex dono gratiæ, quæ dependet ex liberalitate Dei, non ex ordine naturæ. Et ideo per donum gratiæ homines mereri possunt tantam gloriam, ut angelis æquentur secundum singulos angelorum gradus; quod est homines ad ordines angelorum assumi. Quidam tamen dicunt quod ad ordines angelorum non assumuntur omnes qui salvantur, sed soli virgines, vel perfecti <sup>2</sup>: alii vero suum ordinem constituent, quasi condivisum toti societati angelorum. Sed hoc est contra Augustinum, qui dicit <sup>3</sup>, quod "non erunt duæ societates hominum et angelorum, sed una; quia omnium beatitudo est adhærere uni Deo."

Ad *primum* ergo dicendum quod gratia angelis datur secundum proportionem naturalium. Non autem sic est de hominibus, ut supra dictum est (art. 4 hujus quæst.). Et ideo sicut inferiores angeli non possunt transferri ad naturalem gradum superiorum, ita nec ad gratuitum; homines vero possunt ad gratuitum conscendere, sed non ad naturalem.

Ad *secundum* dicendum, quod angeli secundum naturæ ordinem medii sunt inter nos et Deum; et ideo secundum legem communem per eos administrantur non solum res humanæ, sed etiam omnia corporalia. Homines autem sancti etiam post hanc vitam sunt ejusdem na-

turæ nobiscum; unde secundum legem communem non administrant humana, nec rebus vivorum intersunt, ut Augustinus dicit <sup>4</sup>. Ex quadam tamen speciali dispensatione interdum aliquibus sanctis conceditur vel vivis, vel mortuis hujusmodi officia exercere; vel miracula faciendo, vel dæmones arcendo, vel aliquid hujusmodi agendo, sicut Augustinus <sup>5</sup> dicit.

Ad *tertium* dicendum quod homines ad pœnam dæmonum transferri non est erroneum; sed quidam erronee posuerunt dæmones nihil aliud esse quam animas defunctorum <sup>6</sup>, et hoc Chrysostomus reprobat <sup>7</sup>.

## QUESTIO CIX.

### DE ORDINATIONE

#### MALORUM ANGELORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de ordinatione malorum angelorum; et circa hoc quærentur quatuor: 1. Utrum ordines sint in dæmonibus. — 2. Utrum in eis sit prælatio. — 3. Utrum unus illuminet alium. — 4. Utrum subjiciantur prælatiouiibus bonorum angelorum.

#### ART. I. — UTRUM ORDINES SINT IN DÆMONIBUS <sup>8</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 6, art. 4, et Sent. IV, dist. 47, quæst. I, art. 3, quæst. IV.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ordines non sint in dæmonibus. Ordo enim pertinet ad rationem boni, sicut et modus, et species, ut Augustinus dicit <sup>9</sup>; et e contrario inordinatio pertinet ad rationem mali. Sed in bonis angelis nihil est inordinatum. Ergo in malis angelis non sunt aliqui ordines.

2. Præterea, ordines angelici sub aliqua hierarchia continentur. Sed dæmones non sunt sub aliqua hierarchia, quæ est sacer principatus, cum ab omni sanctitate sint vacui. Ergo in dæmonibus non sunt ordines.

3. Præterea, dæmones de singulis ordinibus angelorum ceciderunt, ut communiter dicitur. Si ergo aliqui dæmones dicuntur esse alicujus ordinis, quia de illo ordine ceciderunt, videtur quod de-

(1) Luc. xx, 36.

(2) Erraverunt, ait Cajetanus, qui hanc opinionem amplexi sunt, non advertentes quod latitudo ordinis gratiæ major est latitudine ordinis naturæ, et quod non idem ponitur limes utrobique. Hinc ex hominibus quidam assumuntur supra ipsos angelos, ut B. Virgo, quidam ad ipsos, ut apostoli et perfecti, et quidam infra ipsos, ut probabiliter sunt omnes pueri post baptismum statim evolantes et alii multi.

(3) De civit. Dei, lib. XII, cap. 1, in princ.

(4) De cura pro mortuis agenda, c. 16, in princ.

(5) In eodem lib. ibid.

(6) In hunc errorem incidit Tertullianus dicens animas sceleratorum hominum post mortem in dæmones converti.

(7) Loco cit. in arg.

(8) In hoc articulo docet D. Thomas in quonam sensu accipiendum sit ordines esse in dæmonibus. (9) Lib. De natura boni, cap. 3.



berent eis attribui nomina singulorum ordinum. Nunquam autem invenitur quod dicantur *Seraphim*, vel *Throni*, vel *Dominationes* <sup>1</sup>. Ergo pari ratione non sunt in aliis ordinibus.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit <sup>2</sup> quod *est nobis colluctatio adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum*.

CONCLUSIO. — Dæmones neque sunt neque fuerunt in ordinibus angelorum secundum statum gloriæ, fuerunt autem secundum statum gratiæ, quæ poterant mereri; et perseverant in ordinibus secundum id quod est naturæ.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. 4 et 8 præc. quæst.), ordo angelicus consideratur et secundum gradum naturæ, et secundum gradum gratiæ. Gratia vero habet duplicem statum, scilicet imperfectum, qui est status merendi, et perfectum, qui est status gloriæ consummatæ. Si ergo considerentur ordines angelici quantum ad perfectionem gloriæ, sic dæmones neque sunt in ordinibus angelicis, neque unquam fuerunt. Si autem considerentur quantum ad id quod est gratiæ imperfectæ, sic dæmones fuerunt quidem aliquando in ordinibus angelorum, sed ab eis ceciderunt, secundum illud quod supra posuimus (quæst. LXXI, art. 3), omnes angelos in gratia creatos fuisse. Si autem considerentur quantum ad id quod est naturæ, sic adhuc sunt in ordinibus; quia data naturalia non amiserunt, ut dicit Dionysius <sup>3</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod bonum potest inveniri sine malo; sed malum non potest inveniri sine bono, ut supra habitum est (quæst. XLIX, art. 3); et ideo dæmones, in quantum habent naturam bonam, ordinati sunt.

Ad *secundum* dicendum, quod ordinatio dæmonum, si consideretur ex parte Dei ordinantis, est sacra; utitur enim dæmonibus propter seipsum; sed ex parte

voluntatis dæmonum non est sacra, quia abutuntur sua natura ad malum.

Ad *tertium* dicendum, quod nomen *Seraphim* imponitur ab ardore charitatis; nomen autem *Thronorum* ab inhabitatione divina; nomen autem *Dominationum* <sup>4</sup> importat libertatem quamdam; quæ omnia opponuntur peccato; et ideo peccantibus angelis hujusmodi nomina non attribuuntur.

#### ART. II. — UTRUM IN DÆMONIBUS SIT PRÆLATIO <sup>5</sup>.

De his etiam sup. quæst. LXXIII, art. 8, et Sent. II, dist. 6, art. 4, et IV, dist. 47, quæst. IV, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in dæmonibus non sit prælatio. Omnis enim prælatio est secundum aliquem ordinem justitiæ. Sed dæmones totaliter a justitia ceciderunt. Ergo in eis non est prælatio.

2. Præterea, ubi non est obedientia et subjectio, non est prælatio. Hæc autem sine concordia esse non possunt; quæ in dæmonibus nulla est, secundum illud <sup>6</sup>: *Inter superbos semper sunt jurgia*. Ergo in dæmonibus non est prælatio.

3. Præterea, si in eis est aliqua prælatio, aut hoc pertinet ad eorum naturam, aut ad eorum culpam vel pœnam. Sed non ad eorum naturam, quia subjectio et servitus non est ex natura, sed est ex peccato subsecuta; nec pertinet ad culpam vel pœnam, quia sic superiores dæmones, qui magis peccaverunt, inferioribus subderentur. Non ergo est prælatio in dæmonibus.

Sed *contra* est quod dicit Glossa ordin. super illud: *Cum evacuaverit omnem principatum*, etc. <sup>7</sup>: "Quamdiu durat mundus, angeli angelis, homines hominibus et dæmones dæmonibus præsent. "

CONCLUSIO. — Cum dæmones non sint secundum naturam æquales, necessum est inferiorum quoque actiones actionibus superiorum subesse: atque ita naturalis subjectio, et prælatio in illis est.

(1) Scriptura sacra sex aliorum ordinum nomina dæmonibus attribuit. Inter dæmones enim Apostolus *Angelos, Principatus et Virtutes* ponit: *Certus sum quod neque mors, neque vita, neque angeli, neque Principatus, neque Virtutes* etc. (Rom. VIII, 38). De Archangelis et Potestatibus quoque mentionem facit: *Est nobis colluctatio adversus Principes et Potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum* (Eph. VI, 12). Ezech. cherubim vocat: *Perdidi te, o cherub* (Ezech. XXVIII). (2) Ephes. ult. 12.

(3) De div. nom. cap. 4, a med. lect. 19.

(4) Attamen si nomine Dominationum sola dominandi potentia intelligatur, eo modo quo Principatus dæmonibus attribuitur, possunt etiam eis attribui Dominationes; sed tamen expresse eis in Scriptura non attribuuntur.

(5) Scriptura supponit dæmonum alios alios præesse: *In principe dæmoniorum efficit dæmones* (Matth. IX); *hic non efficit dæmones nisi in Beelzebub principe dæmoniorum* (Marc. III, Luc. X); *qui paratus est diabolo et angelis ejus* (Matth. XXV); *Draco pugnabat et angelus ejus* (Apoc. XIII).

(6) Proverb. XIII, 10. (7) I. Cor. XV.

Respondeo dicendum quod cum actio sequatur naturam rei, quorumcumque naturæ sunt ordinatæ, oportet quod etiam actiones subinvicem ordinentur, sicut patet in rebus corporalibus. Quia enim inferiora corpora naturali ordine sunt infra corpora cælestia, actiones et motus eorum subduntur actionibus et motibus cælestium corporum. Manifestum est autem ex præmissis (art. præc.), quod dæmonum quidam naturali ordine sub aliis constituuntur; unde et actiones eorum sub actionibus superiorum sunt; et hoc est quod rationem prælationis facit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni prælati. Sic igitur ipsa naturalis dispositio dæmonum requirit quod sit in eis prælatio. Convenit enim hoc divinæ sapientiæ, quæ nihil in universo inordinatum relinquit, quæ *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*, ut dicitur <sup>1</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod prælatio dæmonum non fundatur super eorum justitia, sed super justitia Dei cuncta ordinantis <sup>2</sup>.

Ad secundum dicendum, quod concordia dæmonum, quæ quidam aliis obediunt, non est ex amicitia quam inter se habeant, sed ex communi nequitia qua homines odiunt, et Dei justitiæ repugnant. Est enim proprium hominum impiorum ut eis se adjungant et subjiciant, ad propriam nequitiam exequendam, quos potentiores viribus vident.

Ad tertium dicendum, quod dæmones non sunt æquales secundum naturam; unde in eis est naturalis prælatio; quod in hominibus non contingit, qui uatura sunt pares. Quod autem superioribus inferiores subdantur, non est ad bonum superiorum, sed magis ad malum eorum; quia cum mala facere maxime ad miseriam pertineat, præesse in malis est esse magis miserum.

**ART. III. — UTRUM IN DÆMONIBUS SIT ILLUMINATIO <sup>3</sup>.**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in dæmonibus sit illuminatio. Il-

luminatio enim consistit in manifestatione veritatis. Sed unus dæmon potest alteri veritatem manifestare, quia superiores magis acumine naturalis scientiæ vigent. Ergo superiores dæmones possunt inferiores illuminare.

2. Præterea, corpus quod superabundat lumine, potest illuminare corpus quod in lumine deficit, sicut sol lunam. Sed superiores dæmones magis abundant in participatione luminis naturalis. Ergo videtur quod superiores dæmones possunt inferiores illuminare.

Sed *contra*, illuminatio cum purgatione est, et perfectione, ut supra dictum est (quæst. cvi, art. 1, in arg. *Sed cont.*, et art. 2 ad 1). Sed purgare non convenit dæmonibus, secundum illud <sup>4</sup>: *Ab immundo quid mundabitur?* Ergo etiam neque illuminare.

**CONCLUSIO.** — Quamvis per aliquam veritatis manifestationem sibi invicem lumen præstare videantur dæmones, non tamen illuminant proprie, cum omnia a Deo avertere studeant.

Respondeo dicendum quod in dæmonibus non potest esse illuminatio proprie. Dictum est enim supra (quæst. cvi, art. 1), quod illuminatio proprie est manifestatio veritatis, secundum quod habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum <sup>5</sup>. Alia autem manifestatio veritatis potest esse locutio, sicut cum unus angelus alteri suum conceptum manifestat. Perversitas autem dæmonum hoc habet, quod unus alium non intendit ordinare ad Deum, sed magis ab ordine divino abducere; et ideo unus dæmon alium non illuminat; sed unus alii suum conceptum per modum locutionis intimare potest.

Ad primum ergo dicendum, quod non quælibet veritatis manifestatio habet rationem illuminationis, sed solum quæ dicta est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod secundum ea quæ ad naturalem cognitionem pertinent, non est necessaria manifestatio veritatis neque in angelis, neque

brarum (Eph. vi 12); quæ societas lucis ad tenebras? quæ autem conventio Christi ad Belial? (11. Cor. vi, 14 et 15); Eleemosyna non patietur animam ire in tenebras (Tob. iv): Job vocat infernum terram miseriæ et tenebrarum (Job x).

(4) Eccli. xxxiv, 4.

(5) Unde vocatur Pater unum (Joan. i, 17), quod promiscue ad humanas et angelicas illuminationes Dionysius applicat (De cæl. hier. c. 1).

(1) Sapient. viii, 1.

(2) Ibi, ait D. Thomas (Sent. ii, dist. 6, art. 4 ad 1), omnino removetur ordo in finem beatitudinis a quo irrecuperabiliter ceciderunt; erit tamen in eis ordo potestatis, quæ magis a Deo est quam ab ipsis.

(3) Scriptura in dæmonibus illuminationem virtualiter negat quotiescumque affirmat quod dæmones sint tenebræ, ut in illis: *Rectores tene-*



in dæmonibus; quia, sicut supra dictum est (quæst. LV, art. 2 et quæst. LVIII, art. 1), statim a principio suæ conditionis omnia cognoverunt quæ ad naturalem cognitionem pertinent. Et ideo major plenitudo naturalis luminis, quæ est in superioribus dæmonibus, non potest esse ratio illuminationis.

**ART. IV. — UTRUM BONI ANGELI HABEANT PRÆLATIONEM SUPER MALOS <sup>1</sup>.**

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod boni angeli non habeant prælationem super malos. Prælatio enim angelorum præcipue attenditur secundum illuminationes. Sed mali angeli, cum sint tenebræ, non illuminantur a bonis. Ergo boni angeli non sunt prælati super malos.

2. Præterea, ad negligentiam præsentis pertinere videntur ea quæ per subditos male fiunt. Sed dæmones multa mala faciunt. Si igitur subsunt prælationibus bonorum angelorum, videtur in angelis bonis esse aliqua negligentia; quod est inconveniens.

3. Præterea, prælatio angelorum sequitur naturæ ordinem, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed, si dæmones de singulis ordinibus ceciderunt, ut communiter dicitur, multi dæmones multis bonis angelis sunt superiores ordine naturæ. Non ergo boni angeli prælationem habent super omnes malos.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>2</sup>, quod "spiritus vitæ desertor atque peccator regitur per spiritum vitæ rationalem, pium et justum; „ et Gregorius dicit <sup>3</sup>, quod "Potestates sunt angeli quorum ditioni virtutes adversæ subiectæ sunt. „

**CONCLUSIO.** — Prælatio primo Deo competens a creaturis participatur, et a perfectioribus maxime; boni igitur angeli super malos prælationem habent.

Respondeo dicendum quod totus ordo prælationis primo et originaliter est in Deo; et participatur a creaturis, secundum quod Deo magis appropinquant. Illæ enim creaturæ super alias influen-

(1) De hac superioritate in multis locis loquitur Scriptura sacra: *An nescitis quoniam angelos judicabimus* (1. Cor. x); *Ece dedi vobis potestatem calcandi super serpentes et scorpiones et omnem virtutem inimici, et nihil vobis nocebit, verumtamen in hoc nolite gaudere quia spiritus subpociunt vobis* (Luc. x); *Domine, etiam demonia subpociuntur in nomine tuo*.

tiam habent, quæ sunt perfectiones, et Deo propinquiore. Maxima autem perfectio, et per quam maxime Deo appropinquatur, est creaturarum fruendum Deo, sicut sunt sancti angeli; qua perfectione dæmones privantur; et ideo boni angeli super malos prælationem habent, et hi per eos reguntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod per sanctos angelos multa de divinis mysteriis dæmonibus revelantur, cum divina iustitia exigit ut per dæmones aliqua fiant vel ad punitionem malorum, vel ad exercitationem bonorum; sicut in rebus humanis assessores iudicis revelant tormentibus ejus sententiam. Hujusmodi autem revelationes, si ad angelos revelantes comparentur, illuminationes sunt, quia ordinant eas ad Deum; ex parte vero dæmonum non sunt illuminationes, quia eas in Deum non ordinant <sup>4</sup>, sed ad expletionem propriæ iniquitatis.

Ad *secundum* dicendum, quod sancti angeli sunt ministri divinæ sapientiæ. Unde sicut divina sapientia permittit aliqua mala fieri per malos angelos, vel homines, propter bona quæ ex eis elicit; ita et boni angeli non totaliter cohibent malos a nocendo.

Ad *tertium* dicendum, quod angelus qui est inferior ordine naturæ, præest dæmonibus, quamvis superioribus ordine naturæ; quia virtus divinæ iustitiæ, cui inhærent boni angeli, potior est quam virtus naturalis angelorum. Unde et apud homines *spiritualis judicat omnia* <sup>5</sup>, et Philosophus dicit <sup>6</sup>, quod "virtuosus est regula et mensura omnium humanorum actuum. „

**QUESTIO CX.**

**DE PRÆSENTIA ANGELORUM SUPER CREATURAM CORPORALEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.**

Deinde considerandum est de præsentia angelorum super creaturam corporalem; et circa hoc quærentur quatuor: 1. Utrum creatura corporalis administraretur per angelos. — 2. Utrum creatura corporalis obediat angelis ad nutum. — 3. Utrum angeli sua virtute possint immediate movere corpora localiter. — 4. Utrum angeli boni, vel mali possint facere miracula.

(2) De Trinit. lib. III, cap. 4, a princ.

(3) Hom. xxxvi in Evang. circa med.

(4) Hic dici potest quod lux in tenebris lucet, et tenebræ eam non comprehenderunt (Joan. 1).

(5) Ut dicitur 1. Cor. xi, 15.

(6) Ethicor. lib. III, cap. 4.

**ART. I. — UTRUM CREATURA CORPORALIS  
ADMINISTRETUR PER ANGELOS <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. II, dist. 14, art. 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 78 et 83, et De verit. quæst. V, art. 8, et Opusc. II, cap. 125, et Opusc. X, art. 1 usque ad 15, et Opusc. XX.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod creatura corporalis non administretur per angelos. Res enim quæ habent determinatum modum operandi, non indigent gubernari ab aliquo præsidente; ideo enim indigemus gubernari, ne aliter operemur quam oporteat. Sed res corporales habent determinatas actiones ex naturis sibi divinitus datis. Non ergo indigent gubernatione angelorum.

2. Præterea, inferiora in entibus gubernantur per superiora. Sed in corporibus quædam dicuntur inferiora, quædam superiora. Inferiora igitur gubernantur per superiora. Non ergo est necessarium quod gubernentur per angelos.

3. Præterea, diversi ordines angelorum distinguuntur secundum diversa officia. Sed si creaturæ corporales administrentur per angelos, tot erunt officia angelorum, quot sunt species rerum. Ergo etiam tot erunt ordines angelorum, quot sunt species rerum; quod est contra supra dicta (quæst. CVIII, art. 2 et 6). Non ergo corporalis creatura administratur per angelos.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>2</sup>, quod "omnia corpora reguntur per spiritum vitæ rationalem;" et Gregorius dicit <sup>3</sup> quod "in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest."

**CONCLUSIO.** — Cum virtus corporea sit particularis, angelica autem universalis, corporalis creatura per angelos administratur.

Respondeo dicendum quod tam in rebus humanis, quam in rebus naturalibus hoc communiter invenitur quod potestas particularis gubernatur et regitur a potestate universali, sicut potestas ballivi gubernatur a potestate regis. Et in an-

gelis etiam est dictum (quæst. LV art. 3, et quæst. CVIII, art. 1), quod superiores angeli qui præsent inferioribus, habent scientiam magis universalem. Manifestum est autem, quod virtus cujuslibet corporis est magis particularis quam virtus spiritualis substantiæ; nam omnis forma corporalis est forma individuata per materiam, et determinata ad hic et nunc; formæ autem immateriales sunt absolutæ et intelligibiles. Et ideo, sicut inferiores angeli, qui habent formas minus universales, reguntur per superiores; ita omnia corporalia reguntur per angelos. Et hoc non solum a sanctis doctoribus ponitur, sed etiam ab omnibus philosophis <sup>4</sup> qui incorporeas substantias posuerunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quod res corporales habent determinatas actiones; sed has actiones non exercent, nisi secundum quod moventur; quia proprium corporis est quod non agat nisi per motum. Et ideo oportet quod creatura corporalis a spirituali moveatur.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio ista procedit secundum opinionem Aristotelis <sup>5</sup>, qui posuit quod corpora cælestia moventur a substantiis spiritualibus; quarum numerum conatus fuit assignare secundum numerum motuum qui apparent in corporibus cælestibus. Sed non posuit, quod essent aliquæ substantiæ spirituales quæ haberent immediatam præsentiam supra inferiora corpora, nisi forte animas humanas; et hoc ideo, quia non consideravit aliquas operationes in inferioribus corporibus exerceri nisi naturales, ad quas sufficiebat motus corporum cælestium. Sed quia nos ponimus, multa in corporibus inferioribus fieri præter naturales actiones corporum, ad quæ non sufficiunt virtutes cælestium corporum; ideo secundum nos necesse est ponere, quod angeli habeant immediatam præsentiam non solum supra cælestia corpora, sed etiam supra corpora inferiora <sup>6</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod de substantiis immaterialibus diversimode phi-

(3) Dial. IV, cap. 5.

(4) Omnium populorum traditiones hanc quoque doctrinam unanimiter tradunt.

(5) Met. lib. XII, text. 44.

(1) Omnes sancti Patres ore unanimes docent mundum a Deo gubernari per angelos. Ita sentiunt Justin. Athanagoras, Theodoret., Clemens Alexandrinus, Gregor. Nazianz., Origenes, Eusebius, Hieronym., Augustinus, Hilarius, Ambrosius, Chrysostomus, ac proinde sententiam contrariam tenere foret saltem valde temerarium.

(2) De Trinit. lib. III, cap. 4.

(6) Quamvis Aristotelis sententiam ordinarie propugnet D. Thomas, hanc tamen derelinquere non dubitat cum Philosophus a doctrina catholica dissentiat.



losophi sunt locuti. Plato enim posuit, substantias immateriales esse rationes et species sensibilibus corporum, et quasdam aliis universaliores; et ideo posuit, substantias immateriales habere præsidentiam immediatam circa omnia sensibilia corpora, et diversas circa diversa. Aristoteles autem posuit <sup>1</sup>, quod substantiæ immateriales non sunt species corporum sensibilibus, sed aliquid altius et universalius; et ideo non attribuit eis immediatam præsidentiam supra singula corpora, sed solum supra universalis agentia, quæ sunt corpora cælestia. Avicenna vero mediam viam secutus est. Posuit enim cum Platone aliquam substantiam spiritualem præsidentem immediate sphaeræ activorum et passivorum, eo quod, sicut Plato ponebat, quod formæ horum sensibilibus derivantur a substantiis immaterialibus, ita etiam Avicenna hoc posuit. Sed in hoc a Platone differt, quod posuit unam tantum substantiam immaterialem præsidentem omnibus corporibus inferioribus, quam vocavit intelligentiam agentem. Doctores autem sancti posuerunt, sicut Platonici, diversas rebus corporeis substantias spirituales esse præpositas. Dicit enim Augustinus <sup>2</sup>: "Unaquæque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi præpositam;" et Damascenus dicit <sup>3</sup>: "Diabolus erat ex iis angelicis virtutibus quæ præerant terrestri ordini;" et Origenes dicit super illud <sup>4</sup>: *Cum vidisset asina angelum*, quod "opus est mundo angelis, qui præsumunt super bestias, et præsumunt animalium nativitati, et virgultorum, et plantationum, et cæterarum rerum incrementis." Sed hoc non est ponendum propter hoc quod secundum suam naturam unus angelus magis se habeat ad præsidendum animalibus quam plantis: quia quilibet angelus, etiam minimus, habet altiore virtutem et universalior quam aliquod genus corporalium; sed ex ordine divinæ sapientiæ, quæ diversis rebus diversos rectores præposuit <sup>5</sup>. Nec tamen propter hoc sequitur quod sint plures ordines angelorum quam novem; quia; sicut supra dictum

est (quæst. cviii, art. 6), ordines distinguuntur secundum generalia officia. Unde sicut, secundum Gregorium <sup>6</sup>, ad ordinem Potestatum pertinent omnes angeli qui habent proprie præsidentiam super dæmones; ita ad ordinem Virtutum pertinere videntur omnes angeli qui habent præsidentiam super res pure corporeas; horum enim ministerio interdum etiam miracula fiunt.

**ART. II. — UTRUM MATERIA CORPORALIS OBEDIAT ANGELIS AD NUTUM <sup>7</sup>.**

De his etiam 1 2, quæst. lxxx, art. 2 corp., et Cont. gent. lib. iii, cap. 103, et De potent. qu. vi, art. 3, et De mal. quæst. xvi, art. 9 et 10, et quol. ix, art. 10.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod materia corporalis obediatur angelis ad nutum. Major est enim virtus angeli quam virtus animæ. Sed conceptioni animæ obedit materia corporalis; immutatur enim corpus hominis ex conceptione animæ ad calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et ægritudinem. Ergo multo magis secundum conceptionem angeli materia corporalis transmutatur.

2. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest virtus superior. Sed virtus angeli est superior quam virtus corporalis; corpus autem sua virtute potest transmutare materiam corporalem ad formam aliquam; sicut patet cum ignis generat ignem. Ergo multo fortius virtute sua angeli possunt materiam corporalem transmutare ad aliquam formam.

3. Præterea, tota natura corporalis administratur per angelos, ut dictum est (art. præc.), et sic videtur quod corpora se habent ad angelos sicut instrumenta; nam ratio instrumenti est quod sit movens motum. Sed in effectibus aliquid invenitur ex virtute principalium agentium quod non potest esse per virtutem instrumenti; et hoc est id quod est principalius in effectum; sicut digestio nutrimenti est per virtutem caloris naturalis, qui est instrumentum animæ nutritivæ; sed quod generetur caro viva, est ex virtute animæ: similiter quod seceatur lignum, pertinet ad serram; sed quod

bernatores, idque ex ordine divinæ sapientiæ, non autem ex natura vel proprietate ipsorum angelorum. (6) Hom. xxxiv in Evang. a med.

(7) Scilicet utrum angelus possit reducere materiam in actum formæ substantialis, non mediantibus causis corporalibus.

(1) Metaph. lib. xii, text. 43.

(2) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 79, in princ.

(3) Orth. fid. lib. ii, cap. 4. (4) Numer. xxii.

(5) Ex his, ait Sylvius, colligi potest B. Thomam sentire quod singula rerum corporalium genera habeant singulos angelos rectores et gu-

perveniat ad formam lecti, est ex virtute artificis. Ergo forma substantialis, quæ est principalis in effectibus corporalibus, est ex virtute angelorum. Materia ergo obedit ad sui informationem angelis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>1</sup>, "Non est putandum, istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilibus rerum materiam, sed soli Deo."

CONCLUSIO. — Quoniam angeli non possunt materiam reducere in actum formæ substantialis; quod fit a Deo immediate, vel ab aliquo agente naturali, recte dicitur materiam ad nutum non obedire angelis.

Respondeo dicendum quod Platonici posuerunt, formas quæ sunt in materia, causari ex immaterialibus formis; quia formas materiales ponebant esse participationes quasdam immaterialium formarum. Et hos quantum ad aliquid secutus est Avicenna, qui posuit, omnes formas quæ sunt in materia, procedere a conceptione intelligentiæ; et quod agentia corporalia sunt solum disponenda ad formas. Qui in hoc videntur fuisse decepti, quia existimaverunt formam quasi aliquid per se factum, ut sic ab aliquo formali principio procederet. Sed, sicut Philosophus probat <sup>2</sup>, hoc quod proprie fit, est compositum. Hoc enim proprie est quasisubsistens; forma autem non dicitur ens, quasi ipsa sit, sed sicut quod aliquid est; et sic per consequens nec forma proprie fit; ejus enim est fieri, cujus est esse; cum fieri nihil aliud sit quam via in esse. Manifestum est autem quod factum est simile facienti, quia omne agens agit sibi simile. Et ideo id quod facit res naturales, habet similitudinem cum composito, vel quia est compositum, sicut ignis generat ignem; vel quia totum compositum, et quantum ad materiam, et quantum ad formam, est in virtute ipsius, quod est proprium Dei. Sic igitur omnis informatio materiæ vel est a Deo immediate, vel ab aliquo agente corporali, non autem immediate ab angelo.

Ad *primum* ergo dicendum, quod anima nostra unitur corpori ut forma; et sic non est mirum, si formaliter transmutatur ex conceptione ipsius; præser-

tim cum motus sensitivi appetitus, qui fit cum quadam transmutatione corporali, subdatur imperio rationis. Angelus autem non sic se habet ad corpora naturalia <sup>3</sup>: unde ratio non sequitur.

Ad *secundum* dicendum, quod id quod potest virtus inferior, potest superior, non eodem, sed excellentiori modo; sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quam sensus. Et sic angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalem quam agentia corporalia, scilicet movendo ipsa agentia corporalia tanquam causa superior.

Ad *tertium* dicendum, quod nihil prohibet ex virtute angelorum aliquos effectus sequi in rebus naturalibus, ad quos agentia corporalia non sufficerent. Sed hoc non est angelo obedire materiam ad nutum: sicut nec coquis obedit materia ad nutum, quia aliquem modum decoctionis operantur per ignem secundum aliquam artis moderationem, quam ignis per se non faceret; cum reducere materiam in actum formæ substantialis non excedat virtutem corporalis agentis; quia simile natum est sibi simile facere <sup>4</sup>.

#### ART. III. — UTRUM CORPORA

OBEDIANT ANGELIS AD MOTUM LOCALEM.

De his etiam locis sup. art. 2 notatis.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod corpora non obediant angelis ad motum localem. Motus enim localis corporum naturalium sequitur formas eorum. Sed angeli non causant formas corporum naturalium, ut dictum est (art. præc., et quæst. lxxv, art. 4). Ergo neque possunt causare in eis motum localem.

2. Præterea in Phys. lib. viii <sup>5</sup> probatur, quod motus localis est primus motum. Sed angeli non possunt causare alios motus, transmutando materiam formaliter. Ergo neque etiam possunt causare motum localem.

3. Præterea, membra corporalia obediunt conceptioni animæ <sup>6</sup> ad motum localem, inquantum habent in seipsis aliquod principium vitæ. In corporibus autem naturalibus non est aliquod principium vitæ. Ergo non obediunt angelis ad motum localem.

(4) De materia hujus articuli plura videri possunt De malo, quæst. xvi, art. 9.

(5) A text. 54 usque ad 60.

(6) Non ut ad solam ejus conceptionem, sed accedente voluntatis impulsu moveantur.

(1) De Trinit. lib. iii, cap. 8, in princ.

(2) Metaph. lib. vii, text. 27.

(3) Non est forma informans alicujus corporis.



Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>1</sup>, quod "Angeli adhibent semina corporalia ad aliquos effectus producendos." Sed hoc non possunt facere nisi localiter movendo. Ergo corpora obediunt eis ad motum localem.

**CONCLUSIO.** — Natura corporalis cum sit infra spiritualement, motusque localis sit perfectissimus, nata est immediate a natura spirituali moveri secundum locum.

Respondeo dicendum quod, sicut Dionysius dicit <sup>2</sup>, "Divina sapientia conjungit fines primorum principii secundorum." Ex quo patet quod natura inferior in sui supremo attingitur a natura superiori. Natura autem corporalis est infra naturam spiritualem. Inter omnes autem motus corporeos perfectior est motus localis, ut probatur <sup>3</sup>. Cujus ratio est, quia mobile secundum locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, inquantum hujusmodi, sed solum ad aliquid extrinsecum, scilicet ad locum. Et ideo natura corporalis nata est moveri immediate a natura spirituali secundum locum. Unde et philosophi posuerunt, suprema corpora moveri localiter a spiritualibus substantiis; unde videmus quod anima movet corpus primo et principaliter locali motu <sup>4</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in corporibus sunt alii motus locales præter eos qui consequuntur formas; sicut fluxus et refluxus maris non consequitur formam substantialem aquæ, sed virtutem lunæ; et multo magis aliqui motus locales consequi possunt virtutem spiritualium substantiarum.

Ad *secundum* dicendum, quod angeli, causando motum localem, tanquam priorem, per eum causare possunt alios motus, adhibendo scilicet agentia corporalia ad hujusmodi effectus producendos, sicut faber adhibet ignem ad emolitionem ferri

(1) De Trin. lib. iii, cap. 8 et 9.

(2) De div. nom. cap. 7, lect. 1.

(3) Physic. lib. viii, text. 57.

(4) Juxta mentem D. Thomæ angeli possunt immediate corpora movere, sed motu suæ virtuti proportionato. Unde, ait S. Doctor, licet dæmones possint movere aliquam partem terræ, non sequitur quod possint movere totam terram, quia hoc non est proportionatum naturæ ipsorum, ut mutant ordinem elementorum mundi (De malo, quæst. xvi, art. 10 ad 8). Et alibi: Certum est, inquit, quod naturali sua virtute angelus potest alicujus ponderis terram movere, sed usque ad quanti ponderis quantitatem

Ad *tertium* dicendum, quod angeli habent virtutem minus contractam quam animæ. Unde virtus motiva animæ contrahitur ad corpus unitum, quod per eam vivificatur; quo mediante alia potest movere. Sed virtus angeli non est contracta ad aliquod corpus; unde potest corpora non conjuncta localiter movere.

**ART. IV. — UTRUM ANGELI POSSINT FACERE MIRACULA <sup>5</sup>.**

De his etiam 22, quæst. cxxxviii, art. 5, et Cont. gent. lib. iii, cc. 102 et 103, et De potent. qu. vi, art. 3 et 4, et De mal. quæst. xvi, art. 9, et Opusc. ii, cap. 138, et Opusc. xi, art. 5 usque ad 19.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli possint facere miracula. Dicit enim Gregorius <sup>6</sup>: "Virtutes vocantur illi spiritus per quos signa et miracula frequentius fiunt."

2. Præterea, Augustinus dicit <sup>7</sup> quod "magi faciunt miracula per privatos contractus; boni christiani per publicam justitiam; mali christiani per signa publicæ justitiæ. Sed magi faciunt miracula per hoc quod exaudiuntur a dæmonibus," ut ipse dicit <sup>8</sup>. Ergo dæmones miracula possunt facere. Ergo multo magis angeli boni.

3. Præterea, Augustinus <sup>9</sup> dicit quod "omnia quæ visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates aeris hujus non absurde fieri posse creduntur." Sed quando effectus aliquis naturalium causarum producitur absque ordine naturalis causæ, hoc dicimus esse miraculum, puta cum aliquis sanatur a febre non per operationem naturæ. Ergo angeli et dæmones possunt facere miracula.

4. Præterea, virtus superior non subditur ordini inferioris causæ. Sed natura corporalis est inferior angelo. Ergo angelus potest operari præter ordinem corporalium agentium: quod est miracula facere.

Sed *contra* est quod de Deo dicitur <sup>10</sup>: *Qui facit mirabilia magna solus.*

movere possit, non potest a nobis determinari (Opusc. x, art. 16).

(5) In hoc articulo docet D. Thomas angelos non posse propria virtute vera et proprie dicta miracula facere, sed hoc soli Deo esse proprium. Hanc doctrinam latius deducit De potent. quæst. vi, art. 3, et Cont. gent. lib. iii, cap. 102 et 103; Opusc. iii, cap. 136, et ad ejus confirmationem pertinent quæ dicta sunt (quæst. cv, art. 7) et quæ dicuntur (22, quæst. cxxxviii, art. 2).

(6) Hom. xxxiv in Evang. circa med.

(7) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 79, a med.

(8) In eodem lib. ibid.

(9) In eod. lib. loco cit. (10) Psalm. cxxxv, 4

**CONCLUSIO.** — Miraculum est præter ordinem totius naturæ creatæ. Deus igitur cum solus sit non creatura, solus etiam virtute propria miracula facere potest.

Respondeo dicendum quod miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit præter ordinem naturæ. Sed non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat præter ordinem naturæ alicujus particularis; quia sic, cum aliquis projicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit præter ordinem naturæ lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ. Hoc autem non potest facere nisi Deus: quia quidquid facit angelus vel quæcumque alia creatura propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturæ creatæ; et sic non est miraculum. Unde relinquitur quod solus Deus miracula facere possit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod angeli aliqui dicuntur miracula facere; vel quia ad eorum desiderium <sup>1</sup> Deus miracula facit, sicut et sancti homines dicuntur miracula facere; vel quia aliquod ministerium exhibent in miraculis quæ fiunt, sicut colligendo pulveres in resurrectione communi, vel hujusmodi aliquid agendo.

Ad *secundum* dicendum, quod miracula simpliciter loquendo dicuntur, ut dictum est (in corp. art.), cum aliqua fiunt præter ordinem totius naturæ creatæ. Sed quia non omnis virtus naturæ creatæ est nota nobis, ideo cum aliquid fit præter ordinem naturæ creatæ nobis notæ per virtutem creatam nobis ignotam, est miraculum quoad nos. Sic igitur cum dæmones aliquid faciunt sua virtute naturali, miracula dicuntur non simpliciter, sed quoad nos <sup>2</sup>. Et hoc modo magi per dæmones miracula faciunt; et dicuntur fieri per privatos contractus, quia quælibet virtus creaturæ in universo se habet ut virtus alicujus pri-

vatae personæ in civitate. Unde cum magus aliquid facit per pactum initum cum dæmone, hoc fit quasi per quemdam privatum contractum. Sed justitia divina est in toto universo sicut lex publica in civitate. Et ideo boni christiani, inquantum per justitiam divinam miracula faciunt, dicuntur facere miracula per publicam justitiam, mali autem christiani per signa publicæ justitiæ, sicut invocando nomen Christi, vel exhibendo aliqua sacramenta.

Ad *tertium* dicendum, quod spirituales potestates possunt facere ea quæ visibiliter fiunt in hoc mundo, adhibendo corporalia semina per motum localem <sup>3</sup>.

Ad *quartum* dicendum, quod licet angeli possint aliquid facere præter ordinem naturæ corporalis, non tamen possunt aliquid facere præter ordinem totius creaturæ; quod exigitur ad rationem miraculi, ut dictum est (in corp. art.).

## QUÆSTIO CXI.

### DE ACTIONE ANGELORUM IN HOMINES, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actione angelorum in homines; et primo queritur, utrum possint eos immutare sua virtute naturali; secundo, quomodo mittantur a Deo in ministerium hominum; tertio, quomodo custodiant homines. — Circa primum queruntur quatuor: 1. Utrum angelus possit illuminare intellectum hominis. — 2. Utrum possit immutare affectum ejus. — 3. Utrum possit immutare imaginationem ejus. — 4. Utrum possit immutare sensum ejus.

#### ART. I. — UTRUM ANGELUS POSSIT ILLUMINARE HOMINEM <sup>4</sup>.

De his etiam 1 2, qu. cxii, art. 2 ad 2, et Sent. II, dist. 18, quæst. II, art. 2 ad 3, 4 et 5, et Cont. gent. lib. III, cap. 81, et De verit. quæst. II, art. 1, et quol. IX, quæst. IV, art. 5 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non possit illuminare hominem. Homo enim illuminatur per fidem; unde Dionysius <sup>5</sup> illuminationem attribuit baptismo, qui est *fidei sacramentum*. Sed fides immediate est a Deo,

ab angelo illuminari posse. Deus dixit Israel: *Ecce ego mittam angelum meum qui præcedat te... observa eum et audi vocem ejus* (Ex. xii, 20). In variis locis apparitiones factas ab ipsis ad homines, vel revelationes enarrat, ut lib. Tob. de Raphael archangelo. Dan. ix de angelo 70 hebdomadas ei declarante, etc. • Dans l'Apocalypse, ait Bossuetius, on voit les anges aller sans cesse du ciel à la terre et de la terre au ciel; ils portent, ils interprètent, ils exécutent les ordres de Dieu • (Prefaz. dell'Apocalisse, cap. 27).

(5) De eccles. hierarch. cap. 2.

(1) Scilicet ad eorum preces, nam desiderium pro oratione apud Deum accipitur juxta illud (Psal. ix): *Desiderium pauperum exaudivit Dominus*.

(2) Quia faciunt quædam opera quæ hominibus causam eorum ignorantibus, mirabilia videntur.

(3) Tum agunt applicando activa passivis, ut ajunt theologi, sive, ut ait ipse D. Thomas, mediantibus activis naturalibus (De malo, quæst. XVI, art. 9 ad 1).

(4) Ex Scriptura sacra certum est hominem



secundum illud Ephes. II, 8: *Gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis; Dei enim donum est.* Ergo homo non illuminatur ab angelo, sed immediate a Deo.

2. Præterea, super illud Rom. I: *Deus illis manifestavit*, dicit Glossa ordin., quod "non solum ratio naturalis ad hoc profuit ut divina hominibus manifestarentur; sed Deus illis revelavit per opus suum," scilicet per creaturam. Sed utrumque est a Deo immediate, scilicet ratio naturalis, et creatura. Ergo Deus immediate illuminat hominem.

3. Præterea, quicumque illuminatur, cognoscit suam illuminationem. Sed homines non percipiunt se ab angelis illuminari. Ergo non illuminantur ab eis.

Sed *contra* est quod Dionysius probat<sup>1</sup>, quod "revelationes divinarum perveniunt ad homines mediantibus angelis," ut supra dictum est (quæst. CVIII, art. 6). Hujusmodi autem revelationes sunt illuminationes, ut supra dictum est (q. CVI, art. 1, et quæst. CVIII, art. 1). Ergo homines illuminantur per angelos.

CONCLUSIO. — Cum homines sint angelis natura inferiores, per ipsos illuminantur.

Respondeo dicendum quod cum divinæ providentiæ ordo habeat ut actionibus superiorum inferiora subdantur, ut supra dictum est (art. 1, quæst. præc.), sicut inferiores angeli illuminantur per superiores, ita homines, qui sunt angelis inferiores, per eos illuminantur. Sed modus utriusque illuminationis quodammodo est similis, et quodammodo diversus<sup>2</sup>. Dictum est enim supra (q. CVI, art. 1), quod illuminatio quæ est manifestatio divinæ veritatis, secundum duo attenditur; scilicet secundum quod intellectus inferior confortatur per actionem intellectus superioris, et secundum quod proponuntur intellectui inferiori species intelligibiles quæ sunt in superiori, ut capi possunt ab inferiori. Et hoc quidem in angelis fit, secundum quod superior angelus veritatem universalem conceptam dividit secundum capacitatem inferioris angeli, ut supra

dictum est (quæst. CVI, art. 1). Sed intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere, quia connaturale est ei ut intelligat per conversionem ad phantasmata, ut supra dictum est (quæst. LXXXIV, art. 7). Et ideo intelligibilem veritatem proponunt angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium, secundum illud quod dicit Dionysius<sup>3</sup>, quod "impossibile est aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum." Ex alia vero parte intellectus humanus, tanquam inferior, fortificatur per actionem intellectus angelici. Et secundum hæc duo attenditur illuminatio qua homo illuminatur ab angelo.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad fidem duo concurrunt. Primo quidem habitus intellectus, quo disponitur ad obediendum voluntati tendenti in divinam veritatem. Intellectus enim assentit veritati fidei, non quasi convictus ratione, sed quasi imperatus a voluntate. "Nullus enim credit nisi volens," ut Augustinus dicit<sup>4</sup>. Et quantum ad hoc fides est a solo Deo. Secundo requiritur ad fidem quod credibilia proponantur credenti; et hoc quidem fit per hominem, secundum quod *fides est ex auditu*, ut dicitur<sup>5</sup>, sed per angelos principaliter, per quos hominibus revelantur divina. Unde angeli operantur aliquid ad illuminationem fidei; et tamen homines illuminantur ab angelis non solum de credendis, sed etiam de agendis.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio naturalis, quæ est immediate a Deo, potest per angelum confortari<sup>6</sup>, ut dictum est (quæst. CVI, art. 1); et similiter ex speciebus a creaturis acceptis tanto altior elicitur intelligibilis veritas, quanto intellectus humanus fuerit fortior. Et sic per angelum adjuvatur homo, ut ex creaturis perfectius in divinam cognitionem deveniat.

Ad *tertium* dicendum, quod operatio intellectualis et illuminatio dupliciter possunt considerari. Uno modo ex parte rei intellectæ; et sic quicumque intel-

agat in ipsum intellectum hominis, efficiendo vel lumen intelligibile, vel speciem, vel actum, vel aliquid aliud per se et immediate in potentia intellectiva; sed quia movet humores aut spiritus vitales in homine existentes, quibus motus phantasia excitatur ad operandum et per eam intellectus movetur ordinate et convenienter.

(1) De cæl. hierarch. cap. 4.

(2) De modo quo angelus hominem illuminat non una est omnium sententia.

(3) De cæl. hier. cap. 1.

(4) Tract. XXVI in Joan. a princ. (5) Rom. X, 17.

(6) Hæc confortatio, ait Sylvius, non sic est accipienda, quasi angelus immediate ac realiter

ligit, vel illuminatur, cognoscit se intelligere, vel illuminari, quia cognoscit rem sibi esse manifestam. Alio modo ex parte principii; et sic non quicumque intelligit aliquam veritatem, cognoscit quid sit intellectus, qui est principium intellectualis operationis. Et similiter non quicumque illuminatur ab angelo, cognoscit se ab angelo illuminari.

## ART. II. — UTRUM ANGELI

POSSINT IMMUTARE VOLUNTATEM HOMINIS <sup>1</sup>.

De his etiam 1 2, quæst. LXXV, art. 3, et Sent. II, dist. 8, art. 5 corp., et Cont. gent. lib. III, cc. 88, 91 et 92, et De verit. quæst. XXII, art. 9, et De malo quæst. XVI, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli possint immutare voluntatem hominis. Quia super illud Hebr. cap. 1, vers. 7: *Qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis*, dicit Glossa ordin. quod "ignis sunt, dum spiritu fervent, et vitia nostra urunt." Sed hoc non esset, nisi voluntatem immutarent. Ergo angeli possunt immutare voluntatem.

2. Præterea, Beda dicit super illud Matth. xv: *Quæ procedunt de ore*, etc., quod "diabolus non est immissor malarum cogitationum, sed incensor." Damascenus autem ulterius dicit quod etiam est immissor. Dicit enim <sup>2</sup>, quod "omnis malitia et immundæ passiones ex dæmonibus excogitatæ sunt, et immittere homini sunt concessi;" et par ratione angeli boni immittunt et incendunt bonas cogitationes. Sed hoc non possent facere, nisi immutarent voluntatem. Ergo immutant voluntatem.

3. Præterea, angelus, sicut est dictum (art. præc.), illuminat intellectum hominis mediantibus phantasmatis. Sed sicut phantasia quæ deservit intellectui potest immutari ab angelo, ita et appetitus sensitivus, qui deservit voluntati; quia ipse etiam est vis utens organo corporali. Ergo sicut illuminat intellectum, ita potest immutare voluntatem.

Sed contra est quod immutare voluntatem est proprium Dei, secundum illud <sup>3</sup>: *Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, vertet illud*.

(1) Quod in hoc articulo docet D. Thomas reddit ad id quod jam dictum est (quæst. cv, art. 4, et quæst. cvi, art. 2).

(2) Orth. fid. lib. II, cap. 4. (3) Prov. XXI, 1.

(4) Ita diabolus potest extrinsecus mentem movere, obijciendo sensibus, tum externis, tum internis earum rerum species quæ ad malum

CONCLUSIO. — Cum Dei sit voluntatem dare, ejus etiam est proprium eam efficaciter mutare: angeli autem solum id possunt per modum suadentis, aut passiones concitantis.

Respondeo dicendum quod voluntas potest immutari dupliciter: uno modo ab interiori; et sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturæ intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non est nisi ab eo qui dat naturam, ita inclinatio voluntaria non est nisi a Deo, qui causat voluntatem. Alio modo movetur voluntas ab exteriori, et hoc in angelo est uno modo tantum, scilicet a bono apprehenso per intellectum: unde secundum quod aliquis est causa quod aliquid apprehendatur ut bonum ad appetendum, secundum hoc movet voluntatem. Et sic solus Deus efficaciter potest movere voluntatem; angelus autem et homo per modum suadentis, ut supra dictum est (quæst. cvi, art. 2). Sed præter hunc modum etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori, scilicet ex passione existente circa appetitum sensitivum; sicut ex concupiscentia vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum. Et sic etiam angeli, inquantum possunt concitare hujusmodi passiones <sup>4</sup>, possunt voluntatem movere, non tamen ex necessitate, quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum vel resistendum passioni.

Ad primum ergo dicendum, quod ministri Dei (vel homines, vel angeli) dicuntur urere vitia, et inflammare ad virtutes per modum persuasionis.

Ad secundum dicendum, quod dæmones non possunt immittere cogitationes, interius eas causando, cum usus cogitativæ virtutis subjaceat voluntati: dicitur tamen diabolus incensor cogitationum, inquantum incitat ad cogitandum, vel ad appetendum cogitata, per modum persuadentis, vel passionem concitantis <sup>5</sup>. Et hoc ipsum incendere Damascenus vocat immittere, quia talis operatio in-

alliciunt; sed his consensum dari non cogimur.

(5) Tum si homo non resistit, diabolus dicitur cor ejus intrare, secundum effectum pravaram suggestionum quas adhibuit. Considerandum est, ait D. Thomas, quod dæmon dicitur ingredi posse mentem hominis, non secundum substantiam, sed secundum effectum (De malo).



terius fit. Sed bonæ cogitationes attribuantur altiori principio, scilicet Deo; licet angelorum ministerio procurentur.

Ad *tertium* dicendum, quod intellectus humanus secundum præsentem statum non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata; sed voluntas humana potest aliquid velle ex iudicio rationis, non sequendo passionem appetitus sensitivi. Unde non est simile.

**ART. III. — UTRUM ANGELUS**

**POSSIT IMMUTARE IMAGINATIONEM HOMINIS 1.**

De his etiam Sent. II, dist. 8, art. 5 corp., et De verit. quæst. XI, art. 3, et quæst. XII, art. 8, et De malo quæst. XVI, art. 2.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non possit immutare imaginationem hominis. Phantasia enim, ut dicitur<sup>2</sup>, “est motus factus a sensu secundum actum.” Sed si fieret per immutationem angeli, non fieret a sensu secundum actum. Ergo est contra rationem phantasie, quæ est actus imaginativæ virtutis, ut sit per immutationem angeli.

2. Præterea, formæ quæ sunt in imaginatione, cum sint spirituales, sunt nobiliores formis quæ sunt in materia sensibili. Sed angelus non potest imprimere formas in materia sensibili, ut dictum est (quæst. præc., art. 2). Ergo non potest imprimere formas in imaginatione; et ita non potest eam immutare.

3. Præterea, Augustinus dicit<sup>3</sup>: “Commixtione alterius spiritus fieri potest ut ea quæ ipse scit, per huiusmodi imagines, ei cui miscetur, ostendat, sive intelligenti, sive ut ab alio intellecta pandantur.” Sed non videtur quod angelus possit misceri imaginationi humanæ, neque quod imaginatio possit capere intelligibilia quæ angelus cognoscit. Ergo videtur quod angelus non possit immutare imaginationem.

4. Præterea, in visione imaginaria homo adhæret similitudinibus rerum quasi ipsis rebus. Sed in hoc est quædam deceptio. Cum ergo angelus bonus non possit esse causa deceptionis, videtur quod non possit causare imaginariam visionem, imaginationem immutando.

Sed *contra* est, quod ea quæ apparent in somnis videntur imaginaria visione. Sed angeli revelant aliqua in somnis, ut patet<sup>4</sup> de angelo qui Joseph in somnis apparuit<sup>5</sup>. Ergo angelus potest imaginationem movere.

**CONCLUSIO.** — Cum apparitiones imaginariæ interdum nobis causentur ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum, ad quam natura corporalis angelo obedit, sequitur angelum, tam bonum quam malum, virtute naturæ suæ posse movere imaginationem hominis.

Respondeo dicendum quod angelus tam bonus quam malus virtute naturæ suæ potest movere imaginationem hominis. Quod quidem sic considerari potest. Dictum est enim supra (quæst. præc., art. 3), quod natura corporalis obedit angelo ad motum localem. Illa ergo quæ ex motu locali aliquorum corporum possunt causari, subsunt virtuti naturali angelorum. Manifestum est autem quod apparitiones imaginariæ causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum. Unde Aristoteles<sup>6</sup> assignans causam apparitionis somniorum, dicit quod cum animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, id est impressiones relictæ ex sensibilibus motionibus quæ in spiritibus sensualibus conservantur et movent principium sensitivum, ita quod fit quædam apparitio, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus mutaretur. Et tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quod huiusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant, sicut patet in phreneticis, et in aliis huiusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum, et quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntarie imaginatur quod prius senserat; ita etiam hoc potest fieri virtute angeli boni, vel mali, quandoque quidem cum alienatione a corpore sensibus; quandoque autem absque tali alienatione.

Ad *primum* ergo dicendum, quod prin-

(1) Nomine imaginationis hic intelliguntur omnes sensus interiores.

(2) De anima, lib. II, text. 161.

(3) Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 12, in fin.

(4) Matth. I et II.

(5) Id quoque insinuat Scriptura quando refert prophetam Danielelem de bestiis ascenden-

tibus a mari, de ventis quatuor pugnantis (cap. 7), et Jeremiam, de virga vigilante, de olla succensa (cap. 1), de figulo (cap. 24), et Isaiam de seraphim ad se volante, calculo os suum tangente (cap. 6).

(6) In lib. De somn. et vigil., vel lib. De insomn. qui illi annectitur, cap. 3 et 4.

cupium phantasie est a sensu secundum actum. Non enim possumus imaginari quæ nullo modo sentimus vel secundum totum, vel secundum partem, sicut cæcus natus non potest imaginari colorem. Sed aliquando imaginatio informatur, ut actus phantastici motus consurgat ab impressionibus interius conservatis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod angelus transmutat imaginationem, non quidem imprimendo aliquam formam imaginariam nullo modo per sensum prius acceptam (non enim posset facere quod cæcus imaginaretur colores); sed hoc facit per motum localem spirituum et humorum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod commixtio illa spiritus angelici ad imaginationem humanam non est per essentiam, sed per effectum, quem prædicto modo in imaginatione facit; cui demonstrat quæ ipse novit, non tamen eo modo quo ipse novit.

Ad quartum dicendum, quod angelus causans aliquam imaginariam visionem, quandoque quidem simul intellectum illuminat, ut cognoscat quid per huiusmodi similitudines significetur<sup>1</sup>, et tunc nulla est deceptio; quandoque vero per operationem angeli solummodo similitudines rerum apparent in imaginatione: nec tamen tunc causatur deceptio ab angelo, sed ex defectu intellectus ejus cui talia apparent; sicut nec Christus fuit causa deceptionis in hoc quod multa turbis in parabolis proposuit quæ non exposuit eis<sup>2</sup>.

#### ART. IV. — UTRUM ANGELUS

POSSIT IMMUTARE SENSUM HUMANUM.

De his etiam locis supra art. 3 induct.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non possit immutare sensum humanum. Operatio enim sensitiva est operatio vitæ. Huiusmodi autem operatio non est a principio extrinseco. Non ergo operatio sensitiva potest causari ab angelo.

2. Præterea, virtus sensitiva est nobilior quam nutritiva. Sed angelus, ut videtur, non potest mutare virtutem nu-

tritivam, sicut nec alias formas naturales. Ergo neque virtutem sensitivam immutare potest.

3. Præterea, sensus naturaliter movetur a sensibili. Sed angelus non potest immutare naturæ ordinem, ut supra dictum est (quæst. cx, art. 4). Ergo angelus non potest immutare sensum, sed semper sensus a sensibili immutatur.

Sed contra est quod angeli qui subverterunt Sodomam, percusserunt Sodomitas cæcitate (vel <sup>3</sup> ἀορασία), ut ostium domus invenire non possent<sup>4</sup>. Et simile legitur<sup>5</sup> de Syris quos Eliseus duxit in Samariam.

CONCLUSIO. — Potest angelus sensum hominis immutare vel obijciendo sensui aliquid sensibile exterius, vel intus humores concitando ad varias sensus apparitiones.

Respondeo dicendum quod sensus immutatur dupliciter: uno modo ab exteriori, sicut cum mutatur a sensibili; alio modo ab interiori. Videmus enim quod, perturbatis spiritibus et humoribus, immutatur sensus. Lingua enim infirmi, quia plena est cholerico humore, omnia sentit ut amara; et simile contingit in aliis sensibus. Utroque autem modo angelus potest immutare sensum hominum sua naturali virtute. Potest enim angelus opponere exterius sensui sensibile aliquid vel a natura formatum, vel aliquid de novo formando, sicut facit dum corpus assumit, ut supra dictum est (quæst. LI, art. 2). Similiter etiam potest interius commovere spiritus et humores, ut supra dictum est (art. præc.), ex quibus sensus diversimode immutentur.

Ad primum ergo dicendum, quod principium sensitivæ operationis non potest esse absque principio interiori, quod est potentia sensitiva. Sed illud interius principium potest multipliciter ab exteriori commoveri<sup>6</sup>, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod per commotionem interiorem spirituum et humorum potest angelus aliquid operari ad immutandum actum potentie nutri-

nempe aliqua non videntur, nec amittitur visus quoad omnia, sicut in vera cæcitate.

(4) Ut dicitur Genes. xix, 2. (5) IV. Reg. vi.

(1) Sicut Danielis VIII, 16, et IX videre est.  
(2) Id desumptum est ex Matth. XIII, v. 3; Marc. IV, 2; Luc. VIII, 10.

(3) In cod. Alcan., *acerisia*. Edit. Rom., *aurisia*; *ἀορασία*, id est *avidentia*, ut Augustinus vertit (quæst. XLIII in Gen.). Id est *non videntia*. Quando

(6) Et per se quidem et directe, quia humorum commotio subest illius potestati: non eo modo quo mens aut voluntas quam commovere quidem potest, sed indirecte tantum et per accidens, ut ex art. 2 colligitur.



tivæ, et similiter potentiæ appetitivæ et sensitivæ, et cujuscunque potentiæ corporali organo utentis.

Ad *tertium* dicendum, quod præter ordinem totius creaturæ angelus facere non potest; sed præter ordinem alicujus particularis naturæ facere potest, cum tali ordini non subdatur; et sic quodam singulari modo potest sensum immutare præter modum communem.

## QUESTIO CXII.

### DE MISSIONE ANGELORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de missione angelorum; et circa hoc queruntur quatuor: 1. Utrum aliqui angeli mittantur in ministerium. — 2. Utrum omnes mittantur. — 3. Utrum illi qui mittuntur, assistant. — 4. De quibus ordinibus mittantur.

#### ART. I. — UTRUM ANGELI IN MINISTERIUM MITTANTUR 1.

De his etiam ad Hebr. II, lect. 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli in ministerium non mittantur. Omnis enim missio est ad aliquem determinatum locum. Sed actiones intellectuales non determinant aliquem locum, quia intellectus abstrahit ab hic et nunc. Cum igitur actiones angelicæ sint intellectuales, videtur quod angeli ad suas actiones agendas non mittantur.

2. Præterea, cælum empyreum est locus pertinens ad dignitatem angelorum. Si igitur ad nos mittantur in ministerium, videtur quod eorum dignitati aliquid depereat; quod est inconveniens.

3. Præterea, exterior occupatio impedit sapientiæ contemplationem; unde dicitur 2: *Qui minoratur actu, percipiet sapientiam*. Si igitur angeli aliqui mittantur ad exteriora ministeria, videtur quod retardentur a contemplatione. Sed tota eorum beatitudo in contemplatione Dei consistit. Si ergo mitterentur, eorum beatitudo minueretur; quod est inconveniens.

4. Præterea, ministrare est inferioris; unde dicitur 3: *Quis major est, qui recumbit, an ille qui ministrat? nonne qui recumbit?* Sed angeli sunt majores nobis

ordine naturæ. Ergo non mittuntur in ministerium nostrum.

Sed *contra* est quod dicitur Exodi xxiii, 20: *Ecce ego mittam angelum meum, qui præcedat te*.

CONCLUSIO. — Cum angeli ex divino imperio operentur circa creaturam corporealem, recte in ministerium mitti dicuntur.

Respondeo dicendum quod ex supra dictis (quæst. cviii, art. 6) manifestum esse potest quod aliqui angeli in ministerium mittuntur a Deo. Ut enim supra dictum est (quæst. xliii, art. 1), cum de missione divinarum personarum ageretur, ille mitti dicitur qui aliquo modo ab aliquo procedit, ut incipiat esse ubi prius non erat, vel ubi prius erat per alium modum. Filius enim, aut Spiritus sanctus mitti dicitur ut a Patre procedens per originem; et incipit esse novo modo, id est per gratiam vel naturam assumptam, ubi prius erat per Deitatis præsentiam; Dei enim proprium est ubique esse; quia cum sit universale agens, ejus virtus attingit omnia entia, unde est in omnibus rebus, ut supra dictum est (quæst. viii, art. 1). Virtus autem angeli, cum sit particulare agens, non attingit totum universum, sed sic attingit unum quod non attingit aliud; et ideo ita est hic, quod non alibi. Manifestum est autem per supra dicta (quæst. cx, art. 1), quod creatura corporalis per angelos administratur. Cum igitur aliquid est fiendum per aliquem angelum circa aliquam creaturam corpoream, de novo applicatur angelus illi corpori sua virtute, et sic angelus de novo incipit ibi esse. Et hoc totum procedit ex imperio divino. Unde sequitur secundum præmissa, quod angelus a Deo mittatur. Sed actio quam angelus missus exercet, procedit a Deo, sicut a primo principio, cujus nutu et auctoritate angeli operantur, et in Deum reducitur sicut in ultimum finem. Et hoc facit ratione ministerii; nam minister est sicut instrumentum intelligens 4. Instrumentum autem ab alio movetur, et ejus actio ad aliud ordinatur; unde actiones angelorum ministeria vocan-

(1) Fide certum est angelos a Deo in ministerium mitti. Quod manifestissimum est ex sacra Scriptura: *Mittam præcursorem tuum angelum* (Ex. xxxiii). *Misit Dominus angelum suum* (II. Par. xxxii). *Et nunc misit me Dominus* (Tob. xii). *Mittam an-*

*gelum meum* (Malach. iii). *Cum fletu et lacrymis rogabat Dominum et omnis turba simul, ut bonum angelum mitteret ad salutem Israel*.

(2) Eccli. xxxviii, 25. (3) Luc. xxii, 27.

(4) Ita cod. Alc. cum edit. Cod. Cam., *intellectus*

tur; et propter hoc dicuntur in ministerium mitti <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliqua operatio dupliciter dicitur intellectualis. Uno modo quasi in ipso intellectu consistens, ut contemplatio; et talis operatio non determinat sibi locum; imo, ut Augustinus dicit <sup>2</sup>, " etiam nos, secundum quod aliquid æternum mente sapimus, non in hoc mundo sumus. " Alio modo dicitur aliqua actio intellectualis, quia est ab aliquo intellectu regulata et imperata; et sic manifestum est quod operationes intellectuales interdum determinant sibi loca.

Ad *secundum* dicendum, quod cælum empyreum pertinet ad dignitatem angeli secundum congruentiam quamdam; quia congruum est ut supremum corporum, naturæ quæ est supra omnia corpora, attribatur. Non tamen angelus aliquid dignitatis accipit a cælo empyreo; et ideo quando actu non est in cælo empyreo, nihil ejus dignitati subtrahitur, sicut nec regi, quando non actu sedet in regali solio, quod congruit ejus dignitati.

Ad *tertium* dicendum, quod in nobis exterior occupatio puritatem contemplationis impedit; quia actioni insistimus secundum sensitivas vires, quarum actiones cum intenduntur, retardantur actiones intellectivæ virtutis. Sed angelus per solam intellectualem operationem regulat suas actiones exteriores. Unde actiones exteriores in nullo impediunt ejus contemplationem; quia duarum actionum, quarum una est regula et ratio alterius, una non impedit, sed juvat aliam. Unde Gregorius dicit <sup>3</sup>, quod " angeli non sic foras exeunt ut internæ contemplationis gaudiis priventur. "

Ad *quartum* dicendum, quod angeli in suis actionibus exterioribus ministrant principaliter Deo, et secundario nobis <sup>4</sup>; non quia nos sumus superiores eis, sim-

pliciter loquendo, sed quia quilibet homo, vel angelus, in quantum adhærendo Deo fit unus spiritus cum Deo, est superior omni creatura. Unde Apostolus dicit <sup>5</sup>: *Superiores sibi invicem arbitrantur.*

## ART. II. — UTRUM OMNES ANGELI IN MINISTERIUM MITTANTUR <sup>6</sup>.

De his etiam Sent. II, dist. 10, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes angeli in ministerium mittantur. Dicit enim Apostolus <sup>7</sup>: *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi.*

2. Præterea, inter ordines supremus est ordo Seraphim, ut ex supra dictis patet (quæst. viii, art. 6). Sed Seraphim est missus ad purgandum labia prophetæ <sup>8</sup>. Ergo multo magis inferiores angeli mittuntur.

3. Præterea, divinæ personæ in infinitum excedunt omnes ordines angelorum. Sed divinæ personæ mittuntur. Ergo multo magis quicumque supremi angeli.

4. Præterea, si superiores angeli non mittuntur ad exterius ministerium, hoc non est nisi quia superiores angeli exequantur divina ministeria per inferiores. Sed cum omnes angeli sint inæquales, ut supra dictum est (quæst. viii, art. 3, arg. 1), quilibet angelus habet inferiorem angelum præter ultimum. Ergo solus ultimus angelus mitteretur in ministerium; quod est contra id quod dicitur Dan. vii, 10: *Millia millium ministrabant ei.*

Sed contra est quod Gregorius <sup>9</sup> dicit, referens sententiam Dionysii: " Superiora agmina usum exterioris ministerii nequaquam habent <sup>10</sup>. "

CONCLUSIO. — Angeli inferiores tantum mittuntur de lege communi; superiores vero ex divina dispensatione.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. cx, art. 1), hoc

(1) « Tous les anciens, ait Bossuetius, ont cru, dès les premiers siècles, que les anges s'entre-mettaient dans toutes les actions de l'Eglise; ils ont reconnu un ange qui intervenait dans l'oblation et la portait sur l'autel sublime de Jésus-Christ; un ange qu'on appelait l'ange de l'oraison, qui présentait à Dieu les vœux des fidèles » (Prefazione dell'Apocalisse, cap. 27).

(2) De Trinit. lib. iv, cap. 20, a med.

(3) Mor. lib. ii, cap. 2, circa med.

(4) Quia actiones suas exteriores operantur, principaliter quidem ut ministrent Deo; secundario autem propter nostram salutem.

(5) Philipp. ii, 3.

(6) Sententiam B. Thomæ in hoc articulo expositam sequuntur Bonavent., Richardus et Major (Sent. lib. ii, dist. 10), Bannesius, Cumel, Nazarius (ad hunc art.), Abulensis (in Matth. quæst. lvii, cap. 18), Pererius (lib. vi in Gen. disp. ult., quæst. vi), Suarez (De angelis, lib. vi, cap. 9, 10, 18), Tolet. (Annot. xlv in cap. i Luc.).

(7) Heb. i, 14. (8) Ut habetur Is. vi.

(9) Hom. xxxiv in Evang., a med.

(10) Saltem etsi non omnino determinet, in Dionysii tamen sententiam valde propendet Gregorius (loc. cit. et hom. viii in Ezech.).



habet ordo divinæ providentiæ non solum in angelis, sed etiam in toto universo, quod inferiora per superiora administrantur. Sed ab hoc ordine in rebus corporalibus aliquando ex divina dispensatione receditur, propter altiorem ordinem, secundum scilicet quod expedit ad gratiæ manifestationem. Quod enim cæcus natus fuit illuminatus, quod Lazarus fuit suscitatus, immediate a Deo factum est, absque aliqua actione cælestium corporum. Sed et angeli boni et mali possunt aliquid in istis corporibus operari præter actionem cælestium corporum, condensando nubes in pluvias, et aliqua hujusmodi faciendi. Neque alicui debet esse dubium, quin Deus immediate hominibus aliqua revelare possit non mediantibus angelis, et superiores angeli non mediantibus inferioribus. Et secundum hanc considerationem quidam dixerunt, quod secundum communem legem superiores non mittuntur, sed inferiores tantum; sed ex aliqua dispensatione divina interdum etiam superiores mittuntur <sup>1</sup>. Sed hoc non videtur rationabile, quia ordo angelicus attenditur <sup>2</sup> secundum dona gratiarum. Ordo autem gratiæ non habet alium superiorem ordinem, propter quem prætermitti debeat, sicut prætermittitur ordo naturæ propter ordinem gratiæ. Considerandum est etiam quod ordo naturæ in operatione miraculorum prætermittitur propter fidei confirmationem; ad quam nihil valeret, si prætermitteretur ordo angelicus, quia hoc a nobis percipi non posset. Nihil etiam est ita magnum in ministeriis divinis, quod per inferiores ordines exerceri non possit. Unde Gregorius dicit <sup>3</sup>, quod "qui summa annuntiant, Archangeli vocantur. Hinc est quod ad Virg. Mariam Gabriel archangelus mittitur, „ quod tamen fuit summum inter omnia divina ministeria <sup>4</sup>. Et ideo simpliciter dicendum est cum Dionysio <sup>5</sup>, quod "superiores angeli nunquam ad exterius ministerium mittuntur. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut in missionibus divinarum personarum

aliqua est visibilis, quæ attenditur secundum creaturam corpoream; aliqua invisibilis, quæ fit secundum spirituales effectus; ita in missionibus angelorum aliqua dicitur exterior, quæ scilicet est ad aliquod ministerium circa corporalia exhibendum; et secundum hanc missionem non omnes mittuntur: alia est interior secundum intellectuales effectus, prout scilicet unus angelus illuminat alium; et sic omnes angeli mittuntur. — Vel aliter dicendum, quod apostolus inducit illud ad probandum quod Christus sit major angelis, per quos data est lex: ut sic ostendat excellentiam novæ legis ad veterem. Unde non oportet quod intelligatur nisi de angelis ministeriis, per quos data est lex <sup>6</sup>.

Ad *secundum* dicendum, secundum Dionysium <sup>7</sup>, quod ille angelus qui missus est ad purgandum labia prophetæ, fuit de inferioribus angelis; sed dictus est *Seraphim*, id est incendens æquivoce, propter hoc quod venerat ad incendendum labia prophetæ. — Vel dicendum, quod superiores angeli communicant propria dona a quibus denominantur, mediantibus inferioribus angelis. Sic igitur unus de Seraphim dictus est purgasse incendio labia prophetæ, non quia hoc ipse immediate fecerit, sed quia inferior angelus virtute ejus hoc fecerit <sup>8</sup>; sicut Papa dicitur absolvere aliquem, etiamsi per alium officium absolutionis impendat.

Ad *tertium* dicendum, quod divinæ personæ non mittuntur in ministerium, sed æquivoce mitti dicuntur, ut ex prædictis patet (in corp. art. et quæst. XLII).

Ad *quartum* dicendum, quod in divinis ministeriis est multiplex gradus. Unde nihil prohibet etiam inæquales angelos immediate ad ministeria mitti, ita tamen quod superiores mittantur ad altiora ministeria, inferiores vero ad inferiora.

### ART. III. — UTRUM OMNES ANGELI QUI MITTUNTUR, ASSISTANT <sup>9</sup>.

De his etiam Sent. II, dist. 10, art. 1.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod etiam angeli qui mittuntur, assi-

(1) Ita sentit Petavius (De angelis, lib. II, c. 6), et hæc opinio reedit ad sententiam Scoti, Durandi et aliorum non paucorum qui valde probabiliter docent omnes angelos exterius mitti.

(2) Al., non attenditur.

(3) Hom. XXXIV in Evang., ante med.

(4) Ut ibidem subditur. (5) De cæl. hier. c. 5.

(6) Inter Patres qui hæc verba Apostoli de

omnibus angelis intellexerunt annumerandi sunt Athanas. (Orat. III cont. Arian.), Chrysost. (Comment. in Paul.), Euseb. Cæsar. (De Evang. præc. lib. VII), Gregorius Nyssenus (cont. Eunom. I, XI), Greg. Nazianz. (Orat. XXXI), Cyril. Alexandr. (De rect. fid. lib. XXXII). (7) Loco sup. cit.

(8) Ita quoque respondet Dionysius.

(9) Circa hanc quæstionem non idem sentiunt

stant. Dicit enim Gregorius <sup>1</sup>: "Mittuntur igitur angeli, et assistunt; quia etsi circumscriptus est angelicus spiritus, summus tamen spiritus, qui Deus est, circumscriptus non est."

2. Præterea, angelus Tobiae in ministerium missus fuit. Sed tamen ipse dixit: *Ego sum Raphael angelus, unus ex septem qui adstamus ante Deum* <sup>2</sup>. Ergo angeli qui mittuntur, assistunt.

3. Præterea, quilibet angelus beatus propinquior est Deo quam Satan. Sed Satan assistit Deo, secundum quod dicitur <sup>3</sup>: *Cum assisterent filii Dei coram Domino, adfuit inter eos et Satan*. Ergo multo magis angeli qui mittuntur in ministerium, assistunt.

4. Præterea, si inferiores angeli non assistunt, hoc non est nisi quia non immediate, sed per superiores angelos divinas illuminationes recipiunt. Sed quilibet angelus per superiorem divinas illuminationes suscipit, excepto eo qui est inter omnes supremus. Ergo solus supremus angelus assisteret; quod est contra illud quod habetur Dan. vii, 10: *Decies millies centena millia assistebant ei*. Ergo etiam illi qui ministrant, assistunt.

Sed contra est quod Gregorius dicit <sup>4</sup>, super illud Job xxv. *Numquid est numerus militum ejus?* "Assistunt (inquit) illæ Potestates quæ ad quædam hominibus nuntianda non exeunt." Ergo illi qui in ministerium mittuntur, non assistunt.

CONCLUSIO. — Omnes angeli ministrantes assistunt, divinam essentiam videndo, sed soli supremi assistunt, divina percipiendo mysteria, quæ in ipsa sunt.

Respondco dicendum quod angeli introducuntur *assistentes et administrantes*, ad similitudinem eorum qui alicui regi famulantur; quorum aliqui semper ei assistunt, et ejus præcepta immediate

omnes SS. Patres. Sed variae eorum sententiæ forte conciliari possunt, ex varia interpretatione vocis *assistere*, quam in hoc articulo dat D. Thomas. (1) Rom. xxxiv in Evang., post med.

(2) Ut habetur Tobiae xii, 15. (3) Job i, 6.

(4) Moral. lib. xvii, cap. 9, a princ.

(5) Hinc dicitur (Matth. xix): *Dico vobis quia angeli eorum in cælis semper vident faciem Patris mei qui in cælis est*.

(6) Ita duplex distinguitur assistentia; una quæ idem est ac in Dei præsentia esse. Illa omnibus angelis communis est. Alia usurpatur pro eo quod est immediate conjungi, non tantum ad divinam ejus essentiam clare intuendam, sed

audiunt; alii vero sunt ad quos præcepta regalia per assistentes nuntiantur, sicut illi qui administrationi civitatum præficiuntur; et hi dicuntur ministrantes, sed non assistentes. Considerandum est ergo, quod omnes angeli divinam essentiam immediate vident <sup>5</sup>; et quantum ad hoc omnes, etiam qui ministrant, assistere dicuntur <sup>6</sup>. Unde Gregorius dicit <sup>7</sup>, quod "semper assistere, aut videre faciem Patris possunt qui ad ministerium exterius mittuntur pro nostra salute." Sed non omnes angeli secreta divinorum mysteriorum in ipsa claritate divinæ essentiæ percipere possunt; sed soli superiores, per quos inferioribus denuntiantur; et secundum hoc soli superiores, qui sunt primæ hierarchiæ, assistere dicuntur, cujus proprium dicit esse Dionysius <sup>8</sup>, immediate a Deo illuminari.

Et per hoc patet solutio ad *primum* et *secundum*, quæ procedunt de primo modo assistendi.

Ad *tertium* dicendum, quod Satan non dicitur adstitisse; sed inter assistentes adfuisse <sup>9</sup> describitur; quia, ut Gregorius dicit <sup>10</sup>, "etsi beatitudinem perdidit, naturam tamen angelis similem non amisit."

Ad *quartum* dicendum, quod omnes assistentes aliqua immediate vident in claritate divinæ essentiæ; et ideo totius primæ hierarchiæ proprium esse dicitur immediate illuminari a Deo; sed superiores eorum plura percipiunt quam inferiores, de quibus illuminant alios; sicut etiam inter eos qui assistunt regi, plura scit de secretis regis unus quam alius.

#### ART. IV. — UTRUM ANGELI SECUNDÆ HIERARCHIÆ OMNES MITTANTUR <sup>11</sup>.

De his etiam Sent. ii, dist. 10, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli secundæ hierarchiæ omnes mittantur. Angeli enim omnes vel as-

etiam ad secreta divinorum mysteriorum in ipsa claritate divinæ essentiæ percipienda. In eo sensu angeli primæ hierarchiæ soli dicuntur assistere.

(7) In lib. ii Moralium, cap. 2, circa med.

(8) De cæl. hier. cap. 7, circa med.

(9) Id est, sicut angeli boni semper adstant parati ad jussa Dei complenda; ita et Satan semper adest paratus ad nocendum hominibus, modo Deus qui ubique præsens est, et cui propterea potest Satan adesse, ipsi permittat.

(10) Moral. lib. ii, cap. 2, circa fin.

(11) De hoc articulo videri potest Suarez (De angelis, lib. vi, cap. 9).



sistunt, vel ministrant, secundum quod habetur Dan. vii. Sed angeli secundæ hierarchiæ non assistunt; illuminantur enim per angelos primæ hierarchiæ, sicut dicit Dionysius <sup>1</sup>. Omnes ergo angeli secundæ hierarchiæ in ministerium mittuntur.

2. Præterea, Gregorius dicit <sup>2</sup>, quod "plures sunt qui ministrant, quam qui assistunt. „ Sed hoc non esset, si angeli secundæ hierarchiæ in ministerium non mitterentur. Ergo omnes angeli secundæ hierarchiæ in ministerium mittuntur.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit <sup>3</sup>, quod "Dominationes sunt majores omni subjectione. „ Sed mitti in ministerium ad subjectionem pertinet. Ergo Dominationes in ministerium non mittuntur.

CONCLUSIO. — Non omnes angeli secundæ hierarchiæ in ministerium mittuntur, quod ex ordinum nominibus manifestum est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), mitti ad exterius ministerium proprie convenit angelo, secundum quod ex divino imperio operatur circa aliquam creaturam corporalem; quod quidem pertinet ad executionem divini ministerii. Proprietates autem angelorum eorum nominibus manifestantur, ut Dionysius dicit <sup>4</sup>, et ideo angeli illorum ordinum ad exterius ministerium mittuntur, ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autem Dominationum non importatur aliqua executio, sed sola dispositio et imperium de exequendis; sed in nominibus inferiorum ordinum intelligitur aliqua executio. Nam *Angeli* et *Archangeli* denominantur a denuntiando; *Virtutes* et *Potestates* dicuntur per respectum ad aliquem actum; Principis etiam est, ut Gregorius dicit <sup>5</sup>, "inter alios operantes priorem existere. „ Unde ad hos quinque ordines pertinet in exterius ministerium mitti, non autem ad quatuor superiores.

Ad *primum* ergo dicendum, quod *Dominationes* computantur quidem inter angelos ministrantes, non sicut exequentes ministerium, sed sicut disponentes et mandantes quid per alios fieri debeat;

sicut architectones in artificiiis nihil manu operantur, sed solum disponunt et præcipiunt quid alii debeant operari.

Ad *secundum* dicendum, quod de numero assistantium et ministrantium duplex ratio haberi potest. Gregorius enim dicit plures esse ministrantes quam assistentes. Intelligit enim quod dicitur: *Millia millium ministrabant ei*, non esse dictum multiplicative, sed partitive, ac si diceretur: *Millia de numero millium*; et sic ministrantium numerus ponitur indefinitus, ad significandum excessum; assistantium vero numerus finitus, cum subditur: *Et decies millies centena millia assistebant ei*. Et hoc procedit secundum rationem Platoniorum, qui dicebant, quod quanto aliqua sunt uni primo principio propinquiora, tanto sunt minoris multitudinis, sicut quanto numerus est propinquior unitati, tanto est multitudine minor. Et hæc opinio salvatur quantum ad numerum ordinum, dum sex ministrant, et tres assistunt. Sed Dionysius ponit <sup>6</sup>, quod multitudo angelorum transcendit omnem materialem multitudinem; ut scilicet sicut corpora superiora transcendunt corpora inferiora magnitudine quasi in immensum, ita superiores naturæ incorporeæ transcendant multitudine <sup>7</sup> omnes naturas corporeas; quia quod est melius, est magis a Deo intentum et multiplicatum. Et secundum hoc, cum assistentes sint superiores ministrantibus, plures erunt assistentes quam ministrantes. Unde secundum hoc, *Millia millium* legitur multiplicative, ac si diceretur: *Millies millia*. Et quia, *decies centum* sunt mille, si diceretur: *Decies centena millia*, daretur intelligi, quod tot essent assistentes, quot ministrantes. Sed quia dicitur: *Decies millies centena millia*, multo plures dicuntur assistentes quam ministrantes. Nec tamen hoc pro tanto dicitur, quia tantus solum sit angelorum numerus, sed multo major, quia omnem materialem multitudinem excedit, quod significatur per multiplicationem maximorum numerorum supra seipsos, scilicet denarii, centenarii, millenarii, ut Dionysius <sup>8</sup> dicit.

(1) De cæl. hier. cap. 8, ante med.

(2) Moral. lib. xvii, cap. 9.

(3) De cæl. hier. cap. 8, a princ.

(4) Ibid. cap. 7 et 8, in princ.

(5) Nom. xxxiv in Evang. circa med.

(6) De cæl. hier. cap. i.

(7) In edit. Rom. deest, *multitudine*.

(8) Ibidem.

## QUÆSTIO CXIII.

DE CUSTODIA BONORUM ANGELORUM,  
IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de custodia bonorum angelorum, et de impugnatione malorum, et circa primum quæritur octo: 1. Utrum homines ab angelis custodiantur. — 2. Utrum singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputentur. — 3. Utrum custodia pertineat solum ad ultimum ordinem angelorum. — 4. Utrum omni homini conveniat habere angelum custodem. — 5. Quando incipiat custodia circa hominem. — 6. Utrum angelus semper custodiat hominem. — 7. Utrum doleat de perditione custoditi. — 8. Utrum inter angelos sit pugna ratione custodiæ.

**ART. I. — UTRUM HOMINES  
CUSTODIANTUR AB ANGELIS<sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. II, dist. II, quæst. I, art. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non custodiuntur ab angelis. Custodes enim deputantur aliquibus, vel quia nesciunt, vel quia non possunt custodire seipsos, sicut pueri et infirmi. Sed homo potest custodire seipsum per liberum arbitrium, et scit<sup>2</sup> per naturalem cognitionem legis naturalis. Ergo homo non custoditur ab angelo.

2. Præterea, ubi adest fortior custodia, infirmior superfluere videtur. Sed homines custodiuntur a Deo, secundum illud Psalm. cxx, 4: *Non dormitabit, neque dormiet, qui custodit Israel*. Ergo non est necessarium quod homo custodiatur ab angelo.

3. Præterea, perditio custoditi redundat in negligentiam custodientis; unde dicitur cuidam<sup>3</sup>: *Custodi virum istum; qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima ejus*. Sed multi homines quotidie pereunt, in peccatum cadentes, quibus angeli subvenire possent vel visibiliter apparendo, vel miracula faciendo, vel aliquo simili modo. Essent ergo negligentes angeli, si eorum custodiæ homines essent commissi: quod patet esse falsum. Non igitur angeli sunt hominum custodes.

Sed contra est quod dicitur Ps. xc, 11:

(1) Fide certum est homines ab angelis custodiri, utpote in multis sacræ Scripturæ locis hoc expressum legimus (Ps. xxxiii): *Immittet angelus Domini in circuitu timentium eum*. (Ps. xc) *Angelis suis mandavit de te*, etc. (Cf. Gen. xxi et xlviii, Matth. xviii, Luc. ii, Act. xii et alibi).

(2) *Supple scit se custodire*.

(3) III, Reg. xx, 39.

(4) Ita opinati sunt omnes veteres philosophi.

*Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.*

**CONCLUSIO.** — Necessarium est homines ab angelis custodiri et in operibus dirigi, cum multiplicitate in ipsis errare illos contingat.

Respondeo dicendum quod secundum rationem divinæ providentiæ hoc in rebus omnibus invenitur, quod mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur; sicut omnia corporalia per substantias spirituales et immobiles, et corpora inferiora per superiora, quæ sunt invariabilia secundum substantiam. Sed et nos ipsi regulamur circa conclusiones, in quibus possumus diversimode opinari, per principia quæ invariabiliter tenemus. Manifestum est autem quod in rebus agendis cognitio et affectus hominis multiplicitate variari et deficere possunt a bono; et ideo necessarium fuit, quod hominibus angeli ad custodiam deputarentur, per quos regularentur et moverentur ad bonum<sup>4</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod per liberum arbitrium potest homo aliquammodo malum vitare, sed non sufficienter; quia infirmatur circa affectum boni propter multiplices animæ passionem. Similiter etiam universalis cognitio naturalis legis, quæ homini naturaliter adest, aliquid dirigit hominem ad bonum, sed non sufficienter; quia in applicando universalis principia juris ad particularia opera contingit hominem multiplicitate deficere. Unde dicitur<sup>5</sup>: *Cogitationes mortalium timidae, et incertæ providentiæ nostræ*. Et ideo necessaria fuit homini custodia angeli.

Ad secundum dicendum, quod ad bonum operandum duo requiruntur. Primo quidem, quod affectus inclinetur ad bonum, quod quidem fit in nobis per habitum virtutis moralis. Secundo autem, quod ratio inveniat congruas vias ad perficiendum bonum virtutis; quod quidem Philosophus<sup>6</sup> attribuit prudentiæ. Quantum ergo ad primum, Deus

stliquidem semper declararunt quemlibet hominem a genio quodam regi et illuminari. Ea de re confer Censorinum (De die natali, cap. 3), Horat. (Epist. lib. II, epist. III), Menandrum cujus verba refert Eusebius (De præparat. Evang. lib. XII), Plutarchum (in comment. ad Alcibiad. I), Pindarum (Olymp. 13), Plotinum et Proclum (Lum. III, lib. V, cap. 4, etc.). (5) Sap. ix, 14.

(6) Ethic. lib. X, cap. 8, et lib. VI, cap. 12.



immediate custodit hominem, infundendo ei gratiam et virtutes: quantum autem ad secundum, Deus custodit hominem sicut universalis instructor, cujus instructio ad hominem pervenit median-  
tibus angelis, ut supra habitum est (quæst. cxi, art. 1).

Ad *tertium* dicendum, quod sicut homines a naturali instinctu boni discedunt propter passionem peccati; ita etiam discedunt ab instigatione bonorum angelorum, quæ fit invisibiliter per hoc quod homines illuminant ad bene agendum. Unde quod homines pereunt, non est imputandum negligentiae angelorum, sed malitiæ hominum. Quod autem aliquando præter legem communem hominibus visibiliter apparent, ex speciali Dei gratia est, sicut etiam præter ordinem naturæ miracula fiunt.

**ART. II. — UTRUM SINGULI HOMINES A SINGULIS ANGELIS CUSTODIANTUR <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. II, dist. 19, quæst. I corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non singuli homines a singulis angelis custodiantur. Angelus enim est virtuosior quam homo. Sed unus homo sufficit ad custodiam multorum hominum. Ergo multo magis unus angelus multos homines potest custodire.

2. Præterea, inferiora reducuntur in Deum a superioribus per media, ut Dionysius dicit <sup>2</sup>. Sed cum omnes angeli sint inæquales, ut supra dictum est (quæst. cviii, art. 3, arg. 1), solus unus angelus est, inter quem et homines non est aliquis medius. Ergo unus angelus solus est, qui immediate custodit homines.

3. Præterea, majores angeli majoribus officiis deputantur. Sed non est majus officium custodire unum hominem quam alium; cum omnes homines natura sint pares. Cum ergo omnium angelorum sit unus major alio, secundum Dionysium <sup>3</sup>, videtur quod diversi homines non custodiantur a diversis angelis.

(1) Sensus est quæstionis, an singuli homines qui ab angelis custodiuntur, a singulis angelis custodiantur. Hanc quæstionem proponit, ait Sylvius, quia non defuerunt qui existimarent multos homines ita ab uno angelo custodiri, ut non singuli eorum hominum qui custodiuntur, custodiantur a singulis angelis, sed ab uno duntaxat. Attamen sententia B. Thomæ communiter recepta est.

(2) De eccl. hier. c. 3, in tit. de Sac. perf. in princ.

(3) De cæl. hier. cap. 5. (4) Comment. lib. II.

(5) Epistolam magni Basilii quæ eandem sententiam proclamat, concilium Florentinum ap-

Sed *contra* est quod Hieronymus exponens illud Matth. xviii: *Angeli eorum in cælis*, etc. dicit <sup>4</sup>: "Magna est dignitas animarum, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum <sup>5</sup>."

**CONCLUSIO.** — Quia circa perpetua principaliter est Dei providentia, et diversis rerum generibus, quæ permanent, diversi angeli sunt præfecti; rationi consentaneum est singulos etiam homines, secundum formam incorruptibiles. a singulis angelis custodiri.

Respondeo dicendum quod singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputantur. Cujus ratio est, quia angelorum custodia est quedam executio divinæ Providentiæ circa homines. Providentia autem Dei aliter se habet ad homines et ad alias corruptibiles creaturas, quia aliter se habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non solum sunt incorruptibiles quantum ad communem speciem, sed etiam quantum ad proprias formas singulorum, quæ sunt animæ rationales; quod de aliis rebus corruptibilibus dici non potest. Manifestum est autem, quod Providentia Dei principaliter est circa illa quæ perpetuo manent; circa vero ea quæ transeunt, Providentia Dei est, in quantum ordinat ipsa ad res perpetuas. Sic igitur Providentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut comparatur ad singula genera vel species corruptibilium rerum. Sed secundum Gregorium <sup>6</sup>, diversi ordines deputantur diversis rerum generibus, puta *Potestates* ad arcendos dæmones, *Virtutes* ad miracula facienda in rebus corporeis; et probabile est quod diversis speciebus rerum diversi angeli ejusdem ordinis præficiantur. Unde etiam rationabile est ut diversis hominibus diversi angeli ad custodiam deputentur <sup>7</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ali-

probavit (sess. xx). Scriptura quoque loquitur de angelo Agar (Gen. xvi), de angelo Jacob (ibid. xxxi, xxxii et xxxiii), de angelo Elias (III. Reg. xiii), de angelo Danielis (Dan. xiii), de angelo Zachariæ (I. II, IV, V et VI), de angelo Petri (Act. xii), etc.

(6) Rom. xxxiv in Evang., ante med.

(7) Juxta Origenem plures angeli ad ejusdem hominis custodiam deputantur (hom. xx in Jos.). Basilii existimare christianos duntaxat ab angelis custodiri videtur (hom. in Ps. xlviii), et ita forte Chrysostomus sentit (hom. III in Epist. ad Coloss.)

cui homini adhibetur custos dupliciter. Uno modo inquantum est homo singularis; et sic uni homini debetur unus custos, et interdum plures deputantur ad custodiam unius. Alio modo inquantum est pars alicujus collegii; et sic toti collegio unus homo ad custodiam præponitur; ad quem pertinet providere ea quæ pertinent ad unum hominem in ordine ad totum collegium, sicut sunt ea quæ exterius aguntur, de quibus alii ædificantur vel scandalizantur. Angelorum autem custodia deputatur hominibus etiam quantum ad invisibilia et occulta, quæ pertinent ad singulorum salutem secundum seipsos. Unde singulis hominibus singuli angeli deputantur ad custodiam.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. præc., art. 3), angeli primæ hierarchiæ omnes quantum ad aliqua illuminantur immediate a Deo; sed quædam sunt de quibus illuminantur superiores tantum immediate a Deo, quæ inferioribus revelant; et idem etiam in inferioribus ordinibus considerandum est. Nam aliquis infimus angelus illuminatur quantum ad quædam ab aliquo supræmo, et quantum ad aliqua ab eo qui immediate sibi præfertur. Et sic etiam possibile est, quod aliquis angelus immediate illuminet hominem, qui tamen habet aliquos angelos sub se, quos illuminat.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis homines natura sint pares, tamen inæqualitas in eis invenitur, secundum quod ex divina providentia quidam ordinantur ad majus, et quidam ad minus, secundum illud quod dicitur Eccli. xxxiii, vers. 2: *In multitudine disciplina Domini separavit eos; ex ipsis benedixit, et exaltavit... ex ipsis maledixit, et humiliavit.* Et sic majus officium est custodire unum hominem quam alium <sup>1</sup>.

(1) Confer ea quæ dicuntur art. seq. in responsione ad 1.

(2) Sententia quam hic B. Thomas exponit eadem esse videtur quam sententia S. Basilii in concilio Florentino laudata et fere his verbis in epistola ad Eunomium expressa: *Alii ipsorum gentibus præpositi sunt, alii vero fidelium singulos consequuntur. Quanto autem gens uni viro præponenda est; tanto majorem necesse est angeli qui gentis principatum habeat, esse dignitatem dignitate eorum quibus singulorum tutela commissa est.*

(3) Hom. lx in Matth., a med.

(4) Matth. xviii, 10. (5) Hebr. i, 14.

(6) Hom. xxxiv in Evang., ante med.

(7) De cæl. hier. cap. 9. (8) Loc. sup. cit.

### ART. III. — UTRUM CUSTODIRE HOMINES PERTINEAT SOLUM AD INFIMUM ORDINEM ANGELORUM <sup>2</sup>.

De his etiam Sent. ii, dist. 11, quæst. i, art. 2.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod custodire homines non pertineat solum ad infimum ordinem angelorum. Dicit enim Chrysostomus <sup>3</sup>, quod hoc quod dicitur <sup>4</sup>: *Angeli eorum in cælis*, etc., intelligitur non de quibuscumque angelis, sed de supereminentibus. Ergo supereminentes angeli custodiunt homines.

2. Præterea, Apostolus <sup>5</sup> dicit, quod *Angeli sunt in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis*; et sic videtur quod missio angelorum ad custodiam hominum ordinetur. Sed quinque ordines in exterius ministerium mittuntur, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 4). Ergo omnes angeli quinque ordinum custodiæ hominum deputantur.

3. Præterea, ad custodiam hominum maxime videtur esse necessarium arcere dæmones, quod maxime pertinet ad Potestates, secundum Gregorium <sup>6</sup>, et miracula facere, quod pertinet ad Virtutes. Ergo illi etiam ordines deputantur ad custodiam, et non solum infimus.

Sed *contra* est quod in Psal. cx custodia hominum attribuitur angelis, quorum ordo est infimus, secundum Dionysium <sup>7</sup>.

CONCLUSIO. — Singulorum hominum particularis custodia ad infimi ordinis angelos spectat, universalis autem ad omnes ordines extenditur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc. ad 1), homini custodia dupliciter adhibetur. Uno modo custodia particularis, secundum quod hominibus singulis singuli angeli ad custodiam deputantur; et talis custodia pertinet ad infimum ordinem angelorum, quorum, secundum Gregorium <sup>8</sup>, est minima nuntiare. Hoc autem videtur esse minimum in officiis angelorum, procurare ea quæ ad unius hominis salutem pertinent. Alia vero est custodia universalis; et hæc multiplicatur secundum diversos ordines. Nam quanto agens fuerit universalis, tanto est superius <sup>9</sup>. Sic igitur

(9) Unde (art. 2 ad 3) dixit majus officium esse custodire unum hominem quam alium, secundum quod ex divina providentia quidam ad majus, et quidam ad minus ordinantur.



tur custodia humanæ multitudinis pertinet ad ordinem *Principatum*, vel forte ad *Archangelos*, qui dicuntur Principes angelorum. Unde et Michael, quem *Archangelum* dicimus, unus de Principibus dicitur<sup>1</sup>. Ulterius autem super omnes naturas corporeas habent custodiam *Virtutes*; et ulterius etiam super dæmones habent custodiam *Potestates*; et ulterius super bonos spiritus habent custodiam *Principatus*, vel *Dominationes*; secundum Gregorium<sup>2</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum Chrysostomi potest intelligi, ut loquatur de supremis in ordine infimo angelorum; quia, ut Dionysius dicit<sup>3</sup>, in quolibet ordine sunt primi, medii et ultimi. Est autem probabile quod majores angeli deputentur ad custodiam eorum qui sunt ad majorem gradum gloriæ a Deo electi.

Ad *secundum* dicendum, quod non omnes angeli qui mittuntur, habent particularem custodiam super singulos homines; sed quidam ordines habent universalem custodiam, magis vel minus, ut dictum est (in solut. præc.).

Ad *tertium* dicendum, quod etiam inferiores angeli exercent officia superiorum, inquantum aliquid de dono eorum participant, et se habent ad superiores sicut executores virtutis eorum; et per hunc modum etiam omnes angeli infimi ordinis possunt et arcere dæmones, et miracula facere<sup>4</sup>.

#### ART. IV. UTRUM OMNIBUS HOMINIBUS ANGELI AD CUSTODIAM DEPUTENTUR<sup>5</sup>.

De his etiam Sent. II, dist. II, quæst. I, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnibus hominibus angeli ad custodiam deputentur. Dicitur enim de Christo<sup>6</sup>, quod est *in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo*. Si igitur omnibus hominibus angelii ad custodiam deputantur, etiam Christus angelum custodem habuisset. Sed hoc videtur inconveniens, cum Christus sit major omnibus angelis. Non ergo omni-

bus hominibus angeli ad custodiam deputantur.

2. Præterea, omnium hominum primus fuit Adam. Sed sibi non competeat habere angelum custodem, ad minus in statu innocentiae, quia tunc nullis periculis angustabatur. Ergo angeli non præficiuntur ad custodiam omnibus hominibus.

3. Præterea, hominibus angeli ad custodiam deputantur, ut per eos manuducantur ad vitam æternam, et incitentur ad bene operandum, et muniantur contra insultus dæmonum. Sed homines præsciti ad damnationem, nunquam perveniunt ad vitam æternam; infideles etiam, etsi interdum bona opera faciant, non tamen bene faciunt, quia non recta intentione faciunt; fides enim intentionem dirigit, ut Augustinus dicit<sup>7</sup>; Antichristi etiam adventus erit *secundum operationem Satanae*<sup>8</sup>. Non ergo omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur.

Sed *contra* est auctoritas Hieronymi supra inducta (art. 2 huj. quæst. in arg. *Sed cont.*), qui dicit quod "unaquæque anima ad sui custodiam habet angelum deputatum."

CONCLUSIO. — Singulis hominibus in statu viæ, propter varia pericula, deputati sunt angeli ad custodiam: quando autem ad terminum viæ pervenerunt, non custodem, sed vel coregnantem angelum, vel punientem dæmonem sunt habituri.

Respondeo dicendum quod homo in statu vitæ istius constitutus est quasi in quadam via, qua debet tendere ad patriam. In qua quidem via multa pericula homini imminet tum ab interiori, tum ab exteriori, secundum illud Ps. cxli, vers. 4: *In via hac, qua ambulabam, absconderunt laqueum mihi*. Et ideo sicut hominibus per viam non tutam ambulantibus dantur custodes; ita et cuilibet homini, quamdiu viator est, custos angelus deputatur. Quando autem jam ad terminum viæ pervenerit, jam non ha-

Act. xii. Ea communis tum veterum Patrum, tum theologorum sententia est non solum fidelibus, verum etiam omnibus hominibus angelos quoque deputari, quamvis nonnulli id negent. Et probabile est, ut ait Sylvius, singulis sacris sodalitatibus, singulis parochiis, singulis religiosorum ordinibus, singulis monasteriis, seminariis, etc. peculiares præesse angelos.

(6) Philipp. II, 7. (7) In præfat. in Psal. xxxi, circa med. (8) Ut dicitur II. Thessal. II.

(1) Dan. x.

(2) Hom. xxxiv in Evang., ante med.

(3) De cæl. hier. cap. 4, a med.

(4) Hinc, licet Potestates et Virtutes propria auctoritate hoc faciant, solum tamen, communicata sibi hac virtute ab illis, faciunt hoc et infimi.

(5) Certum est quod unusquisque fidelis habeat angelum sui custodem a Deo deputatum, ut patet ex Genes. xlviii, Judith xiii, Matth. xviii et

bebit angelum custodem; sed habebit in regno angelum conregnantem, in inferno dæmonem punientem <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Christus, secundum quod homo, immediate regulabatur a Verbo Dei; unde non indigebat custodia angelorum; et iterum secundum animam erat comprehensor, sed ratione passibilitatis corporis erat viator. Et secundum hoc non debebatur ei angelus custos tamquam superior, sed magis minister tamquam inferior. Unde dicitur <sup>2</sup>, quod *accesserunt angeli, et ministrabant ei*.

Ad *secundum* dicendum, quod homo in statu innocentiae non patiebatur aliquod periculum ab interiori, quia interius erant omnia ordinata, ut supra dictum est (quæst. xcv, art. 4 ad 3), sed imminabat ei periculum ab exteriori propter insidias dæmonum, ut rei probavit eventus; et ideo indigebat custodia angelorum.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut præsciti et infideles et etiam Antichristus non privantur interiori auxilio naturalis rationis; ita etiam non privantur exteriori auxilio toti naturæ humanæ divinitus concesso, scilicet custodia angelorum; per quam etsi non juventur quantum ad hoc quod vitam æternam bonis operibus mereantur, juvantur tamen quantum ad hoc quod ab aliquibus malis retrahuntur, quibus et sibi ipsis, et aliis nocere possent. Nam et ipsi dæmones arcentur per bonos angelos, ne noceant quantum volunt. Et similiter Antichristus non tantum nocebit quantum vellet.

**ART. V. — UTRUM ANGELUS  
DEPUTETUR HOMINI AD CUSTODIAM  
A SUA NATIVITATE.**

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non deputetur homini ad custodiam a sua nativitate. Angeli enim mittuntur in ministerium *propter eos qui hæreditatem salutis capiunt*, ut Apostolus <sup>3</sup> dicit. Sed homines incipiunt hæreditatem capere salutis quando baptizantur. Ergo angelus deputatur homini ad

custodiam a tempore baptismi, et non a tempore nativitatis.

2. Præterea, homines ab angelis custodiuntur, inquantum ab eis illuminantur per modum doctrinæ. Sed pueri mox nati non sunt capaces doctrinæ, quia non habent usum rationis. Ergo pueris mox natis non deputantur angeli custodes.

3. Præterea, pueri in materno utero existentes habent animam rationalem aliquo tempore, sicut et post nativitatem ex utero. Sed cum sunt in materno utero, non deputantur eis angeli ad custodiam, ut videtur: quia neque etiam ministri Ecclesiæ eos sacramentis imbuunt. Non ergo statim a nativitate hominibus angeli ad custodiam deputantur.

Sed *contra* est quod Hieronymus dicit <sup>4</sup>, quod " unaquæque anima ab ortu nativitatis habet in custodiam sui angelum deputatum <sup>5</sup>. "

**CONCLUSIO.** — Cum custodia angelorum beneficium commune sit, non a baptismo, sed a nativitate, angelus homini ad custodiam deputatur.

Respondeo dicendum quod, sicut Origenes dicit super Matth. <sup>6</sup>, super hoc est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod angelus ad custodiam hominis deputatur a tempore baptismi: alii vero quod a tempore nativitatis. Et hanc opinionem Hieronymus <sup>7</sup> approbat, et rationabiliter. Beneficia enim quæ dantur homini divinitus, ex eo quod est christianus, incipiunt a tempore baptismi, sicut perceptio Eucharistiæ, et alia huiusmodi. Sed ea quæ providentur homini a Deo, inquantum habet naturam rationalem, ex tunc ei exhibentur, ex quo nascendo talem naturam accipit; et tale beneficium est custodia angelorum, ut ex præmissis patet (art. 1 et 4 huj. quæst.). Unde statim a nativitate habet homo angelum ad sui custodiam deputatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod angeli mittuntur in ministerium, efficaciter quidem propter eos solos *qui hæreditatem salutis*, si consideretur ultimus effectus custodiæ, qui est perceptio hæreditatis; nihilominus tamen et aliis ministerium angelorum non subtrahitur:

(1) Sunt qui putant singulos dæmones singulis hominibus ad exercitium deputari, et qui volunt B. Thomam id quoque sensisse. Hanc eandem sententiam recitat in Sent. II, d. 11, art. 5, sed eam non approbat. (2) Matth. iv, 11.

(3) Heb. i, 14.

(4) Loc. cit. art. 2 huj. quæst. in arg. *Sed cont.*

(5) Ita pariter sentiunt Theophylact. (in Comment. sup. Matth.) Gennadius (lib. De prædestinatione), Tertullian. (De anima, cap. 37), Pascas. Radbert. (Comment. in Matth.). Ab hac opinione non multum dissentiebant Græci cum Deos hominum nativitati præesse assererent.

(6) Rom. vi, ad fin. (7) Loc. mox cit.



quamvis enim in eis hanc efficaciam non habeat quod perducantur ad salutem, efficax tamen est circa eos angelorum ministerium, inquantum a malis multis retrahuntur.

Ad *secundum* dicendum, quod officium custodiæ ordinatur quidem ad illuminationem doctrinæ, sicut ad ultimum et principalem effectum; nihilominus tamen multos alios effectus habet, qui pueris competunt, scilicet arcere dæmones, et alia nocumenta tam corporalia, quam spiritualia prohibere.

Ad *tertium* dicendum, quod puer, quamdiu est in materno utero, non totaliter est a matre separatus, sed per quamdam colligationem est quodammodo adhuc aliquid ejus, sicut et fructus pendens in arbore est aliquid arboris. Et ideo probabiliter dici potest quod angelus qui est in custodia matris, custodiat prolem in matris utero existentem. Sed in nativitate, quando separatur a matre, angelus ei ad custodiam deputatur, ut Hieronymus dicit<sup>1</sup>.

**ART. VI. — UTRUM ANGELUS CUSTOS**

QUANDOQUE, DESERAT HOMINEM<sup>2</sup>.

De his etiam Sent. II, dist. II, quæst. I, art. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus custos quandoque deserat hominem cujus custodiæ deputatur. Dicitur enim Jerem. LI, 9, ex persona angelorum: *Curavimus Babylonem, et non est sanata; derelinquamus ergo eam*; et Isa. V, 5: *Auferam sepe ejus, et erit in conculcationem*. Glossa interlinearis, id est, angelorum custodiam.

2. Præterea, principalius custodit Deus quam angelus. Sed Deus aliquando hominem derelinquit, secundum illud Psalmi XXI, 1: *Deus, Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti?* Ergo multo magis angelus custos hominem derelinquit.

3. Præterea, sicut dicit Damascenus<sup>3</sup>, "Angeli, cum sunt hic nobiscum, non sunt in cælo." Sed aliquando sunt in cælo. Ergo aliquando nos derelinquunt.

Sed contra, dæmones nos semper impugnant, secundum illud I. Petr. V, 8: *Adversarius vester diabolus, tanquam leo ru-*

*giens, circuit quærens quem devoret*. Ergo multo magis boni angeli semper nos custodiunt.

**CONCLUSIO.** — Cum custodia angelorum sit quædam executio divinæ providentiæ, quæ nunquam ex toto hominem derelinquit; nec angelus custos unquam ex toto hominem deserit, licet permittat quandoque secundum ordinationem divinorum judiciorum, vel pænæ vel culpæ defectum pati.

Respondeo dicendum quod custodia angeli, ut ex supra dictis patet (art. 2 hujus quæst.), est quædam executio divinæ Providentiæ circa homines facta. Manifestum est autem quod nec homo nec res aliqua totaliter divinæ Providentiæ subtrahitur. Inquantum enim aliquid participat de esse, intantum subditur universali providentiæ entium. Sed intantum Deus secundum ordinem suæ providentiæ dicitur hominem derelinquere, inquantum permittit hominem pati aliquem defectum vel pænæ, vel culpæ. Similiter etiam dicendum est quod angelus custos nunquam totaliter dimittit hominem; sed ad aliquid interdum eum dimittit, prout scilicet non impedit quin subdatur alicui tribulationi, vel etiam quin cadat in peccatum, secundum ordinem divinorum judiciorum. Et secundum hoc Babylon et domus Israel ab angelis derelictæ dicuntur, quia angeli earum custodes non impediverunt quin tribulationibus subderentur.

Et per hoc patet solutio ad *primum* et *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod angelus, etsi interdum derelinquat hominem loco, non tamen derelinquit eum quantum ad effectum custodiæ<sup>4</sup>, quia etiam cum est in cælo, cognoscit quid circa hominem agatur; nec indiget mora temporis ad motum localem; sed statim potest adesse.

**ART. VII. — UTRUM ANGELI**

DOLEANT DE MALIS EORUM QUOS CUSTODIUNT.

De his etiam Sent. II, dist. II, quæst. I, art. 5.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli doleant de malis eorum

*eum, audi vocem ejus, nec contemnendum putes, quia non dimittit te cum peccaveris.*

(3) De orth. fid. lib. II, cap. 3, circa med.

(4) Sicut mater non dicitur relinquere infantem, quando ita proprie juxta eum vigilans occupatur quod statim potest illi in omnibus adesse.

(1) Loc. in argum. Sed contra citato.

(2) In hoc articulo docet S. Thomas quod angelus custos nunquam in hac vita totaliter dimittat hominem suæ curæ commissum, quod Scriptura sic insinuat (Ex. XXIII): *Ecce ego mitto angelum meum qui præcedat te, et custodiat in via et introducat in locum quem præparavi; observa*

quos custodiunt. Dicitur enim <sup>1</sup>: *Angeli pacis amare flebunt*. Sed fletus est signum doloris et tristitiæ. Ergo angeli tristantur de malis hominum quos custodiunt.

2. Præterea, tristitia est, ut Augustinus <sup>2</sup> dicit, "de his quæ nobis nolentibus accidunt." Sed perditio hominis custoditi est contra voluntatem angeli custodis. Ergo tristantur angeli de perditione hominum.

3. Præterea, sicut gaudio contrariatur tristitia, ita pœnitentiæ contrariatur peccatum. Sed angeli gaudent de peccatore pœnitentiam agente <sup>3</sup>. Ergo tristantur de justo in peccatum cadente.

4. Præterea, supra illud Num. xviii: *Quidquid offerunt primitiarum*, etc., dicit Glossa ord. Origenis: "Trahuntur angeli in iudicium, utrum ex ipsorum negligentia, an hominum ignavia lapsi sint." Sed quilibet rationabiliter dolet de malis propter quæ in iudicium tractus est. Ergo angeli dolent de peccatis hominum.

Sed *contra*, ubi est tristitia et dolor, non est perfecta felicitas; unde dicitur <sup>4</sup>: *Mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque ullus dolor* <sup>5</sup>. Sed angeli sunt perfecte beati. Ergo de nullo dolent.

CONCLUSIO. — Cum nihil in mundo angelis simpliciter involuntarium fiat, de hominum, quos custodiunt, malis minime dolent.

Respondeo dicendum quod angeli non dolent neque de peccatis, neque de pœnis hominum. Tristitia enim et dolor, secundum Augustinum <sup>6</sup>, non est nisi de his quæ contrariantur voluntati. Nihil autem accidit in mundo, quod sit contrarium voluntati angelorum et aliorum beatorum; quia voluntas eorum totaliter inhæret ordini divinæ justitiæ. Nihil autem fit in mundo, nisi quod per divinam justitiam fit aut permittitur. Et ideo, simpliciter loquendo, nihil fit in mundo contra voluntatem beatorum. Ut enim Philosophus dicit <sup>7</sup>, illud dicitur simpliciter voluntarium, quod aliquis vult in particulari, secundum quod agi-

tur, consideratis scilicet omnibus quæ circumstant, quamvis in universali considerato non esset voluntarium; sicut nauta non vult projectionem mercium in mare, absolute et universaliter considerando, sed imminente periculo salutis, hoc vult; unde magis est hoc voluntarium quam involuntarium, ut ibidem dicitur. Sic igitur angeli peccata et pœnas hominum, universaliter et absolute loquendo, non volunt; volunt tamen quod circa hoc ordo divinæ justitiæ servetur, secundum quam quidam pœnis subduntur, et peccare permittuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum illud Isaïæ potest intelligi de angelis, id est, nuntiis Ezechïæ, qui fleverunt propter verba Rapsacis, de quibus habetur Isa. xxxvii, et hoc secundum litteralem sensum. Secundum vero allegoricum angeli pacis sunt apostoli et prædicatores, qui flent pro peccatis hominum. Si vero secundum sensum anagogicum exponatur de angelis bonis, tunc metaphorica erit locutio <sup>8</sup> ad designandum quod angeli volunt in universali hominum salutem. Sic enim Deo et angelis hujusmodi passiones attribuuntur.

Ad *secundum* patet solutio per ea quæ dicta sunt (corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod tam in pœnitentia hominum, quam in peccato manet una ratio gaudii angelis. scilicet impletio ordinis divinæ providentiæ.

Ad *quartum* dicendum, quod angeli ducuntur in iudicium pro peccatis hominum, non quasi rei, sed quasi testes, ad convincendum homines de eorum ignavia <sup>9</sup>.

#### ART. VIII. — UTRUM INTER ANGELOS

POSSIT ESSE PUGNA SEU DISCORDIA <sup>10</sup>.

De his etiam Sent. ii, dist. 11, quæst. i, art. 5.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod inter angelos non possit esse pugna seu discordia. Dicitur enim <sup>11</sup>: *Qui facit concordiam in sublimibus*. Sed pugna opponitur concordiæ. Ergo in sublimibus angelis non est pugna.

monibus, sive in quibusdam operibus asceticis.

(9) Insuper addi potest non esse habendam rationem Origenis ita loquentis; quia in ea, ut et in multis aliis turpiter erravit.

(10) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba Danielis (x, 137): *Princeps autem regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus, et ecce Michael unus de principibus primis venit in adiutorium meum*; quæ pugnam inter angelos custodes implicare videntur. (11) Job xxv, 2.

(1) Is. xxxiii, 7.

(2) De civ. Dei, lib. xiv, cap. 15, a med.

(3) Ut habetur Luc. xv. (4) Apocalypsis xxi, 4.

(5) De beatis quoque dicitur (Apoc. vii): *Non esurient, neque sument amplius, neque cadet super illos sol, neque ullus æstus*.

(6) Loc. cit. in arg. 2.

(7) Ethic. lib. iii, cap. 1, ad fin.

(8) Ita similiter intelligendæ sunt omnes hujusmodi locutiones quæ reperiuntur sive in ser-



2. Præterea, ubi est perfecta charitas et justa prælatio, non potest esse pugna. Sed hoc totum est in angelis. Ergo in angelis non est pugna.

3. Præterea, si angeli dicuntur pugnare pro eis quos custodiunt, necesse est quod unus angelus foveat unam partem et alius aliam. Sed si una pars habet justitiam, constat quod alia pars habeat injustitiam. Ergo sequitur quod angelus bonus sit fautor injustitiæ, quod est inconveniens. Ergo inter bonos angelos non est pugna.

Sed *contra* est quod dicitur Dan. x, 13, ex persona Gabrielis: *Princeps regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus*. Hic autem princeps Persarum <sup>1</sup> erat angelus regno Persarum in custodiam deputatus. Ergo unus angelus resistit alii: et sic inter eos est pugna.

CONCLUSIO. — In angelis pugna quidem esse potest, non discordia voluntatum, sed meritorum contrarietate, pro quibus pugnare dicuntur.

Respondeo dicendum quod ista quæstio movetur occasione horum verborum Danielis. Quæ quidem Hieronymus exponit (in illa verba relata in arg. *Sed cont.*), dicens principem regni Persarum esse angelum qui se opposuit liberationi populi Israelitici, pro quo Daniel orabat, Gabriele preces ejus Deo præsentante. Hæc autem resistentia potuit fieri, quia princeps aliquis dæmonum Judæos in Persidem ductos ad peccatum induxerat, per quod impedimentum præstatur orationi Danielis pro eodem populo deprecantis. Sed, secundum Gregorium <sup>2</sup>, " Princeps regni Persarum bonus angelus fuit custodiæ regni illius deputatus <sup>3</sup>. „ Ad videndum igitur qualiter unus angelus alteri resistere dicitur, considerandum est quod divina judicia circa diversa regna et diversos homines per angelos exercentur. In suis autem actionibus angeli per divinam sententiam <sup>4</sup> regulantur. Contingit autem quandoque quod in diversis regnis vel in diversis hominibus contraria me-

rita vel demerita inveniuntur, ut unus alteri subdatur aut præsit. Quid autem super hoc ordo divinæ sapientiæ habeat, cognoscere non possunt, nisi Deo revelante; unde necesse habent super his sapientiam Dei consulere. Sic igitur, in quantum de contrariis meritis et sibi repugnantibus divinam consulunt voluntatem, resistere sibi invicem dicuntur; non quia sint eorum contrariæ voluntates (cum in hoc omnes concordent quod Dei sententia impleatur); sed quia ea de quibus consulunt, sunt repugnantia <sup>5</sup>.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

## QUESTIO CXIV.

### DE DÆMONUM IMPUGNATIONE, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de impugnatione dæmonum: et circa hoc quærentur quinque:

1. Utrum homines a dæmonibus impugnentur.
- 2. Utrum tentare sit proprium dæboli.
- 3. Utrum omnia peccata hominum ex impugnatione, sive tentatione dæmonum proveniant.
- 4. Utrum possint vera miracula facere ad seducendum.
- 5. Utrum dæmones qui ab hominibus superantur, ab impugnatione hominum arceantur.

#### ART. I. — UTRUM HOMINES IMPUGNENTUR A DÆMONIBUS <sup>6</sup>.

De his etiam De malo quæst. III, art. 3 et 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non impugnentur a dæmonibus. Angeli enim deputantur ad hominum custodiam missi a Deo. Sed dæmones non mittuntur a Deo, cum dæmonum intentio sit perdere animas, Dei autem salvare. Ergo dæmones non deputantur ad hominum impugnationem.

2. Præterea, non est æqua conditio pugnae, ut infirmus contra fortem, ignarus contra astutum exponatur ad bellum. Sed homines sunt infirmi et ignari; dæmones autem potentes et astuti. Non est ergo permittendum a Deo, qui est omnis justitiæ auctor, ut homines a dæmonibus impugnentur.

3. Præterea, ad exercitium hominum sufficit impugnatio carnis et mundi. Sed

(1) Ita plures codd. cum Alcan. et editi fere omnes. Al., *scientiam*; item *providentiam*.

(2) Vel, ut ait ipse D. Thomas (Sent. lib. I, dist. 10, art. 3), voluntates eorum dissentiunt materialiter, sed non formaliter.

(3) De fide est dæmones existere et ab iis homines impugnari, siquidem illud dogma sæpe superius Scriptura sacra et omnes Ecclesiæ Patres et doctores aperte proclamant.

(1) Nonnulli auctores existimant hunc Persarum principem malum esse angelum. Ita Origenes (hom. IV in Gen.), Cassianus (lib. VIII, c. 13), Richard. a S. Vict. (I. I, De Emman. c. 17).

(2) Moral. lib. XVII, cap. 8, ante med.

(3) Hæc sententia quam S. Thomas tenet fuit quoque Theodoretii (Comment. ad Dan.), S. Basilii (cont. Eunom. lib. VI), S. Isidori Pelus. (lib. II, ep. 83). Opinio S. Hieronymi ea de re non clare liquet.

Deus permittit electos suos impugnari propter eorum exercitium. Ergo non videtur necessarium quod a dæmonibus impugnentur.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit <sup>1</sup> quod *non est nobis collectatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in caelestibus* <sup>2</sup>.

CONCLUSIO. — Impugnantur homines a dæmonibus ex ipsa illorum malitia; ordo autem impugnationis ab ipso Deo est.

Respondeo dicendum quod, circa impugnationem dæmonum duo est considerare, scilicet ipsam impugnationem, et impugnationis ordinem. Impugnatio quidem ipsa ex dæmonum malitia procedit, qui propter invidiam profectum hominum impedire nituntur, et propter superbiam divinæ potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem, sicut et angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem. Sed ordo impugnationis ipsius est a Deo <sup>3</sup>, qui ordinate novit malis uti, ad bonum ea ordinando. Sed ex parte angelorum tam ipsa custodia quam ordo custodiæ reducitur ad Deum, sicut ad primum auctorem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod mali angeli impugnant homines dupliciter. Uno modo, instigando ad peccatum; et sic non mittuntur a Deo ad impugnandum, sed aliquando permittuntur secundum Dei justa judicia. Aliquando autem impugnant homines puniendo: et sic mittuntur a Deo, sicut missus est spiritus mendax ad puniendum Achab regem Israel <sup>4</sup>. Pœna enim refertur in Deum sicut in primum auctorem; et tamen dæmones ad puniendum missi alia intentione puniunt quam mittuntur. Nam ipsi puniunt ex odio vel invidia; mittuntur autem a Deo propter ejus justitiam.

Ad *secundum* dicendum quod ad hoc quod non sit inæqualis pugnae conditio,

fit ex parte hominis recompensatio principaliter quidem per auxilium divinæ gratiæ, secundario autem per custodiam angelorum. Unde <sup>5</sup> Eliseus dixit ad ministrum suum: *Noli timere: plures enim nobiscum sunt quam cum illis*.

Ad *tertium* dicendum, quod infirmitati humanæ sufficeret ad exercitium impugnationis quæ est a carne et mundo; sed malitiæ dæmonum non sufficit, quæ utroque utitur ad hominum impugnationem; sed tamen ex divina ordinatione hoc provenit in gloriam electorum.

#### ART. II. — UTRUM TENTARE SIT PROPRIUM DIABOLI <sup>6</sup>.

De his etiam 2<sup>2</sup>, quæst. xcviij, art. 2 corp., et Sent. ii, dist. 21, q. 1, art. 1, et Opusc. vii, c. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tentare non sit proprium diaboli. Dicitur enim Deus tentare, secundum illud Genes. xxi, 1: *Tentavit Deus Abraham*; tentat etiam caro et mundus, et etiam homo dicitur tentare Deum et hominem. Ergo non est proprium dæmonis tentare.

2. Præterea, tentare est ignorantis. Sed dæmones sciunt quid circa homines agatur. Ergo dæmones non tentant.

3. Præterea, tentatio est via in peccatum. Peccatum autem in voluntate consistit. Cum ergo dæmones non possint voluntatem hominis immutare, ut per supra dicta patet (quæst. cxi, art. 2), videtur quod ad eos non pertineat tentare.

Sed *contra* est quod dicitur <sup>7</sup>: *Ne forte tentaverit vos is qui tentat*; Glossa interlinear. " Id est, diabolus, cujus officium est tentare. "

CONCLUSIO. — Tentare ut noceat in peccatum præcipitando, ita diaboli proprium est, ut homini non competat, nisi ut diaboli ministro.

Respondeo dicendum quod tentare est proprie experimentum sumere de aliquo. Experimentum autem sumitur de aliquo, ut sciatur aliquid circa ipsum; et ideo proximus finis cujuslibet tentantis est scientia. Sed quandoque ulte-

(1) Eph. vi, 12.

(2) Quæ doctrina confirmari potest ex eo quod diabolus tentaverit et seduxerit Evam (Gen. iii et I. Tim. i). Et ex eo quod sit adversarius noster qui tanquam leo rugiens circuit querens quem devoret (I. Pet. v).

(3) Quod non sic accipiendum est quasi Deus positive ordinet qui dæmones, et quo ordine hominem impugnet ad hoc aut ad illud vitium:

*Deus enim intentator malorum est, ipse autem neminem tentat* (Is. i), sed quia impugnationem dæmonum Deus ordinat in aliquod bonum.

(4) Ut dicitur III. Reg. ult.

(5) IV. Reg. vi, 16.

(6) Tentare est proprium diaboli, ut insinuat Scriptura sacra: *Accedens tentator* (Matth. iv); *Adversarius vester diabolus circuit querens quem devoret* (I. Pet. v).

(7) I. Thess. iii, 5.



rius ex scientia quæritur aliquis alius finis vel bonus vel malus; bonus quidem, sicut cum aliquis vult scire qualis aliquis sit vel quantum ad scientiam, vel quantum ad virtutem, ut eum promoveat; malus autem, quando hoc scire vult, ut eum decipiat vel subvertat. Et per hunc modum potest accipi, quomodo tentare diversis diversimode attribuitur. Homo enim tentare dicitur quandoque quidem, ut sciat tantum; et propter hoc tentare Deum dicitur esse peccatum, quia homo quasi incertus experiri præsumit Dei virtutem; quandoque vero tentat, ut juvet; quandoque vero, ut noceat. Diabolus autem semper tentat, ut noceat, in peccatum præcipitando; et secundum hoc dicitur proprium officium ejus tentare. Nam, etsi homo aliquando sic tentet, hoc agit, in quantum est minister diaboli. Deus autem tentare dicitur, ut sciat, eo modo loquendi quo dicitur scire quod facit alios scire. Unde dicitur <sup>1</sup>: *Tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat, utrum diligatis eum*. Caro etiam et mundus dicuntur tentare instrumentaliter, seu materialiter <sup>2</sup>, in quantum scilicet potest cognosci qualis sit homo ex hoc quod sequitur vel repugnat concupiscentiis carnis, et ex hoc quod contemnit prospera mundi et adversa; quibus etiam diabolus utitur ad tentandum.

Et sic patet solutio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod dæmones sciunt ea quæ exterius aguntur circa homines; sed interiorum hominis conditionem solus Deus novit, qui est spirituum ponderator; ex qua aliqui sunt magis proni ad unum vitium quam ad aliud. Et ideo diabolus tentat explorando interiorum conditionem hominis, ut de illo vitio tentet, ad quod homo magis pronus est.

Ad *tertium* dicendum, quod dæmon, etsi non possit immutare voluntatem, potest tamen, ut supra dictum est (q. cxi, art. 3 et 4), aliquammodo immutare inferiores hominis vires; ex quibus etsi non cogitur voluntas <sup>3</sup>, tamen inclinatur.

(1) Deut. xiii, 3.

(2) Instrumentaliter quatenus diabolus utitur carne et mundo ad præcipitandum hominem in peccatum; materialiter in quantum et motus concupiscentiæ et prospera vel adversa mundi sunt materia et objecta quibus homo peccat, si iis succumbat.

(3) Neque coactione quæ vim importat, neque

**ART. III. — UTRUM OMNIA PECCATA  
PROCEDANT EX TENTATIONE DIABOLI <sup>4</sup>.**

De his etiam I <sup>2</sup>, quæst. LXXX, art. 4, et tertia quæst. viii, art. 7 ad 1, et De malo quæst. iii, art. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod omnia peccata procedant ex tentatione diaboli. Dicit enim Dionysius <sup>5</sup>, quod " multitudo dæmonum est causa omnium malorum sibi et aliis; " et Damascenus dicit <sup>6</sup>, quod " omnis malitia et omnis immunditia a diabolo excogitatae sunt. "

2. Præterea, de quolibet peccatore dici posset quod Dominus de Judæis dicit <sup>7</sup>: *Vos ex patre diabolo estis*. Hoc autem est, in quantum ipsi ex diaboli suggestionem peccabant. Omne ergo peccatum est ex suggestionem diaboli.

3. Præterea, sicut angeli deputantur ad custodiam hominum, ita dæmones ad impugnationem. Sed omnia bona quæ facimus, ex suggestionem bonorum angelorum procedunt, quia divina ad nos mediantibus angelis perferuntur. Ergo et omnia mala quæ facimus proveniunt ex suggestionem diaboli.

Sed *contra* est quod dicitur <sup>8</sup>: " Non omnes cogitationes nostræ malæ a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt. "

**CONCLUSIO.** — Omnia hominum peccata a dæmone indirecte causantur, directe autem ex arbitrii libertate.

Respondeo dicendum quod causa aliqujus potest dici aliquid dupliciter: uno modo directe, alio modo indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquod agens causans aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirecte causa illius effectus; sicut si dicatur, quod ille, qui siccat <sup>9</sup> ligna, est causa combustionis eorum: et hoc modo dicendum est quod diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum: quia instigavit primum hominem

coactione quæ importat necessitatem qualemcumque, ut ait ipse S. Thomas (Sent. lib. ii, dist. 25).

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim armenorum dicentium: nullum fuisse futurum peccatum, si dæmones non fuissent, qui homines tentatione sua ad peccandum impellerent; quapropter dicunt peccatum esse simpliciter a dæmone et non a libero arbitrio. (5) De div. nom. cap. 4, a med.

(6) Orth. fid. lib. ii, cap. 4, ad fin.

(7) Joan. viii, 44. (8) Lib. De eccl. dogm. c. 82

(9) Ita cod. Alcan. Editi, *secat*.

ad peccandum, ex cuius peccato consecuta est in toto genere humano quædam pronitas ad omnia peccata. Et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni et Dionysii (inducta in arg. 1). Directe autem dicitur esse aliquid causa alicujus, quod operatur directe ad illud; et hoc modo diabolus non est causa omnis peccati. Non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante, sed quædam ex libertate arbitrii et carnis corruptione<sup>1</sup>; quia, ut Origenes dicit<sup>2</sup>, "Etiam si diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum, et venereorum, et hujusmodi, „ circa quæ multa inordinatio contingit, nisi per rationem talis appetitus refrenetur, et maxime supposita corruptione naturæ. Refrenare autem, et ordinare hujusmodi appetitum, subjacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli provenire. Si quæ tamen ex instinctu ejus proveniunt, ad ea complenda „ eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes, „ ut Isidorus dicit<sup>3</sup>.

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod si quæ peccata absque instinctu diaboli peccantur, per ea tamen fiunt homines filii diaboli, inquantum ipsum primo peccantem imitantur.

Ad *tertium* dicendum, quod homo potest per seipsum ruere in peccatum, sed ad meritum proficere non potest nisi auxilio divino, quod homini exhibetur mediante ministerio angelorum: et ideo ad omnia bona nostra cooperantur angeli. Non tamen omnia nostra peccata procedunt ex dæmonum suggestionem<sup>4</sup>; quamvis nullum genus peccati sit, quod non interdum ex dæmonum suggestionem proveniat.

**ART. IV. — UTRUM DÆMONES POSSINT HOMINES SEDUCERE PER ALIQUA MIRACULA<sup>5</sup>.**

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod dæmones non possint homines seducere per aliqua miracula vera. Opera-

(1) Illud patet ex Scriptura: *Sensus et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua* (Gen. viii). *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus*. Deinde *concupiscentia cum conceperit, parit peccatum* (Jac. i). *Unde bella et lites in vobis, nonne ex concupiscentiis vestris?* (ibid. iv). (2) *Periar. lib. iii, cap. 2*. (3) *De summo bono, lib. iii, sive Sententiarum, cap. 5, § 21*.

(4) Nisi indirecte inquantum suggestit primum

tio enim dæmonum maxime vigeat in operibus Antichristi. Sed, sicut Apostolus dicit<sup>6</sup>, *Ejus adventus est secundum operationem Satanae in omni virtute, et signis, et prodigiis mendacibus*. Ergo multo magis alio tempore per dæmones non fiunt nisi signa mendacia.

2. Præterea, vera miracula per aliquam corporum immutationem fiunt. Sed dæmones non possunt immutare corpus in aliam naturam; dicit enim Augustinus<sup>7</sup>: "Nec corpus quidem humanum ulla ratione crediderim dæmonum arte, vel potestate in membra bestialia posse converti. „ Ergo dæmones vera miracula facere non possunt.

3. Præterea, argumentum efficaciam non habet, quod se habet ad opposita. Si ergo miracula vera possunt fieri a dæmonibus ad falsitatem persuadendam, non erunt efficacia ad veritatem fidei confirmandam; quod est inconveniens; cum dicatur<sup>8</sup>: *Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis*.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit<sup>9</sup>, quod "magicis artibus fiunt miracula plerumque similia illis miraculis quæ fiunt per servos Dei. „

**CONCLUSIO.** — Dæmones, cum virtus eorum creata sit, miracula proprie facere nequeunt: extenso tamen nomine ad omne id quod humanam excedit facultatem miracula facere possunt ad homines seducendos.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (qu. cv, art. 8, et qu. cx, art. 4), si miraculum proprie accipiat, dæmones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus; quia miraculum proprie dicitur quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ, sub quo ordine continetur omnis virtus creata. Dicitur tamen quandoque miraculum large, quod excedit humanam facultatem et considerationem; et sic dæmones possunt facere miracula, quæ scilicet homines mirantur, inquantum eorum facultatem et cognitionem excedunt. Nam et unus homo, inquantum

hominis peccatum ex quo deinde cætera sunt secuta.

(5) Si dæmones vera miracula facere possent, tum miraculum in medium adduci non posset ad veritatem religionis demonstrandam. Unde manifestum est quæstionem in hoc articulo disputatam maxime esse momenti.

(6) *II. Thess. ii, 9*. (7) *De civit. Dei, lib. xviii, cap. 18 ante med.* (8) *Marc. ult., 20*.

(9) *Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 79 a med.*



facit aliquid quod est supra facultatem et cognitionem alterius, ducit alium in admirationem sui operis, ut quodammodo miraculum videatur operari. Scien- dum est tamen quod quamvis hujus- modi opera dæmonum, quæ nobis mira- cula videntur, ad veram rationem mi- raculi non pertingant, sunt tamen quan- doque veræ res; sicut magi Pharaonis per virtutem dæmonum veros serpentes et ranas fecerunt <sup>1</sup>; et quando ignis de cælo cecidit, et familiam Job cum gre- gibus pecorum uno impetu consumpsit, et turbo domum dejiciens filios ejus oc- cidit (quæ fuerunt opera Satanæ), phan- tasmata non fuerunt, ut Augustinus di- cit <sup>2</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>3</sup>, Antichristi opera possunt dici esse signa mendacii; vel quia mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quæ non facit, videatur facere; vel quia si sint vera prodi- gia, ad mendacium tamen pertrahent credituros <sup>4</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. cx, art. 2), ma- teria corporalis non obedit angelis bonis seu malis ad nutum, ut dæmones sua vir- tute possint transmutare materiam de forma in formam; sed possunt adhibere quædam semina, quæ in elementis mundi inveniuntur, ad hujusmodi effectus com- plendos, ut Augustinus dicit <sup>5</sup>. Et ideo dicendum est, quod omnes transmuta- tiones corporalium rerum quæ possunt fieri per aliquas virtutes naturales, ad quas pertinent prædicta semina, possunt fieri per operationem dæmonum, hujus- modi seminibus adhibitis, sicut cum ali- quæ res transmutantur in serpentes, vel ranas, quæ per putrefactionem generari possunt. Illæ vero transmutationes cor- poralium rerum quæ non possunt vir- tute naturæ fieri, nullo modo operatione dæmonum secundum rei veritatem perfici possunt; sicut quod corpus hu-

manum mutetur in corpus bestiale, aut quod corpus hominis mortuum revivi- scat. Et si aliquando aliquid tale opera- tione dæmonum fieri videatur, hoc non est secundum rei veritatem, sed secun- dum apparentiam tantum. Quod quidem potest dupliciter contingere: uno modo ab interiori, secundum quod dæmon po- test mutare phantasiam hominis, et etiam sensus corporeos, ut aliquid videatur aliter quam sit, sicut supra dictum est (quæst. ci, art. 3 et 4): et hoc etiam in- terdum fieri dicitur virtute aliquarum rerum corporalium. Alio modo ab exte- riori. Cum enim ipse possit formare cor- pus ex aere cujuscumque formæ et figuræ, ut illud assumens in eo visibiliter appa- reat, potest eadem ratione circumponere cuicumque rei corporeæ quæcumque formam corpoream, ut in ejus specie vi- deatur. Et hoc est quod Augustinus di- cit <sup>6</sup>, quod "phantasticum hominis quod etiam in cogitando, sive somniando, per rerum innumerabilium genera variatur, velut incorporatum in alicujus animalis effigie sensibus apparet alienis." Quod non est sic intelligendum, quod ipsa vis phantastica hominis aut species ejus eadem numero incorporata alterius sensibus ostendatur; sed quia dæmon, qui in phantasia unius hominis format aliquam speciem, ipse etiam potest si- milem speciem alterius sensibus offerre.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Au- gustinus dicit <sup>7</sup>, "Cum talia faciunt magi, qualia sancti, diverso fine et diverso jure fiunt. Illi enim faciunt quærentes glo- riam suam, isti quærentes gloriam Dei; et illi faciunt per quædam privata com- mercia, isti autem publica administra- tione et jussu Dei, cui cuncta creata subjecta sunt <sup>8</sup>."

**ART. V. — UTRUM DÆMON QUI SUPERATUR AB ALIQUO, PROPTER HOC AB IMPUGNATIONE ARCEATUR <sup>9</sup>.**

De his etiam Sent. ii, dist. 6, art. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Vide- tur quod dæmon qui superatur ab ali-

(1) Theodoretus (quæst. xviii in Exod.) et Au- gustinus (De Trin. lib. iii, cap. 8, et lib. lxxxiii Quæst., quæst. 79) magos Pharaonis veras ran- nas, verosque serpentes effecisse existimant; sed non pauci alii contendunt dæmones loco virgarum serpentes aliunde allatos substituisse; quod nobis probabilius videtur.

(2) De civ. Dei, l. xx, c. 19, prope fin. (3) Ibid.

(4) Vel dicuntur mendacia quia hæc signa non erunt revera miracula, siquidem non erunt præ- ter ordinem et vires totius naturæ creatæ.

(5) De Trin. lib. iii, cap. 8.

(6) De civ. Dei, lib. xviii, cap. 18.

(7) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 79, a med.

(8) Nihilominus, ut ait Sylvius, fieri potest ut Deus per aliquem hæreticum faciat miracula, non ad confirmandam hæresim, sed vel ad ali- quam veritatem probandam quam ipse prædicat hæreticus, vel ad significandum quod sacra- menta, tametsi per hæreticos ministrata, sunt vera.

(9) Sententia quam in hoc articulo exponit D. Thomas est communior.

quo, non propter hoc ab impugnatione arceatur. Christus enim efficacissime suum teutatorem vicit; sed tamen postea eum impugnavit, ad occisionem ejus Judæos incitando. Ergo non est verum quod diabolus victus ab impugnatione cesset.

2. Præterea, infligere pœnam ei qui in pugna succumbit, est iucitare ad acrius impugnandum. Hoc autem non pertinet ad Dei misericordiam. Ergo dæmones superati non arcentur.

Sed *contra* est quod dicitur <sup>1</sup>: *Tunc reliquit eum diabolus*, scilicet Christum superantem.

CONCLUSIO. — Dæmon superatus vacat a tentatione ejusdem, non semper, sed ad tempus.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt, quod dæmon superatus nullum hominem potest de cætero tentare nec de eodem, nec de alio peccato <sup>2</sup>. Quidam autem dicunt quod potest alios tentare, sed non eundem. Et hoc probabilius dicitur, si tamen intelligatur usque ad aliquod tempus <sup>3</sup>. Unde et <sup>4</sup> dicitur quod consummata omni tentatione, diabolus recessit a Christo usque ad tempus. Et hujus ratio est duplex. Una est ex parte divinæ clementiæ; quia, ut Chrysostomus dicit super Matth. <sup>5</sup>, “ Non tamdiu homines diabolus tentat, quamdiu vult, sed quamdiu Deus permittit; quia etsi permittat paulisper tentare, tamen repellit propter infirmam naturam. „ Alia ratio sumitur ex astutia diaboli. Unde Ambrosius dicit super Lucam <sup>6</sup>, quod “ diabolus instare formidat <sup>7</sup>; quia frequentius refugit triumphari. „ Quod tamen aliquando diabolus redeat ad eum quem dimisit, patet per illud quod dicitur <sup>8</sup>: *Revertar in domum meam, unde exivi*.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

(1) Matth. iv, 11.

(2) Ita sentit Origenes (hom. xv in Jos.).

(3) Adverte hic, ait Cajetanus, quanta fuerit reverentia D. Thomæ ad sacros doctores, quod, cum opinio propria, quæ est conclusio, sit tertia, maluit continuare illam cum secunda, trahendo illam ad bonum sensum, no videretur aliis se præferre.

(4) Luc. iv.

(5) Alius auctor hom. v in op. Imperf., a med., supra illud Matth. iv: *Vade retro, Satana*.

(6) Cap. iv sup. illud: *Diabolus recessit ab illo*.  
(7) Quamvis invidere non desinat, sicut præmittit ibi.

(8) Matth. xii, 44.

(9) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem rejicias errorem saracenorum ponentium quod nulla res producta agit, sed solus Deus

## QUESTIO CXV.

### DE ACTIONE CORPORALIS CREATURÆ, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de actione corporalis creaturæ, et fato, quod aliquibus corporibus attribuitur. Circa actiones corporales quaruntur sex: 1. Utrum aliquod corpus sit activum. — 2. Utrum in corporibus sint aliquæ seminales rationes. — 3. Utrum corpora cælestia sint causa eorum quæ hic per inferiora corpora fiunt. — 4. Utrum sint causa humanorum actuum. — 5. Utrum eorum actionibus dæmones subdantur. — 6. Utrum cælestia corpora imponant necessitatem his quæ eorum actionibus subduntur.

#### ART. I. — UTRUM ALIQUOD CORPUS SIT ACTIVUM <sup>9</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. iii, cap. 69.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullum corpus sit activum. Dicit enim Augustinus <sup>10</sup>, quod “ in rebus invenitur aliquid actum, et non agens, sicut sunt corpora; aliquid agens, et non actum, sicut Deus; aliquid agens et actum, sicut substantiæ spirituales. „

2. Præterea, omne agens, excepto primo agente, in suo opere indiget subiecto, quod sit susceptibile suæ actionis. Sed infra substantiam corporalem non est substantia quæ sit receptibilis suæ actionis, quia hæc substantia tenet ultimum gradum in entibus. Ergo substantia corporalis non est activa.

3. Præterea, omnis substantia corporalis concluditur quantitate. Sed quantitas impedit substantiam a motu et actione, quia comprehendit eam, et mergitur in ea; sicut impeditur aer nubilosus a perceptione luminis: et hujus signum est, quod quanto magis accreverit quantitas corporis, tanto est ponderosius, et gravius ad hoc quod moveatur. Ergo nulla substantia corporalis est activa.

4. Præterea, omne agens habet virtutem agendi ex propinquitatem ad primum activum <sup>11</sup>. Sed a primo activo, quod est simplicissimum, remotissima sunt corpora, quæ sunt maxime composita. Ergo nullum corpus est agens.

ad earum præsentiam facit rationes has vel illas; quod fere redit ad causas occasionales quas finxit Mallebranchius. Talis error fuit etiam Maurorum, ut refert D. Thomas (Cont. gent. lib. iii, cap. 69).

(10) De civit. Dei, lib. v, cap. 9, circa fin.

(11) Unde tanto major est ejus virtus quanto ipsum agenti primo propinquius est, ut libro *De causis*, propos. xvii, indicatur.



5. Præterea, si aliquod corpus est agens, aut agit ad formam substantialem, aut ad formam accidentalem. Sed non ad formam substantialem, quia non invenitur in corporibus principium actionis, nisi aliqua qualitas activa, quæ est accidens. Accidens autem non potest esse causa formæ substantialis, cum causa sit potior quam effectus; similiter etiam neque ad formam accidentalem, quia accidens non se extendit ultra suum subjectum, ut Augustinus dicit <sup>1</sup>. Ergo nullum corpus est activum.

Sed *contra* est quod Dionysius <sup>2</sup> inter cæteras proprietates corporei ignis dicit quod "ad susceptas materias manifestat sui ipsius magnitudinem, activus et potens."

CONCLUSIO. — Corpus, quia ex potentia et actu componitur, ut passivum est, ita et activum est.

Respondeo dicendum quod sensibiliber apparet aliqua corpora esse activa. Sed circa corporum actiones <sup>3</sup> tripliciter aliqui erraverunt. Fuerunt enim aliqui, qui totaliter corporibus actiones subtraxerunt. Et hæc est opinio Avicæbron in libro *Fontis Vitæ* <sup>4</sup>, ubi per rationes quæ tactæ sunt, probare nititur, quod nullum corpus agit; sed omnes actiones quæ videntur esse corporum, sunt actiones cujusdam virtutis spiritualis, quæ penetrat per omnia corpora; ita quod ignis, secundum eum, non calefacit, sed virtus spiritualis penetrans per ipsum. Et videtur hæc opinio derivata esse ab opinione Platonis. Nam Plato posuit, omnes formas quæ sunt in materia corporali, esse participatas, et determinatas, et contractas ad hanc materiam; formas vero separatas esse absolutas, et quasi universales. Et ideo illas formas separatas dicebat esse causas formarum quæ sunt in materia. Secundum hoc ergo quod forma quæ est in materia corporali, determinata est ad hanc materiam individuatam per quantitatem, ponebat Avicæbron, quod a quantitate, prout est individuationis principium, retinetur et arcetur forma corporalis, ne possit se extendere per actionem in aliam materiam; sed solum forma spiritualis et

immaterialis, quæ non est coactata per quantitatem, potest effluere per actionem in aliud. Sed ista ratio non concludit quod forma corporalis non sit agens; sed quod non sit agens universale. Secundum enim quod participatur aliquid, secundum hoc est necessarium quod participetur id quod est proprium ei; sicut quantum participatur de lumine, tantum participatur de ratione visibilis. Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus, in quantum est actus. Unde et omne agens agit sibi simile. Sic ergo ex hoc quod aliquid est forma non determinata per materiam quantitativè subjectam, habet quod sit agens indeterminatum et universale; ex hoc vero quod est determinata ad hanc materiam, habet quod sit agens contractum et particulare. Unde si esset forma ignis separata, ut Platonici posuerunt, esset aliquo modo causa omnis ignitionis. Sed hæc forma ignis quæ est in hac materia corporali, est causa hujus ignitionis quæ est ab hoc corpore in hoc corpus; unde et fit talis actio per contactum duorum corporum. Sed tamen hæc opinio Avicæbron superexcedit opinionem Platonis. Nam Plato ponebat solum formas substantiales separatas; accidentia vero reducebat ad principia materialia, quæ sunt *magnum* et *parvum*; quæ ponebat esse prima contraria; sicut alii *rarum* et *densum*. Et ideo tam Plato, quam Avicenna in aliquo ipsum sequentes, ponebant quod agentia corporalia agunt secundum formas accidentales, disponendo materiam ad formam substantialem; sed ultima perfectio, quæ est per inductionem formæ substantialis, est a principio immateriali. Et hæc est secunda opinio de actione corporum, de qua supra dictum est (quæst. xlv, art. 8), cum de creatione ageretur. Tertia vero opinio fuit Democriti, qui ponebat, actionem esso per effluxionem atomorum a corpore agente et passionem esse per receptionem eorumdem in poris corporis patientis. Quam opinionem improbat Aristoteles <sup>5</sup>. Sequeretur enim quod corpus non pateretur per totum,

(1) De Trin. lib. ix, cap. 4, a princ.

(2) De cælest. hier. cap. 15, inter princ. et med.

(3) Manifestum est ad sensum corpora agere, ut ignem calefacere experimur; difficile autem aut disputabile est quomodo agant, quoniam

fuit circa eorum modum agendi triplex error.

(4) Liber ille sæculo xiii celeberrimus, forte in latinum translatus est a Gundisalvi, teste Jourdain, *Recherches sur les traductions d'Aristote*, 2 edit., p. 119. (5) De Gen. text. 75 et seq.

et quod quantitas corporis agentis diminueretur ex hoc quod agit; quæ sunt manifeste falsa. Dicendum est ergo quod corpus agit secundum quod est in actu, in aliud corpus secundum quod est in potentia <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod dictum Augustini est intelligendum de tota natura corporali simul accepta, quæ non habet aliquam inferiorem naturam infra se, in quam agat, sicut natura spiritalis in corporalem, et natura increata in creatam. Sed tamen unum corpus est infra alterum, inquantum est in potentia ad id quod aliud habet in actu.

Et per hoc patet solutio ad *secundum*. Sciendum est tamen, quod cum Avicbron sic argumentatur: "Est aliquid quod est movens non motum, scilicet primus factor rerum; ergo ex opposito est aliquid quod est motum et patiens tantum; „ hoc concedendum est. Sed hoc est materia prima, quæ est potentia pura, sicut Deus est actus purus. Corpus etiam componitur ex potentia et actu; et ideo est agens et patiens.

Ad *tertium* dicendum, quod quantitas non impedit formam corporalem omnino ab actione, sicut dictum est (in corp. art.), sed impedit eam ne sit agens universale, inquantum forma individuat, prout est in materia quantitati subiecta. Signum tamen quod inducitur de ponderositate corporum; non est ad propositum. Primo quidem, quia additio quantitatis non est causa gravitatis, ut probatur <sup>2</sup>. Secundo, quia falsum est quod ponderositas faciat tardiores motum; imo quanto aliquid est gravius, tanto magis movetur motu proprio. Tercio, quia actio non fit per motum localem, ut Democritus posuit, sed per hoc quod aliquid reducitur de potentia in actum.

Ad *quartum* dicendum, quod corpus non est id quod maxime distat a Deo. Participat enim aliquid de similitudine divini esse secundum formam quam habet; sed id quod maxime distat a Deo, est materia prima, quæ nullo modo est agens, cum sit in potentia tantum.

(1) Hæc conclusio satis probata relinquitur ex dictis contra Avicbron.

(2) De cælo et mundo, lib. iv, text. 9.

(3) Rationes seminales, de quibus hic agitur, sunt virtutes activæ et passivæ quæ sunt principia generationum et motuum naturalium. Se-

Ad *quintum* dicendum, quod corpus agit et ad formam accidentalem, et ad formam substantialem. Qualitas enim activa, ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formæ substantialis, sicut ejus instrumentum; et ideo potest agere ad formam substantialem; sicut et calor naturalis, inquantum est instrumentum animæ, agit ad generationem carnis; ad accidens vero agit propria virtute. Nec est contra rationem accidentis quod excedat suum subjectum in agendo, sed quod excedat in essendo: nisi forsitan quis imaginetur, idem accidens numero defluere ab agente in patiens, sicut Democritus ponebat, fieri actionem per defluxum atomorum.

**ART. II. — UTRUM IN MATERIA CORPORALI SINT ALIQUÆ RATIONES SEMINALES <sup>3</sup>.**

De his etiam Sent. II, dist. 7 inf. Exp. litt. et dist. 13, art. 1 corp., et dist. 18, quæst. 1, art. 2, et De verit. quæst. v, art. 9 ad 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in materia corporali non sint aliquæ rationes seminales. Ratio enim importat aliquid secundum esse spirituale. Sed in materia corporali non est aliquid spiritualiter, sed corporaliter <sup>4</sup>, secundum scilicet modum ejus in quo est. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

2. Præterea, Augustinus dicit <sup>5</sup> quod "dæmones quædam opera faciunt adhibendo occultis motibus quædam semina, quæ in elementis cognoscunt. „ Sed ea quæ per motum localem adhibentur, sunt corpora, non rationes. Ergo inconvenienter dicitur quod sunt in corporali materia seminales rationes.

3. Præterea, semen est principium activum. Sed in materia corporali non est aliquod principium activum; cum materiæ non competat agere, ut dictum est (art. præc.). Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

4. Præterea, in materia corporali dicuntur esse quædam causales rationes, quæ videntur sufficere ad rerum productionem. Sed seminales rationes sunt aliæ a causalibus; quia præter seminales rationes fiunt miracula, non autem præter causales. Ergo inconvenienter

minales istæ rationes, juxta mentem S. Doctoris, non insunt materiæ primæ secundum se spectatæ, sed sunt in materia corporali.

(4) Nicolajus, *sed materialiter tantum*.

(5) De Trin. lib. III, cap. 8.



dicatur, quod seminales rationes sunt in materia corporali.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>1</sup>; "Omnium rerum quæ corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quædam semina in istis corporeis mundi hujus elementis latent."

CONCLUSIO. — Rationes seminales, quæ sunt activa et passiva principia generationum et motuum naturalium, in materia corporali multis modis reperiuntur.

Respondeo dicendum quod denominationes consueverunt fieri a perfectiori, ut dicitur <sup>2</sup>; in tota autem natura corpora perfectiora sunt corpora viva; unde et ipsum nomen naturæ translatum est a rebus viventibus ad omnes res naturales. Nam ipsum nomen naturæ, ut Philosophus dicit <sup>3</sup>, primo impositum fuit ad significandam generationem viventium quæ *nativitas* dicitur; et quia viventia generantur ex principio conjuncto, sicut fructus ex arbore, et foetus ex matre, cui colligatur, consequenter tractum est nomen naturæ ad omne principium motus quod est in eo quod movetur. Manifestum est autem, quod principium activum et passivum generationis rerum viventium sunt semina ex quibus viventia generantur. Et ideo convenienter Augustinus <sup>4</sup> omnes virtutes activas et passivas, quæ sunt principia generationum et motuum naturalium, *seminales rationes* vocat <sup>5</sup>. Hujusmodi autem virtutes activæ et passivæ in multiplici ordine considerari possunt. Nam primo quidem, ut Augustinus dicit <sup>6</sup>, sunt principaliter et originaliter in ipso Verbo Dei secundum rationes ideales. Secundo vero sunt in elementis mundi <sup>7</sup>, ubi simul a principio productæ sunt, sicut in universalibus causis. Tertio vero modo sunt in iis quæ ex universalibus causis secundum successiones temporum producuntur, sicut in hac planta, et in hoc animali, tanquam in particularibus causis. Quarto modo sunt in seminibus quæ ex animalibus et plantis producuntur, quæ iterum comparantur ad alios effectus particulares sicut primordiales causæ u-

niversales ad primos effectus producendos.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hujusmodi virtutes activæ et passivæ rerum naturalium, etsi non possint dici *rationes*, secundum quod sunt in materia corporali, possunt tamen dici *rationes* per comparisonem ad suam originem, secundum quod deducuntur a rationibus idealibus.

Ad *secundum* dicendum, quod hujusmodi virtutes activæ et passivæ sunt in aliquibus partibus corporalibus, quæ dum adhibentur a dæmonibus per motum localem ad aliquos effectus complendos, dicuntur semina adhiberi per dæmones.

Ad *tertium* dicendum, quod semen maris est principium activum in generatione animalis; sed potest etiam dici semen id quod est ex parte feminae; quod est principium passivum. Et sic sub semine comprehendi possunt vires activæ et passivæ.

Ad *quartum* dicendum, quod ex verbis Augustini de hujusmodi rationibus seminalibus loquentis satis accipi potest quod ipsæ rationes seminales sunt etiam rationes causales, sicut et semen est quædam causa. Dicit enim <sup>8</sup>, quod "sicut matres gravidæ sunt foetibus, sic ipse mundus est gravidus causis nascentium." Sed tamen rationes ideales possunt dici *causales*, non autem proprie loquendo *seminales*, quia semen non est principium separatum; et præter hujusmodi rationes non fiunt miracula; similiter etiam neque præter virtutes passivas creaturæ inditas, ut ex ea fieri possit quidquid Deus mandaverit; sed præter virtutes activas naturales, et potentias passivas, quæ ordinantur ad hujusmodi virtutes activas, dicuntur fieri miracula, dum dicitur, quod fiunt præter rationes seminales.

ART. III. — UTRUM CORPORA CÆLESTIA SINT CAUSA EORUM QUÆ HIC IN INFERIORIBUS CORPORIBUS FIUNT.

De his etiam 1 2, quæst. xcvi, art. 9, et qu. xcvi, art. 2 ad 2, et Opusc. v, art. 5 ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpora cælestia non sint causa

autem omnium generationum est generatio viventium, cujus principium est semen.

(6) Sup. Gen. ad litt., lib. vi, cap. 10 et 18.

(7) Scilicet in cælo, sole, luna, tanquam in causis creatis universalibus.

(8) De Trin. lib. iii, cap. 9, circa princ.

(1) De Trin. l. iii, cap. 8.

(2) De anima, lib. ii, text. 49.

(3) Metaph. lib. v, text. 5.

(4) Loc. cit. in arg. *Sed cont.*

(5) Ita recte vocantur, quia res a nobiliori denominationem accipere solent; nobilissima

eorum quæ hic in inferioribus corporibus fiunt. Dicit enim Damascenus <sup>1</sup>: “ Nos autem dicimus quoniam ipsa, scilicet corpora cælestia, non sunt causa alicujus eorum quæ fiunt, neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur; signa autem sunt magis imbrum et aeris transmutationis. ”

2. Præterea, ad faciendum aliquid sufficit agens et materia. Sed in istis inferioribus invenitur materia patiens, et inveniuntur etiam contraria agentia, scilicet calidum et frigidum, et hujusmodi. Ergo non est necessarium ad causandum ea quæ hic inferius fiunt, causalitatem cælestibus corporibus attribuire.

3. Præterea, agens agit sibi simile. Sed videmus quod omnia quæ fiunt hic inferius, fiunt per hoc quod calefiunt et frigidantur, humectantur et desiccantur, et aliis hujusmodi qualitatibus alterantur, quæ non inveniuntur in corporibus cælestibus. Ergo corpora cælestia non sunt causa eorum quæ hic fiunt.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit <sup>2</sup>, “ nihil est magis corporeum quam corporis sexus. ” Sed corporis sexus non causatur ex corporibus cælestibus: cujus signum esse videtur quod duorum geminorum sub una constellatione natorum unus est masculus, et alter femina. Ergo corpora cælestia non sunt causa rerum corporalium quæ hic fiunt.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus <sup>3</sup>, quod “ corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ” et Dionysius dicit <sup>4</sup>, quod “ lumen solis ad generationem sensibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet, et nutrit, et auget, et perficit. ”

CONCLUSIO. — Corpora cælestia cum tantum mobilia sint secundum lationis motum, causa sunt omnium eorum, quæ in his corporibus inferioribus variis motibus aguntur.

Respondeo dicendum quod cum omnis multitudo ab unitate procedat; quod autem immobile est, uno modo se habet; quod vero movetur, multiformiter; con-

siderandum est in tota natura, quod omnis motus ab immobili procedit. Et ideo quanto aliqua magis sunt immobilia, tanto sunt magis causa eorum quæ sunt magis mobilia. Corpora autem cælestia sunt inter alia corpora magis immobilia: non enim moventur nisi motu locali. Et ideo motus horum inferiorum corporum, qui sunt varii et multiformes, reducuntur in motum corporis cælestis, sicut in causam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod dictum Damasceni intelligendum est, quod corpora cælestia non sunt prima causa generationis et corruptionis eorum quæ hic fiunt; sicut dicebant illi qui ponebant corpora cælestia esse deos <sup>5</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod principia activa in istis inferioribus corporibus non inveniuntur, nisi qualitates activæ elementorum, quæ sunt calidum et frigidum, et hujusmodi. Et si sic esset quod formæ substantiales inferiorum corporum non diversificarentur nisi secundum hujusmodi accidentia, quorum principia *rara* et *densa* antiqui naturales posuerunt; non oporteret super hæc inferiora corpora aliquod principium activum ponere, sed ipsa sufficerent ad agendum. Sed recte considerantibus apparet quod hujusmodi accidentia se habent sicut materiales dispositiones ad formas substantiales naturalium corporum; materia autem non sufficit ad agendum: et ideo oportet super has materiales dispositiones ponere aliquod principium activum. Unde Platonici posuerunt species separatas secundum quarum participationem inferiora corpora substantiales formas consequuntur. Sed hoc non videtur sufficere; quia species separatæ semper eodem modo se haberent, cum ponantur immobiles; et sic sequeretur quod non esset aliqua variatio circa generationem et corruptionem inferiorum corporum; quod patet esse falsum. Unde, secundum Philosophum <sup>6</sup>, necesse est ponere aliquod principium activum mobile; quod per suam præsentiam et absentiam causet varietatem circa generationem et corruptionem inferiorum corporum; et hujusmodi

superioribus corporibus habere providentiam de inferioribus, sed quia illa superiora corpora sunt divinæ providentiæ instrumenta, respectu horum inferiorum.

(6) De Gen. lib. II, text. 56 et seq.

(1) De orth. fid. lib. II, cap. 7.

(2) De civit. Dei, lib. V, cap. 6, circa fin.

(3) De Trinit. lib. III, cap. 4, a princ.

(4) De div. nom. cap. 4, part. I, lect. 4.

(5) Juxta mentem D. Thomæ corpora inferiora per superiora gubernantur, non quasi Deus det



sunt corpora cælestia. Et ideo quidquid in istis inferioribus generat, et movet ad speciem, est sicut instrumentum cælestis corporis, secundum quod dicitur<sup>1</sup>, quod homo generat hominem, et sol.

Ad *tertium* dicendum, quod corpora cælestia inferioribus corporibus non sunt similia similitudine speciei, sed in quantum sua universali virtute continent in se quidquid in inferioribus generatur: secundum quem modum dicimus etiam, omnia esse Deo similia<sup>2</sup>.

Ad *quartum* dicendum, quod actiones corporum cælestium diversimode recipiuntur in inferioribus corporibus secundum diversam materiæ dispositionem. Contingit autem quandoque, quod materia conceptus humani non est disposita totaliter ad masculinum sexum; unde partim formatur in masculum, partim in feminam. Unde et hoc introducit ab Augustino<sup>3</sup> ad repellendum divinationem quæ fit per astra, quia effectus astrorum variantur etiam in rebus corporeis, secundum diversam materiæ dispositionem.

**ART. IV. — UTRUM CORPORA CÆLESTIA SINT CAUSA HUMANORUM ACTUUM<sup>4</sup>.**

De his etiam 2 2, quæst. xcv, art. 5 corp., et De malo, quæst. xvi, art. 7 ad 16, et quol. xii, art. 5 corp., et vi, lect. 3, com. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora cælestia sint causa humanorum actuum. Corpora enim cælestia, cum moveantur a spiritualibus substantiis, sicut supra dictum est (quæst. cx, art. 1 et 3), agunt in virtute earum quasi instrumenta. Sed illæ substantiæ spirituales sunt superiores animabus nostris. Ergo videtur quod possint imprimere in animas nostras, et sic causare actus humanos.

2. Præterea, omne multiforme reducitur in aliquod uniforme principium. Sed actus humani suntarii et multiformes. Ergo videtur quod reducantur in uniformes motus cælestium corporum sicut in sua principia.

3. Præterea, astrologi frequenter vera annuntiant de eventibus bellorum et aliis humanis actibus, quorum principia

sunt intellectus et voluntas; quod facere non possent, nisi cælestia corpora essent humanorum actuum causa. Sunt ergo corpora cælestia humanorum actuum causa.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit<sup>5</sup> quod " corpora cælestia humanorum actuum nequaquam sunt causa. "

**CONCLUSIO.** — Cum intellectus et voluntas, quæ humanorum actuum principia sunt, corporeis organis vires alligatæ minime sint; non possunt corpora ipsa cælestia humanorum actuum causæ directe esse, sed indirecte, agendo per se in corpora, quæ ad utriusque potentiae opera conducunt.

Respondeo dicendum quod corpora cælestia in corpora quidem imprimunt directe et per se, sicut jam dictum est (art. præc.), in vires autem animæ quæ sunt actus organorum corporeorum, directe<sup>6</sup> quidem, sed per accidens; quia necesse est hujusmodi actus harum potentiarum impediri secundum impedimenta organorum, sicut oculus turbatus non bene videt. Unde si intellectus et voluntas essent vires corporeis organis alligatæ (sicut posuerunt aliqui dicentes, quod intellectus non differt a sensu), ex necessitate sequeretur quod corpora cælestia essent causa electionum et actuum humanorum; et ex hoc sequeretur quod homo naturali instinctu ageretur ad suas actiones, sicut cætera animalia, in quibus non sunt nisi vires animæ corporeis organis alligatæ: nam illud quod fit in istis inferioribus ex impressione corporum cælestium, naturaliter agitur; et ita sequeretur quod homo non esset liberi arbitrii, sed haberet actiones determinatas, sicut et cæteræ res naturales; quæ manifeste sunt falsa, et conversationi humanæ contraria. Sciendum est tamen quod indirecte et per accidens impressiones corporum cælestium ad intellectum et voluntatem pertinere possunt, in quantum scilicet tam intellectus quam voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt, quæ organis corporeis alligantur. Sed circa hoc diversimode se habent intellectus et voluntas. Nam

in sua constitutione anno 1586 nonis januarii facta contra exercentes astrologiæ judicariæ artem, et alia quæcumque divinationem genera

(5) De orth. fid. lib. ii, cap. 7.

(6) Ita cod. Alcan. aliique cum edit. plurimis Edit. Rom., non directe.

(1) Phys. lib. ii, text. 26.

(2) Hæc postrema verba desunt in editione Nicolaji. (3) De civ. Dei, lib. v, cap. 6.

(4) In hoc articulo habes quomodo interimas errores eorum qui motus voluntatis et omnes nostras actiones corporibus cælestibus subesse voluerunt. Quod profligatum est a papa Sixto V

intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehensivis; unde turbata vi imaginativa, vel cogitativa, vel memorativa, ex necessitate turbatur actio intellectus. Sed voluntas non ex necessitate sequitur inclinationem appetitus inferioris. Licet enim passionibus, quæ sunt in irascibili et concupiscibili, habeant quamdam vim ad inclinandam voluntatem; tamen in potestate voluntatis remanet sequi passionibus, vel eas refutare. Et ideo impressio cælestium corporum, secundum quam immutari possunt inferiores vires, minus pertingit ad voluntatem, quæ est proxima causa humanorum actuum, quam ad intellectum<sup>1</sup>. Ponere igitur cælestia corpora esse causam humanorum actuum, est proprium illorum qui dicunt intellectum non differre a sensu. Unde quidam eorum dicebant quod talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque<sup>2</sup>. Quia ergo constat intellectum et voluntatem non esse actus organorum corporeorum, impossibile est quod corpora cælestia sint causa humanorum actuum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod spirituales substantiæ quæ cælestia corpora movent, in corporalia quidem agunt mediantibus cælestibus corporibus; sed in intellectum humanum agunt immediate illuminando; voluntatem autem immutare non possunt, ut supra habitum est (quæst. cxi, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut multiformitas corporalium motuum reducitur, sicut in causam, in uniformitatem motuum cælestium; ita multiformitas actuum qui sunt ab intellectu et voluntate, reducitur in principium uniforme, quod est intellectus et voluntas divina.

Ad *tertium* dicendum, quod plures hominum<sup>3</sup> sequuntur passionibus, quæ sunt motus sensitivi appetitus, ad quas cooperari possunt corpora cælestia; pauci

autem sunt sapientes, qui hujusmodi passionibus resistunt. Et ideo astrologi ut in pluribus vera possunt prædicere, et maxime in communi, non autem in speciali, quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde et ipsi astrologi dicunt quod sapiens homo dominatur astris, in quantum scilicet dominatur suis passionibus.

**ART. V. — UTRUM CORPORA CÆLESTIA POSSINT IMPRIMERE IN IPSOS DÆMONES**<sup>4</sup>.

De his etiam Sent. ii, dist. 7, qu. iii, art. 1 ad 4, et art. 2 ad 3, et De potent. quæst. vi, art. 5 corp. et art. 10, et quod. ii, art. 12.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora cælestia possint imprimere in ipsos dæmones. Dæmones enim secundum certa augmenta lunæ aliquos homines vexant; qui et propter hoc *lunatici* dicuntur<sup>5</sup>. Sed hoc non esset, nisi corporibus cælestibus subjacerent. Ergo dæmones subjacent actionibus cælestium corporum.

2. Præterea, necromantici<sup>6</sup> observant certas constellationes ad invocandos dæmones. Non autem per corpora cælestia invocarentur, si non eis subjacerent. Ergo dæmones subjacent actionibus cælestium corporum.

3. Præterea, corpora cælestia virtuosiora sunt quam corpora inferiora. Sed quibusdam inferioribus corporibus dæmones arcentur, scilicet herbis et lapidibus, et animantibus, et quibusdam sonis certis, vocibus, etfigurationibus, atque figmentis; ut a Porphyrio dictum Augustinus introducit<sup>7</sup>. Ergo multo magis dæmones subduntur actioni cælestium corporum.

Sed *contra* est quod dæmones sunt superiores ordine naturæ quam corpora cælestia. Agens autem est superius patiente, ut Augustinus dicit<sup>8</sup>. Ergo dæmones non subjiuntur actioni corporum cælestium.

**CONCLUSIO.** — Dæmones, cum sint

(1) Hinc intellectus operatio non potest esse recta, nisi sit recta seu conveniens dispositio sensuum et præsertim imaginativæ. Voluntas autem neque quoad actus suos absolute, neque quoad eorum rectitudinem pendet ab appetitu sensitivo, sed potest voluntatis actus esse rectus, etiamsi pars sensitiva sit male disposita.

(2) Homerus nempe in *Odyssæa* sua lib. xviii, vv. 135 et 136, nisi quod *mentem* pro voluntate habet.

(3) Eo sensu intelligitur quod habetur Eccli. cap. i, vers. 15: *Stultorum infinitus est numerus*.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo interimas hæresim Menandri, Carpocratis et aliorum qui artibus magicis tantam virtutem tribuerunt, ut liberum arbitrium dæmonum posse cogi a constellationibus, docere non dubitarent.

(5) Ut patet Matth. iv et xvii.

(6) A mortuorum consultatione vel a divinatione per mortuos ita vocati; est enim græce νεκρός, mortuus, et μαντεία, divinatio.

(7) De civ. Dei, lib. x, cap. 11.

(8) Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 16 in med.



substantiæ intellectuales, corporibus non unitæ, nullo modo corporum cælestium actioni subjiuntur.

Respondeo dicendum quod circa dæmones fuit triplex opinio. Prima Peripateticorum, qui posuerunt, dæmones non esse; sed ea quæ attribuuntur dæmonibus secundum artem necromanticam, fieri virtute cælestium corporum. Et hoc est quod Augustinus <sup>1</sup> introducit dictum a Porphyrio, quod "fabricantur in terra ab hominibus potestates idoneæ siderum variis effectibus exquendis." Sed hæc positio est manifeste falsa. Experimento enim scitur, multa per dæmones fieri, ad quæ nullo modo virtus cælestium corporum sufficeret; puta quod arreptitii loquuntur lingua ignota; quod recitant versus, et auctoritates, quas nunquam sciverunt; quod necromantici faciunt statuas loqui, et moveri, et similia. Ex quibus Platonici moti fuerunt ut ponerent dæmones esse "animalia corpore aerea, animo passiva, „ ut ab Apulejo dictum Augustinus introducit <sup>2</sup>. Et hæc est secunda opinio, secundum quam dici posset quod dæmones hoc modo subduntur corporibus cælestibus, sicut et de hominibus dictum est (art. præc.). Sed hæc opinio, ut ex superioribus patet (quæst. li, art. 1), est falsa. Dicimus enim, dæmones esse substantias intellectuales corporibus non unitas. Unde patet, quod non subduntur actioni cælestium corporum nec per se, nec per accidens, nec directe, nec indirecte.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc quod dæmones secundum certa augmenta lunæ homines vexant, contingit propter duo. Primo quidem ad hoc quod infament creaturam Dei, scilicet lunam, ut Hieronymus <sup>3</sup>, et Chrysostomus <sup>4</sup> dicunt <sup>5</sup>. Secundo quia cum non possint operari nisi mediantibus naturalibus virtutibus, ut supra dictum est (quæst. cx, art. 4), in suis operibus considerant corporum aptitudines ad effectus intentos. Manifestum est autem, quod cerebrum humidissimum est omnium partium corporis, ut Aristoteles dicit <sup>6</sup>, et ideo maxime subjiuntur operationi

lunæ, quæ ex sui proprietate habet movere humorem. In cerebro autem perficiuntur vires animales; et ideo dæmones secundum certa augmenta lunæ perturbant hominis phantasiam, quando considerant cerebrum ad hoc esse dispositum.

Ad *secundum* dicendum, quod dæmones advocati in certis constellationibus propter duo veniunt. Primo quidem, ut homines in hunc errorem inducant, quod credant aliquod numen esse in stellis. Secundo quia considerant secundum aliquas certas constellationes materiam corporalem magis esse dispositam ad effectus pro quibus advocantur.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>7</sup>, "Dæmones alliciuntur per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis; „ inquantum scilicet hæc eis exhibentur in signum divini honoris, ejus ipsi sunt cupidi.

**ART. VI. — UTRUM CORPORA CÆLESTIA IMPONANT NECESSITATEM HIS QUÆ EORUM ACTIONI SUBDUNTUR <sup>8</sup>.**

De his etiam Cont. gent. lib. iii, cap. 86, et De verit. quæst. ii, art. 14 ad 3, et qu. v, art. 5 ad 1 et 2, et De malo, quæst. xvi, art. 7 ad 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora cælestia imponant necessitatem iis quæ eorum actioni subduntur. Causa enim sufficienti posita, necesse est effectum poni. Sed corpora cælestia sunt sufficiens causa suorum effectuum. Cum igitur corpora cælestia cum suis motibus et dispositionibus ponantur sicut ex necessitate entia <sup>9</sup>, videtur quod effectus eorum ex necessitate consequantur.

2. Præterea, effectus agentis ex necessitate sequitur in materia, quando virtus agentis tanta fuerit quod possit sibi subicere totam materiam. Sed tota materia inferiorum corporum subjiuntur virtuti cælestium corporum, tanquam excellentiori. Ergo ex necessitate effectus cælestium corporum recipitur in materia corporali.

3. Præterea, si effectus cælestis cor-

(1) De civit. Dei, lib. x, cap. 11.

(2) Ibid. lib. viii, cap. 16, a princ.

(3) In cap. iv Matth. in fin.

(4) Hom. lvi in Matth., cap. 17.

(5) Idem tradunt Origenes (tract. in cap. 17 Matth.), Theophyl. (in cap. 17 Matth.), B. Thomas (hic et De potent. quæst. vi, art. 10 ad 7).

(6) Lib. de somn. et vig. cap. 5, post med.

(7) De civit. Dei, lib. xxi, cap. 6, a med.

(8) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim Joannis Wicleff dicentis omnia de necessitate absoluta evenire.

(9) Seu esse habentia non substantivo, sed adjectivo sensu.

poris non ex necessitate proveniat, hoc est propter aliquam causam impediens. Sed quamlibet causam corpoream, quæ impedire posset effectum cælestis corporis, necesse est reduci in aliquod cæleste principium; cum cælestia corpora sint causa omnium quæ hic fiunt. Ergo cum et illud cæleste principium sit necessarium, sequitur quod necesse sit impediri effectum alterius corporis cælestis; et sic omnia quæ hic contingunt, ex necessitate eveniunt.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit in lib. De somno et vigil. <sup>1</sup>, quod "neque eorum quæ in corporibus sunt, signorum cælestium, velut aquarum, et ventorum, inconveniens est multa non evenire." Sic ergo non omnes effectus cælestium corporum ex necessitate eveniunt.

CONCLUSIO. — Non omnia, quæ in his inferioribus a corporibus cælestibus fiunt, de necessitate eveniunt.

Respondeo dicendum quod ista quæstio partim quidem absoluta est secundum præmissa, partim autem difficultatem habet. Ostensum enim est (art. 4 hujus quæst.), quod quamvis ex impressione corporum cælestium fiant aliqua inclinationes in natura corporali, voluntas tamen non ex necessitate sequitur has inclinationes: et ideo nihil prohibet per voluntariam actionem <sup>2</sup> impediri effectum cælestium corporum, non solum in ipso homine, sed etiam in aliis rebus, ad quas hominum operatio se extendit. Sed nullum tale principium invenitur in rebus naturalibus, quod habeat libertatem sequendi vel non sequendi impressiones cælestes. Unde videtur quod in talibus ad minus omnia ex necessitate proveniant, secundum antiquam quorundam rationem, qui supponentes, omne quod est, causam habere, et quod, posita causa, ex necessitate ponitur effectus, concludebant quod omnia ex necessitate contingant. Quam quidem opinionem refellit Aristoteles <sup>3</sup>, secundum duo quæ ipsi supponunt. Primum enim non est verum, quod, posita quacumque causa, necesse sit effectum poni; sunt

enim quædam causæ quæ ordinantur ad suos effectus non ex necessitate, sed ut in pluribus; quæ quandoque deficiunt in minori parte. Sed quia hujusmodi causæ non deficiunt in minori parte nisi propter aliquam causam impediens, videtur adhuc prædictum inconveniens non vitari; quia et ipsum impedimentum talis causæ ex necessitate contingit. Et ideo secundo oportet dicere, quod omne quod est per se, habet causam; quod autem est per accidens, non habet causam, quia non est vere ens, cum non sit vere unum. Album enim causam habet, similiter et musicum; sed album musicum non habet causam, quia non est vere ens, neque vere unum. Manifestum est autem, quod causa impediens actionem alicujus causæ ordinatæ ad suum effectum ut in pluribus, concurrit ei interdum per accidens; unde talis concursus non habet causam, inquantum est per accidens; et propter hoc, id quod ex tali concursu sequitur, non reducitur in aliquam causam præexistentem, ex qua ex necessitate sequatur; sicut quod aliquod corpus terrestre ignitum in superiori parte aeris generetur, et deorsum cadat, habet causam aliquam virtutem cælestem, et similiter etiam quod in superficie terræ sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod cæleste principium; sed quod ignis cadens huic materiæ occurrat, et comburat eam, non habet causam aliquod cæleste corpus, sed est per accidens. Et sic patet quod non omnes effectus cælestium corporum sunt ex necessitate.

Ad *primum* ergo dicendum, quod corpora cælestia sunt causa inferiorum effectuum mediantibus causis particularibus inferioribus, quæ deficere possunt in minori parte <sup>4</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod virtus corporis cælestis non est infinita; unde requirit determinatam dispositionem in materia ad inducendum suum effectum et quantum ad distantiam loci, et quantum ad alias conditiones. Et ideo sicut distantia loci impedit effectum cælestis corporis (non enim sol eundem caloris effectum habet in Dacia <sup>5</sup>, quem habet

(1) Sive lib. De divin. per somn. qui illi adnectitur, cap. 2.

(2) Nicolajus, *electionem*. (3) Met. I. vi, text. 5.

(4) Corpora cælestia sunt causæ remotæ, proximæ autem causæ inferiorum effectuum sunt virtutes activæ et passivæ in istis inferioribus, quæ non sunt causæ necessariae, sed contingen-

tes; possunt igitur deficere (Cf. Cont. gent. I. III, cap. 86, et De verit. quæst. v, art. 9).

(5) Quippe cum in Dacia summum frigus velut in septentrionali regione quæ olim quoque *Dania* dicta et nunc *Danemarchia* vulgo; Scythiæ nimirum pars quæ a frigoris asperitate celebratur;



in Æthiopia), ita et grossities materiæ, vel frigiditas, aut caliditas, aut alia hujusmodi dispositio impedire potest effectum corporis cælestis.

Ad *tertium* dicendum, quod licet causa impediens effectum alterius causæ reducatur in aliquod cæleste corpus sicut in causam; tamen concursus duarum causarum, cum sit per accidens, non reducit in causam cælestem, ut dictum est (in corp. art.).

## QUÆSTIO CXVI.

### DE FATO,

#### IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de fato; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. An fatum sit. — 2. In quo sit. — 3. Utrum sit immobile. — 4. Utrum omnia subsint fato.

#### ART. I. — UTRUM FATUM SIT ALIQUID <sup>1</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 93, et Opusc. II, cap. 140, et Opusc. XXVIII, cap. 1

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fatum nihil sit. Dicit enim Gregorius in hom. Epiphaniæ <sup>2</sup>: " Absit a fidelium cordibus, ut fatum esse aliquid dicant. "

2. Præterea, ea quæ fato aguntur non sunt improvisa; quia, ut Augustinus dicit <sup>3</sup>, " fatum a fando dictum intelligimus, id est a loquendo, " ut ea fato fieri dicantur, quæ ab aliquo determinante sunt ante prælocuta. Quæ autem sunt provisiva, non sunt fortuita, neque casualia. Si igitur res fato aguntur, excluduntur casus et fortuna a rebus.

Sed *contra*, quod non est, non definitur. Sed Boetius <sup>4</sup> definit fatum, dicens, " quod fatum est inhærens rebus mobilibus dispositio, per quam Providentia suis quæque necit ordinibus. " Ergo fatum aliquid est <sup>5</sup>.

CONCLUSIO. — In quantum omnia quæ hic aguntur, divinæ providentiæ subduntur, tanquam per eam ordinata, et quasi prælocuta, fatum recte ponitur.

Respondeo dicendum quod in rebus inferioribus videntur quædam a fortuna

Æthiopia autem a contrario summum patitur æstum, ut meridionalis regio.

(1) Fatum, ut ethnici et hæretici quidam illud acceperunt, nihil aliud est quam cælestium siderum dispositio secundum quam omnia quæ in his inferioribus aguntur de necessitate eveniunt, sive sint electiones humanæ, sive alia.

(2) Quæ est x in Evang., circa med.

(3) De civit. Dei, lib. v, cap. 9, in med.

(4) De consol., prosa 6, a princ.

(5) Fatum sic sumptum negari non potest, nisi

vel casu provenire. Contingit autem quandoque, quod aliquid ad inferiores causas relatum, est fortuitum vel casuale, quod tamen relatum ad causam aliquam superiorem invenitur esse per se intentum: sicut si duo servi alicujus domini mittantur ab eo ad eundem locum, uno de altero ignorante, concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit præter utriusque intentionem; si autem referatur ad dominum, qui hoc præordinavit, non est casuale, sed per se intentum. Fuerunt igitur aliqui, qui hujusmodi casualia et fortuita, quæ in his inferioribus accidunt, in nullam superiorem causam reducere voluerunt; et hi fatum et Providentiam negaverunt, ut de Tullio Augustinus recitat <sup>6</sup>, quod est contra ea quæ superius de Providentia dicta sunt (quæst. XXII, art. 2). Quidam vero omnia fortuita et casualia, quæ in istis inferioribus accidunt, sive in rebus naturalibus, sive in rebus humanis, reducere voluerunt in superiorem causam, id est, in cælestia corpora; et secundum hoc, fatum nihil aliud est quam dispositio siderum in qua quisque conceptus est, vel natus <sup>7</sup>. Sed hoc stare non potest propter duo: primo quidem quantum ad res humanas; quia jam ostensum est (quæst. præc., art. 4), quod humani actus non subduntur actioni cælestium corporum, nisi per accidens et indirecte: causa autem fatalis, cum habeat ordinationem super ea quæ fato aguntur, necesse est quod sit directe et per se causa ejus quod agitur. Secundo quantum ad omnia quæ per accidens aguntur; dictum est enim supra (quæst. præc., art. 6), quod id quod est per accidens, non est proprie ens, neque unum; omnis autem naturæ actio terminatur ad aliquid unum; unde impossibile est, quod id quod est per accidens, sit effectus per se alicujus naturalis principii agentis. Nulla ergo natura per se hoc facere potest, quod intendens fodere sepulcrum, inveniat thesaurum. Manifestum est autem, quod

negetur divina Providentia, ut ait ipse D. Thomas (Cont. gent. lib. III, cap. 73).

(6) De civ. Dei, lib. v, cap. 9.

(7) Illud fatum est fatum ethnicorum et hæreticorum quod communiter execrantur Origenes, cujus verba refert Euseb. (De præparat. Evang. lib. VI, cap. 9), Basil. (Hexam. lib. VI), S. Ambros. (Hexam. lib. IV, cap. IV), S. August. (Conf. lib. IV, cap. 5), Gregor. (hom. X in Evang.), Joann. Sarysbur. (Polyerat. lib. II, cap. 19 et 26).

corpus cæleste agit per modum naturalis principii; unde et effectus ejus in hoc mundo sunt naturales. Impossibile est ergo quod aliqua virtus activa cælestis corporis sit causa eorumquæ hic aguntur per accidens, sive a casu, sive a fortuna. Et ideo dicendum est quod ea quæ hic per accidens aguntur sive in rebus naturalibus, sive in humanis, reducuntur in aliquam causam præordinantem, quæ est Providentia divina; quia nihil prohibet, id quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu; alioquin intellectus formare non posset hanc propositionem: Fodiens sepulcrum invenit thesaurum. Et sicut hoc potest intellectus apprehendere, ita potest efficere; sicut si aliquis sciens in quo loco sit thesaurus absconditus instiget aliquem rusticum hoc ignorantem, ut ibi fodiat sepulcrum. Et sic nihil prohibet ea quæ hic per accidens aguntur, ut fortuita vel casualia, reduci in aliquam causam ordinantem, quæ per intellectum agat, et præcipue intellectum divinum; nam solus Deus potest voluntatem immutare, ut supra habitum est (quæst. cv, art. 4, et quæst. cvi, art. 2, et quæst. cxi, art. 2). Et per consequens ordinatio humanorum actuum, quorum principium est voluntas, soli Deo attribui debet. Sic igitur in quantum omnia quæ hic aguntur divinæ providentiæ subduntur, tanquam per eam præordinata <sup>1</sup>, et quasi prælocuta, fatum ponere possumus; licet hoc nomine sancti doctores uti recusaverint propter eos qui ad vim positionis siderum hoc nomen detorquebant. Unde Augustinus dicit <sup>2</sup>: "Si propterea quisquam res humanas fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat; sententiam teneat, et linguam corrigat <sup>3</sup>." Et sic Gregorius <sup>4</sup> fatum esse negat.

(1) Ita cod. Alc. cum edit. plur. Edit. Rom., *ordinata*. (2) De civ. Dei, l. v. c. 1, a princ.

(3) Et addit (cap. viii), qui non astrorum constitutionem, sicuti est cum quisque concipitur, vel nascitur, vel inchoatur: sed omnium connexionem serienique causarum, qua fit omne quod fit, fati nomine appellant, non multum cum eis de verbi controversia laborandum atque certandum est. (4) Loc cit. in arg. 1.

(5) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 34.

(6) Quæstio est de fato juxta sensum catholicum sumpto, et illud fatum nihil est aliud quam divinæ voluntatis signum, sive dictum divinum. Nam, judicio Varronis, quod Parca constituerunt nascenti, a fando *fatum* est dictum; atque hoc modo S. Augustinus (De civit. Dei,

Unde patet solutio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse fortuita vel casualia per comparisonem ad causas proximas, non tamen per comparisonem ad divinam providentiam; sic enim nihil temere fit in mundo, ut Augustinus dicit <sup>5</sup>.

## ART. II. — UTRUM

### FATUM SIT IN REBUS CREATIS <sup>6</sup>.

De his etiam Sent. 1, dist. 39, quæst. ii, art. 1 ad 5, et Cont. gent. lib. iii, cap. 93 princ. et De verit. quæst. v, art. 1 ad 1, et quod. xii, art. 5 corp. et Opusc. ii, cap. 140, et Opusc. xxviii, cap. 1

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod fatum non sit in rebus creatis. Dicit enim Augustinus <sup>7</sup>, quod "ipsa Dei voluntas vel potestas fati nomine appellatur." Sed voluntas et potestas Dei non est in creaturis, sed in Deo. Ergo fatum non est in rebus creatis, sed in Deo.

2. Præterea, fatum comparatur ad ea quæ fato aguntur, ut causa, sicut ipse modus loquendi ostendit. Sed causa universalis per se eorum quæ hic per accidens aguntur, est solus Deus, ut supra dictum est (art. præc.). Ergo fatum est in Deo, et non in rebus creatis.

3. Præterea, si fatum est in creaturis, aut est substantia, aut accidens; et quodcumque horum detur, oportet quod multiplicetur secundum creaturarum multitudinem. Cum ergo fatum videatur esse unum tantum, videtur quod fatum non sit in creaturis, sed in Deo.

Sed *contra* est quod Boetius dicit <sup>8</sup>, quod *fatum est dispositio rebus mobilibus inherens* <sup>9</sup>.

CONCLUSIO. — Fatum est in causis creatis in quantum ordinatæ sunt a Deo ad aliquos effectus producendos.

Respondeo dicendum quod, sicut ex prædictis patet (quæst. ciii, art. 6), divina providentia per causas medias suos

lib. v, cap. 9) ait, apud christianos esse *fatum*. Non enim, inquit, abnuere possumus esse scriptum in litteris sanctis: semel locutus est Deus... quod enim dictum est semel locutus est, intelligitur immobiler, hoc est incommutabiliter est locutus; sicut novit incommutabiliter omnia quæ futura sunt, et quæ ipse facturus est.

(7) De civ. Dei, lib. v, cap. 8 et 9.

(8) De cons. lib. iv, prosa 6, a princ.

(9) Hic *dispositio* ponitur pro ordinatione et designat ordinem qui non est substantia, sed relatio; *rebus inherens* dicitur ut fatum distinguatur a providentia quæ in mente divina existit; *mobilibus* vero additur ad ostendendum quod ordo divinæ providentiæ a rebus contingentiam et mobilitatem non aufert.



effectus exequitur. Potest ergo ipsa ordinatio effectuum dupliciter considerari. Uno modo secundum quod est in ipso Deo; et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur Providentia. Secundum vero quod prædicta ordinatio consideratur in mediis causis a Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati; et hoc est quod Boetius dicit <sup>1</sup>: "Sive famulantibus quibusdam providentiæ divinæ spiritibus fatum exercentur, seu anima, seu tota inserviente natura, sive cælestibus siderum motibus, seu angelica virtute, seu dæmonum varia solertia, seu aliquibus eorum, seu omnibus, fatalis series textitur; „ de quibus omnibus per singula in præcedentibus dictum est (art. 1 hujus quæst., et quæst. civ, art. 2, et quæst. cxi, art. 2). Sic ergo est manifestum, quod fatum est in ipsis causis creatis, inquantum sunt ordinatæ a Deo ad aliquos effectus producendos.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ipsa ordinatio causarum secundarum, quam Augustinus <sup>2</sup> *seriem causarum* nominat, non habet rationem fati, nisi secundum quod dependet a Deo; et ideo causaliter Dei potestas vel voluntas dici potest fatum; essentialiter vero fatum est ipsa dispositio, seu series, id est, ordo causarum secundarum.

Ad *secundum* dicendum, quod intantum fatum habet rationem causæ, inquantum et ipsæ causæ secundæ, quarum ordinatio fatum vocatur.

Ad *tertium* dicendum, quod fatum dicitur dispositio, non quæ est in genere qualitatis, sed secundum quod dispositio designat ordinem, qui non est substantia, sed relatio. Qui quidem ordo si consideretur per comparisonem ad suum principium, est unus; et sic dicitur unum fatum; si autem consideretur per relationem ad effectus, vel ad ipsas causas medias, sic multiplicatur; per quem modum Poeta dixit <sup>3</sup>: *Te tua fata trahunt* <sup>4</sup>.

**ART. III. — UTRUM FATUM SIT IMMOBILE.** De his etiam De verit. q. v, art. 1 ad 5, et quol. xii, art. 5 corp., et Opusc. xxviii, cc. 2 et 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fatum non sit immobile. Dicit enim

Boetius <sup>5</sup>: "Uti est ad intellectum rationis cinatio; ad id quod est id quod gignitur; ad æternitatem tempus; ad punctum medium <sup>6</sup> circulus; ita est fati series mobilis ad Providentiæ stabilem simplicitatem. „

2. Præterea, sicut Philosophus dicit <sup>7</sup>: "Motis nobis, moventur ea quæ in nobis sunt. „ Sed fatum est "dispositio inhærens rebus mobilibus, „ ut Boetius dicit <sup>8</sup>. Ergo fatum est mobile.

3. Præterea, si fatum est immobile, ea quæ subduntur fato immobiliter et ex necessitate eveniunt. Sed talia maxime videntur esse contingentia, quæ fato attribuuntur. Ergo nihil erit contingens in rebus, sed omnia ex necessitate evenient.

Sed *contra* est quod Boetius dicit <sup>9</sup>, quod "fatum est immobilis dispositio. „

**CONCLUSIO.** — Fatum, secundum considerationem secundarum causarum, mobile est; sed secundum quod subest divinæ providentiæ, immobilitatem sortitur, non quidem absolutæ necessitatis, sed conditionatæ.

Respondet dicendum quod dispositio secundarum causarum, quam fatum dicimus, potest dupliciter considerari: uno modo secundum ipsas causas secundas, quæ sic disponuntur, seu ordinantur; alio modo per relationem ad primum principium, a quo ordinantur, scilicet Deum. Quidam ergo posuerunt ipsam seriem seu dispositionem causarum esse secundum se necessariam, ita quod omnia ex necessitate contingerent, propter hoc quod quilibet effectus habet causam; et causa posita, necesse est effectum poni. Sed hoc patet esse falsum per ea quæ supra dicta sunt (quæst. præc., art. 6). Alii vero e contrario posuerunt, fatum esse mobile, etiam secundum quod a divina providentia dependet. Unde Ægyptii dicebant. quibusdam sacrificiis fatum posse mutari, ut Gregorius Nyssenus dicit <sup>10</sup>. Sed hoc supra exclusum est (quæst. xxiii, art. 8), quia immobilitati divinæ providentiæ repugnat. Et ideo dicendum est quod fatum secundum considerationem secundarum causarum mobile est; sed

(1) De consol. lib. iv, prosa 6, a princ.

(2) Loc. cit. in arg.

(3) Virg. implic. Æneid. lib. v, vers. 509.

(4) Quo fata trahunt retrahuntque sequamur.

(5) De consolat. lib. iv, prosa 6, ante med.

(6) Hodiernæ editiones Boetii habent: *ad puncti medium*.

(7) Topic. lib. ii, cap. 3, in declarat. loci 24.

(8) De consol. lib. v, prosa 6. (9) Loc. cit.

(10) Vel Nemesius, lib. De anima, cap. 36.

secundum quod subest divinæ providentiæ. immobilitatem sortitur <sup>1</sup>, non quidem absolutæ necessitatis, sed conditionatæ; secundum quod dicimus, hanc conditionalem esse veram, vel necessariam: Si Deus præcivit hoc, futurum erit. Unde cum Boetius dixisset, fati seriem esse mobilem, post pauca subdit <sup>2</sup>: "Quæ cum ab immobilis Providentiæ proficiscatur exordiis, ipsam quoque immutabilem esse necesse est." Et per hoc patet responsio ad objecta.

#### ART. IV. — UTRUM OMNIA FATI SUBDANTUR <sup>3</sup>.

De his etiam sup. art. 1 corp., et Opusc. II, c. 160, et Matth. II, et Met. lib. IV, lect. 3.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia fato subdantur. Dicit enim Boetius <sup>4</sup>: "Series fati cælum et sidera movet; elementa in se invicem temperat, et alterna commutatione transformat: eadem nascentia occidentiaque omnia per similes fœtum seminumque renovat progressus; hæc actus, fortunasque hominum indissolubili causarum connectione constringit." Nihil ergo excipi videtur quod sub fati serie non contineatur.

2. Præterea, Augustinus dicit <sup>5</sup>, quod "fatum aliquid est, secundum quod ad voluntatem et potestatem Dei refertur." Sed voluntas Dei est causa omnium quæ fiunt, ut Augustinus dicit <sup>6</sup>. Ergo omnia subduntur fato.

3. Præterea, fatum, secundum Boetium <sup>7</sup>, "est dispositio rebus mobilibus inhærens." Sed omnes creaturæ sunt mutabiles, et solus Deus vere immutabilis, ut supra habitum est (quæst. IX, art. 1 et 2). Ergo in omnibus creaturis est fatum.

Sed contra est quod Boetius dicit <sup>8</sup>, quod "quædam quæ sub Providentiâ locata sunt, fati seriem superant."

CONCLUSIO. — Cum fatum sit ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos, ea quæ a Deo

immediate fiunt non subduntur fato; sed ea sola et omnia, quæ subduntur secundis causis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos. Quæcumque igitur causis secundis subduntur, ea subduntur et fato. Si qua vero sunt quæ immediate a Deo fiunt, cum non subdantur secundis causis, non subduntur fato <sup>9</sup>; sicut creatio rerum, glorificatio spiritualium substantiarum, et alia hujusmodi. Et hoc est quod Boetius dicit <sup>10</sup>, quod "ea quæ sunt primæ Divinitati propinqua, stabiliter fixa, fatalis ordinem mobilitatis excedunt." Ex quo etiam patet, quod "quanto aliquid longius a prima mente discedit, nexibus fati majoribus implicatur; quia magis subjicitur necessitati secundarum causarum."

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa quæ ibi tanguntur, fiunt a Deo mediantibus causis secundis; et ideo sub fati serie continentur. Sed non est eadem ratio de omnibus aliis, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod fatum refertur ad voluntatem et potestatem Dei sicut ad primum principium. Unde non oportet quod quicquid subjicitur voluntati divinæ vel potestati, subjiciatur fato, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod quamvis omnes creaturæ sint aliquo modo mutabiles, tamen aliquæ earum non procedunt a causis creatis mutabilibus; et ideo non subjiciuntur fato <sup>11</sup>, ut dictum est (in corp. art.).

### QUESTIO CXVII.

#### DE HIS QUÆ PERTINENT

#### AD ACTIONEM HOMINIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de his quæ pertinent ad actionem hominis qui est compositus ex spi-

(1) Quia divina providentia est immobilis, ut quæst. XXII, art. 4, et quæst. XXIII, art. 8, et aliunde notum est.

(2) De consol. prosa 6, a med.

(3) In hoc articulo probat S. Doctor non omnia fato subdi, quia quæ fato subduntur, subduntur causis secundis, cum fatum sit ordinatio causarum secundarum ad effectus producidos; constat autem non omnia causis secundis subdi.

(4) De consol. lib. IV, prosa 6, a med.

(5) De civ. Dei, lib. V, cap. 8.

(6) De Trinit. lib. III, cap. 3 et 9, in princ.

(7) De consol. lib. IV, loc. cit. (8) Loc. cit.

(9) In hoc differt providentia a fato quod omnes omnino creaturæ subjiciuntur divinæ providentiæ, non autem fato. (10) Loc. sup. cit.

(11) Quidquid id est, quia cum infidelibus, ait ipse Divus Thomas, nec nomina debemus habere communia, ne ex consortio nominum possit sumi erroris occasio; nomine fati non est a fidelibus libere utendum, ne videamur illis assentire qui male de fato senserunt, omnia necessitati siderum subjicientes (Cont. gent. lib. III, cap. 93).



rituali et corporali creatura; et primo considerandum est de actione hominis; secundo de propagatione hominis ex homine. — Circa primum quærantur quatuor: 1. Utrum unus homo possit docere alium causando in ipso scientiam. — 2. Utrum homo possit docere angelum. — 3. Utrum homo per virtutem suæ animæ possit immutare materiam corporalem. — 4. Utrum anima hominis separata possit movere corpora motu locali.

**ART. I. — UTRUM UNUS HOMO POSSIT ALIUM DOCERE <sup>1</sup>.**

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 75 flu., et De verit. quæst. XI, art. 1, et Opusc. XVI, cap. 5 flu. et Matth. XXIII, com. 5, et Rom. I, com. 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unus homo non possit alium docere. Dicit enim Dominus <sup>2</sup>: *Nolite vocari Rabbi*; ubi dicit Glossa Hieronymi <sup>3</sup>: „Ne divinum honorem hominibus tribuatis. „Esse ergo magistrum pertinet proprie ad divinum honorem. Sed docere est proprium magistri. Homo ergo non potest docere, sed hoc est proprium Dei.

2. Præterea, si homo alium docet, hoc non est, nisi inquantum agit per scientiam suam ad causandum scientiam in alio. Sed qualitas, per quam aliquis agit ad faciendum sibi simile, est qualitas activa. Ergo sequitur quod scientia sit qualitas activa, sicut et calor.

3. Præterea, ad scientiam requiritur lumen intelligibile, et species rei intellectæ. Sed neutrum istorum potest causare unus homo in alio. Ergo unus homo non potest docendo causare scientiam in alio.

4. Præterea, doctor nihil agit ad discipulum, nisi quod proponit ei quædam signa, vel vocibus aliquid significando, vel nutibus. Sed proponendo signa non potest aliquis alium docere, causando in eo scientiam; quia aut proponit signa rerum notarum, aut rerum ignotarum. Si rerum notarum, ille ergo cui signa proponuntur, jam habet scientiam, et eam non acquirit a magistro; si autem rerum ignotarum, per huiusmodi signa nihil addiscit, sicut si aliquis proponeret alicui latino verba græca, quorum significationem ignoraret, per hoc

eum docere non posset. Nullo ergo modo unus homo potest, alium docendo, scientiam in eo causare.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit <sup>4</sup>: *In quo positus sum ego prædicator, et Apostolus, Doctor gentium in fide et veritate* <sup>5</sup>.

**CONCLUSIO.** — Potest unus homo alium docere, vel proponendo ei auxilia quibus manuducatur in cognitionem veritatis ignotæ: vel confortando ejus intellectum quo possit ex principiis conclusiones deducere.

Respondeo dicendum quod circa hoc diversæ fuerunt opiniones. Averroes enim <sup>6</sup> posuit unum intellectum possibilem esse omnium hominum, ut supra dictum est (quæst. LXXVI, art. 1 et 2, et quæst. LXXIX, art. 5); et ex hoc sequebatur quod eadem species intelligibiles sint omniū hominum. Et secundum hoc ponit, quod unus homo per doctrinam non causat scientiam in altero aliam ab ea quam ipse habet; sed communicat ei eandem scientiam quam ipse habet, per hoc quod movet eum ad ordinandum phantasmata in anima sua, ad hoc quod sint disposita convenienter ad intelligibilem apprehensionem. Quæ quidem opinio quantum ad hoc vera est, quod est eadem scientia in discipulo et magistro, si consideretur identitas secundum unitatem <sup>7</sup> rei scitæ; eadem enim rei veritas est quam cognoscit et discipulus, et magister. Sed quantum ad hoc quod ponit esse unum intellectum possibilem omnium hominum, et easdem species intelligibiles, differentes solum secundum diversa phantasmata, falsa est ejus opinio, ut supra habitum est (quæst. LXXVI, art. 1 et 2, et quæst. LXXIX, art. 5). Alia est opinio Platonicorum, qui posuerunt, quod scientia inest a principio animabus nostris per participationem formarum separatarum, sicut supra habitum est (quæst. LXXXIV, art. 3 et 4); sed anima ex unione corporis impeditur ne possit considerare libere ea quorum scientiam habet; et secundum hoc discipulus a magistro non acquirit scientiam

(1) Quæstio in hoc articulo disputata maxime est momenti, siquidem hic S. Doctor explicat quomodo scientiam discipulo doctor tradat.

(2) Matth. XXIII, 8.

(3) Interl. ex auctore oper. Imperf. in Matth. hom. XLIII. — Perperam hæc fuerunt Hieronymo attributa; quippe inter illius opera nec quidquam tale occurrit. Sed id expresse habet auctor imperfecti oper. (homilia 43 in Matth.),

quod falso sub nomine Chrysostomi Rabanus refert.

(4) 1. Tim. II, 7.

(5) Nec tantum ibi, sed et passim hoc ipsum insinuat 1. Cor. IV, 17, et VII, 17, et XIV, 33, et Coloss. I, 28, et Rom. XII, 7, et 1. Cor. XII, 28, et Ephes. IV, 11, et Coloss. III, 16, 1. Tim. III, 3 et IV, 11, II. Tim. II, 3.

(6) Comment. 3 de anima. (7) Nicolai, *veritatem*

de novo, sed ab eo excitatur ad considerandum ea quorum scientiam habet; ut sic addiscere nihil aliud sit quam reminisci<sup>1</sup>. Sic etiam ponebant, quod agentia naturalia solummodo disponunt ad susceptionem formarum, quas acquirit materia corporalis per participationem specierum separatarum. Sed contra hoc supra ostensum est (quæst. lxxxix, art. 2, et quæst. lxxxiv, art. 3 et 4), quod intellectus possibilis animæ humanæ est in potentia pura ad intelligibilia, secundum quod etiam Aristoteles dicit<sup>2</sup>. Et ideo aliter dicendum est, quod docens causat scientiam in addiscente, reducendo ipsum de potentia in actum, sicut dicitur<sup>3</sup>. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantum, sicut forma domus causatur in materia solum ab arte; aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principio, quandoque autem ab interiori; sicut sanitas causatur in infirmo quandoque ab exteriori principio, scilicet ab arte medicinæ, quandoque autem ab interiori principio, ut cum aliquis sanatur per virtutem naturæ. Et in talibus effectibus sunt duo attendenda: primo quidem quod ars imitatur naturam in sua operatione; sicut enim natura sanat infirmum, alterando, digerendo et expellendo materiam quæ causat morbum, ita et ars. Secundo attendendum est quod principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et ministrando ei instrumenta et auxilia, quibus natura utatur ad effectum producendum; sicut medicus confortat naturam, et adhibet ei cibos et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum. Scientia autem acquiritur in homine et ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam scientiam acquirit; et a principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit. Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiæ, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter

quædam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis huiusmodi universalia principia, applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit, per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quæ nesciebat; ex notis ad ignota procedens. Unde et quilibet docens, ex his quæ discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quæ ignorabat, secundum quod dicitur in Poster. lib. i<sup>4</sup> quod "omnis doctrina et omnis disciplina ex præexistenti fit cognitione." Ducit autem magister discipulum ex præcognitis in cognitionem ignotorum dupliciter. Primo quidem proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta quibus intellectus ejus utatur ad scientiam acquirendam; puta cum proponit ei aliquas propositiones minus universales, quas tamen ex præcognitis discipulus dijudicare potest; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia vel opposita, vel aliqua huiusmodi, ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotæ. Alio modo cum confortat intellectum addiscentis, non quidem aliqua virtute activa, quasi superioris naturæ, sicut supra dictum est (q. cvi, art. 1, et q. cxi, art. 1), de angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturæ; sed inquantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere. Et ideo dicitur in Poster. lib. i<sup>5</sup>, quod "demonstratio est syllogismus faciens scire." Et per hunc modum ille qui demonstrat, auditorem scientem facit<sup>6</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut jam dictum est (in corp. art.), homo docens solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans; sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectus est principalis causa scientiæ. Utrumque autem horum est a Deo; et ideo sicut de Deo dicitur<sup>7</sup>: *Qui sanat omnes infirmitates tuas*; ita de eo dicitur<sup>8</sup>: *Qui docet hominem scientiam*, in-

(1) Quod fere omnino reddit ad ideas innatas quas cartesiani tam vehementer propugnarunt.

(2) De anima, lib. iii, text. 14.

(3) Physic. lib. viii, text. 32.

(4) In princ. (5) Text. 5.

(6) Qui plura desiderat conferat quod dixit S. Doctor De verit. quæst. xi, art. 4.

(7) Psal. cii, 3.

(8) Psal. xciii, 10.



quantum lumen vultus ejus super nos signatur, per quod nobis omnia ostenduntur.

Ad *secundum* dicendum quod doctor non causat scientiam in discipulo per modum agentis naturalis, ut Averroes objicit<sup>1</sup>. Unde non oportet quod scientia sit qualitas activa<sup>2</sup>, sed est principium, quo aliquis dirigitur in operando.

Ad *tertium* dicendum, quod magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles; sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc quod ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones, quarum sibi signa<sup>3</sup> proponit exterius.

Ad *quartum* dicendum, quod signa quæ magister discipulo proponit, sunt rerum notarum in universalis, et sub quadam confusione, sed ignotarum in particulari, et sub quadam distinctione; et ideo cum quisque per seipsum scientiam acquirit, non potest dici docere seipsum, vel esse sui ipsius magister, quia non præexistit in eo scientia completa, qualis requiritur in magistro.

**ART. II. — UTRUM HOMINES POSSINT DOCERE ANGELOS<sup>4</sup>.**

De his etiam Sent. II, dist. 11, art. 4, et Eph. III, lect. 3.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod homines possint docere angelos. Dicit enim Apostolus<sup>5</sup>: *Ut innotescat Principibus et Potestatibus in cælestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei*. Sed Ecclesia est congregatio hominum fidelium. Ergo angelis per homines aliqua innotescunt.

2. Præterea, angeli superiores, qui immediate de divinis a Deo illuminantur, inferiores angelos instruere possunt, ut supra dictum est (quæst. CVI, art. 1 et 3). Sed aliqui homines immediate de divinis per Dei Verbum sunt instructi, sicut maxime patet de apostolis, secundum illud Hebr. I, 2: *Novissime diebus istis locutus est nobis in Filio*. Ergo aliqui homines aliquos angelos docere potuerunt.

3. Præterea, inferiores angeli a superioribus instruuntur. Sed quidam homines superiores sunt aliquibus angelis; cum ad supremos ordines angelorum aliqui homines assumantur, ut Gregorius dicit<sup>6</sup>. Ergo aliqui inferiores angeli per aliquos homines de divinis instrui possunt.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit<sup>7</sup>, quod "omnes divinæ illuminationes perferuntur ad homines mediantibus angelis." Non ergo angeli instruuntur per homines de divinis.

**CONCLUSIO.** — Quemadmodum angeli inferiores nequeunt illuminare superiores; ita homines viatores. nullos omnino angelos illuminare possunt quamvis eis loquantur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra habitum est (quæst. CVII, art. 2), inferiores angeli loqui quidem possunt superioribus angelis, manifestando eis suas cogitationes; sed de rebus divinis superiores ab inferioribus nunquam illuminantur. Manifestum est autem, quod eo modo quo inferiores angeli superioribus subduntur, supremi homines subduntur etiam infimis angelorum; quod patet per id quod Dominus dicit<sup>8</sup>: *Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista; sed qui minor est in regno celorum, major est illo*<sup>9</sup>. Sic igitur de rebus divinis ab hominibus angeli nunquam illuminantur; cogitationes tamen suorum cordium homines angelis per modum locationis manifestare possunt, quia secreta cordium scire solius Dei est.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus<sup>10</sup> sic exponit illam Apostoli auctoritatem; præmiserat enim Apostolus: *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo*. Ita dico "absconditi, ut tamen innotesceret Principibus et Potestatibus in cælestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei; quasi dicat: Ita hoc sacramentum erat absconditum hominibus, ut tamen Ecclesiæ cælesti quæ continetur in Principibus et Potestatibus, hoc sacramentum notum es-

(1) De anima, l. III, comment. 5 versus fin.

(2) Qualitas activa ea est per quam aliquis agit ad faciendum sibi simile, ut supra dictum est.

(3) Nicolai, *significata*.

(4) Angeli in statu viæ, ut patet ex tertio argumento et ejus responsione. De hominibus enim, ut ait Cajetanus, in statu patriæ nihil hic dicitur.

(5) Ephes. III, 10.

(6) In quadam homil. XXXIV, in Evang., a med.

(7) De div. nom. cap. 4, part. I, lect. 1.

(8) Matth. XI, 11.

(9) Hunc textum ita intelligit Ambros. (lib. V in Luc.), Hieronymus et Beda (in Matth.), et August. (Cont. advers. legis, lib. II, cap. 5).

(10) Sup. Gen. ad litt. lib. V cap. 19, circa med.

set a sæculis, non ante sæcula; quia ibi primitus Ecclesia fuit, quo post resurrectionem et ista Ecclesia hominum congreganda est. „ Potest tamen et aliter dici quod „illud quod absconditum est, non tantum in Deo innoscitur angelis: verum etiam hic eis apparet, cum efficitur, atque propalatur, „ ut Augustinus ibidem subdit; et sic, dum per apostolos impleta sunt Christi et Ecclesiæ mysteria, angelis aliqua apparuerunt de hujusmodi mysteriis, quæ ante erant eis occulta. Et per hunc modum potest intelligi quod Hieronymus dicit<sup>1</sup>, quod „Apostolis prædicantibus, angeli aliqua mysteria cognoverunt, „ quia scilicet per prædicationem apostolorum hujusmodi mysteria explebantur in rebus ipsis; sicut prædicante Paulo apostolo convertebantur gentes; de quo Apostolus ibi loquitur.

Ad *secundum* dicendum, quod apostoli instruebantur immediate a Verbo Dei, non secundum ejus divinitatem, sed in quantum ejus<sup>2</sup> humanitas loquebatur. Unde ratio non sequitur.

Ad *tertium* dicendum, quod aliqui homines etiam in statu viæ sunt majores aliquibus angelis, non quidem actu, sed virtute, in quantum scilicet habent charitatem tantæ virtutis, ut possint mereri majorem beatitudinis gradum quam quidam angeli habeant; sicut si dicamus, semen alicujus magnæ arboris esse majus virtute quam aliquam parvam arborem, cum tamen multo minus sit in actu.

**ART. III. — UTRUM HOMO PER VIRTUTEM ANIMÆ POSSIT CORPORALEM MATERIAM IMMUTARE.**

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare. Dicit enim Gregorius<sup>3</sup>, quod „sancti miracula aliquando ex prece faciunt, aliquando ex potestate; sicut Petrus, qui Tabitham mortuam orando suscitavit, Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit. „ Sed in operatione miraculorum fit aliqua immutatio materiæ corporalis. Ergo homines virtute suæ animæ possunt materiam corporalem immutare.

2. Præterea, super illud Galat. III: *Quis vos fascinavit veritati non obedire?* dicit

(1) In cap. IV ep. ad Ephes. sup. verba cit. in arg. I. (2) Nicolai, *cis*. (3) Dialog. II, c. 30, in med.

Glossa ordin., quod „quidam habent oculos urentes, qui solo aspectu inficiunt alios, et maxime pueros. „ Sed hoc non esset, nisi virtus animæ posset materiam corporalem immutare. Ergo homo per virtutem suæ animæ potest materiam corporalem immutare.

3. Præterea, corpus humanum est nobilius quam alia inferiora corpora. Sed per apprehensionem animæ humanæ immutatur corpus humanum ad calorem et frigus, ut patet in irascentibus et timen- tibus; et quandoque etiam hæc immutatio pervenit usque ad ægritudinem et mortem. Ergo multo magis anima hominis potest sua virtute materiam corporalem immutare.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus<sup>4</sup>, quod „materia corporalis soli Deo obedit ad nutum.„

**CONCLUSIO.** — Cum materia corporalis non immutetur ad formam nisi vel ab agente aliquo composito ex materia et forma, vel ab ipso Deo; illam anima non potest sua virtute naturali immutare.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. CX, art. 2), materia corporalis non immutatur ad formam, nisi vel ab agente aliquo composito ex materia et forma, vel ab ipso Deo, in quo virtualiter et materia et forma præexistit, sicut in primordiali causa utriusque. Unde et de angelis supra dictum est (ibid.), quod materiam corporalem immutare non possunt naturali virtute, nisi applicando corporalia agentia ad effectus aliquos producendos. Multo igitur minus anima sua virtute naturali potest immutare materiam corporalem, nisi mediantibus aliquibus corporibus.

Ad *primum* ergo dicendum quod sancti dicuntur miracula facere ex potestate gratiæ, non naturæ; quod patet per illud quod Gregorius<sup>5</sup> dicit: „Qui filii Dei ex potestate sunt, ut dicit Joannes, quid mirum, si signa facere ex potestate valeant? „

Ad *secundum* dicendum, quod fascinationis causam assignavit Avicenna ex hoc quod materia corporalis nata est obedire spirituali substantiæ magis quam contrariis agentibus in natura. Et ideo quando anima fuerit fortis in sua imaginatione, corporalis materia immutatur secundum eam; et hanc dicit esse cau-

(4) De Trin. lib. III, cap. 8. in princ.

(5) Ibidem.



sam oculi fascinantis. Sed supra ostensum est (quæst. cx, art. 2) quod materia corporalis non obedit substantiæ spirituali ad nutum, nisi soli Creatori. Et ideo melius dicendum est quod ex forti imaginatione animæ immutantur spiritus corpori conjuncti; quæ quidem immutatio spirituum maxime fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt; oculi autem inficiunt aerem continuum usque ad determinatum spatium; per quem modum specula, si fuerint nova et pura, contrahunt quamdam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatae, ut Aristoteles dicit<sup>1</sup>. Sic igitur cum aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maxime in vetulis contingit, efficitur secundum modum prædictum aspectus ejus venenosus et noxius, maxime pueris, qui habent corpus tenerum, et de facili receptivum impressionis. Possibile est etiam, quod ex Dei permissione, vel etiam ex aliquo pacto<sup>2</sup> occulto coopereetur ad hoc malignitas dæmonum, cum quibus vetulæ sortilegæ aliquod fœdus habent.

Ad *tertium* dicendum, quod anima corpori humano unitur ut forma; et appetitus sensitivus, qui obedit aliquid rationi, ut supra dictum est (quæst. lxxxix, art. 3), est actus alicujus organi corporalis; et ideo oportet quod ad apprehensionem animæ humanæ commoveatur appetitus sensitivus cum aliqua operatione corporali; ad exteriora vero corpora immutanda apprehensio animæ humanæ non sufficit, nisi mediante immutatione proprii corporis, ut dictum est (ad 2 arg. præc.).

**ART. IV. — UTRUM ANIMA HOMINIS SEPARATA POSSIT CORPORA SALTEM LOCALITER MOVERE.**

De his etiam de malo quæst. xvi, art. 10 ad 2.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere. Substantiæ enim spirituali naturaliter obedit corpus ad motum localem, ut supra dictum est (q. cx, art. 3). Sed anima separata est substantia spiritualis. Ergo suo imperio potest exteriora corpora movere.

2. Præterea, in Itinerario Clementis<sup>3</sup>

(1) Lib. De somn. et vig. seu lib. De insomniis, cap. 2.

(2) Ita theologi cum Nicolai et edit. Patav. 1712. Edit. Rom. cum Patav. 1698, *facto*; al., *fato*; Garcia *fato* legendum putat. Cod. Alcan. *facto* obscure exhibet. Tarrac., item obscure, *fato*.

dicitur, narrante Niceta ad Petrum, quod Simon Magus per magicas artes pueri a se interfecti animam retinebat, per quam magicas operationes efficiebat. Sed hoc esse non potuisset sine aliqua corporum transmutatione, ad minus locali. Ergo anima separata habet virtutem localiter movendi corpora.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit<sup>4</sup> quod "anima non potest movere quodcumque corpus, sed solummodo proprium."

**CONCLUSIO.** — Cum anima corpori unita naturali sua virtute nullum corpus nisi a se vivificatum movere queat anima autem separata nullum corpus vivificet, nullum potest naturali sua virtute localiter movere.

Respondeo dicendum quod anima separata sua naturali virtute non potest movere aliquod corpus. Manifestum est enim quod cum anima est corpori unita, non movet corpus nisi vivificatum; unde si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animæ ad motum localem. Manifestum est autem quod ab anima separata nullum corpus vivificatur; unde nullum corpus obedit ei ad motum localem, quantum est de virtute suæ naturæ, supra quam potest aliquid ei conferri virtute divina.

Ad *primum* ergo dicendum, quod substantiæ quædam spirituales sunt, quarum virtutes non determinantur ad aliqua corpora, sicut sunt angeli, qui sunt naturaliter a corporibus absoluti; et ideo diversa corpora eis possunt obedire ad motum. Si tamen alicujus substantiæ separatæ virtus motiva determinetur naturaliter ad movendum aliquod corpus, non poterit illa substantia movere aliquod corpus majus, sed minus; sicut secundum philosophos motor inferioris cæli non posset movere cælum superius. Unde cum anima secundum suam naturam determinetur ad movendum corpus cujus est forma, nullum aliud corpus sua naturali virtute movere potest.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut dicit Augustinus<sup>5</sup>, et Chrysostomus<sup>6</sup>, frequenter dæmones immutant se esse ani-

(3) Qui tamen liber proscribitur in Decr. dist. 15, cap. *Sancta Rom. Ecclesia*.

(4) De anima, l. i, text. 52 et 53.

(5) De civ. Dei, lib. x, cap. 11, a med.

(6) Super Matth. hcm. xxix, ante med.

mas mortuorum ad confirmandum gentiliū errorem, qui hoc credebant. Et ideo credibile est quod Simon Magus iludebatur ab aliquo dæmone qui simulabat se esse animam pueri quem ipse occiderat <sup>1</sup>.

### QUESTIO CXVIII.

#### DE TRADUCTIONE HOMINIS EX HOMINE QUANTUM AD ANIMAM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de traductione hominis ex homine: et primo quantum ad animam; secundo quantum ad corpus. Circa primum queruntur tria: 1. Utrum anima sensitiva traducatur cum semine. — 2. Utrum anima intellectiva. — 3. Utrum omnes animæ fuerint simul creatæ.

##### ART. I. — UTRUM ANIMA SENSITIVA TRADUCATUR CUM SEMINE <sup>2</sup>.

De his etiam Sent. II, dist. 18, quæst. II, art. 3, et Cont. gent. lib. II, cap. 86, § 1, et De potent. quæst. III, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima sensitiva non traducatur cum semine, sed sit per creationem a Deo. Omnis enim substantia perfecta quæ non est composita ex materia et forma, si esse incipiat, hoc non est per generationem, sed per creationem; quia nihil generatur nisi ex materia. Sed anima sensitiva est substantia perfecta; alioquin non posset movere corpus; et cum sit forma corporis, non est ex materia et forma composita. Ergo non incipit esse per generationem, sed per creationem.

2. Præterea, principium generationis in rebus viventibus est per potentiam generativam; quæ cum numeretur inter vires animæ vegetabilis, est infra animam sensitivam. Nihil autem agit ultra suam speciem. Ergo anima sensitiva non potest causari per vim generativam animalis.

3. Præterea, generans generat sibi simile; et sic oportet quod forma generati sit actu in causa generationis. Sed anima sensitiva non est actu in semine nec ipsa, nec aliqua pars ejus; quia nulla pars animæ sensitivæ est nisi in aliqua parte corporis; in semine autem non est aliqua corporis particula, quia nulla par-

ticula corporis est quæ non fiat ex semine, et per virtutem seminis. Ergo anima sensitiva non causatur ex semine.

4. Præterea, si in semine est aliquod principium activum animæ sensitivæ, aut illud principium manet, generato jam animali, aut non manet. Sed manere non potest; quia vel esset idem cum anima sensitiva animalis generati; et hoc est impossibile, quia sic esset idem generans et generatum, et faciens et factum; vel esset aliquid aliud; et hoc etiam est impossibile, quia supra ostensum est (quæst. LXXVI, art. 1), quod in uno animali non est nisi unum principium formale, quod est una anima. Si autem non manet, hoc etiam videtur impossibile; quia sic aliquod agens ageret ad corruptionem sui ipsius; quod est impossibile. Non ergo anima sensitiva potest generari ex semine.

Sed *contra*, ita se habet virtus quæ est in semine, ad animalia quæ ex semine generantur, sicut se habet virtus quæ est in elementis mundi, ad animalia quæ ex elementis mundi producuntur, sicut quæ ex putrefactione generantur. Sed in hujusmodi animalibus animæ producuntur ex virtute quæ est in elementis, secundum illud Genes. I, 20: *Producant aquæ reptile animæ viventis*. Ergo et animalium quæ generantur ex semine, animæ producuntur ex virtute quæ est in semine.

CONCLUSIO. — Cum a Deo anima sensitiva non creetur, eo quod non sit res subsistens, sed ab iis corporibus produci debeat, quæ in actu generationis per medium agunt, hoc est, per semen, recte dicitur anima sensitiva traduci cum semine.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt, animas sensitivas animalium a Deo creari. Quæ quidem positio conveniens esset, si anima sensitiva esset res subsistens, habens per se esse et operationem. Sic enim sicut per se haberet esse et operationem, ita per se deberetur ei fieri; et cum res simplex et subsistens non possit fieri nisi per creationem, sequeretur quod anima sensitiva procederet in esse per creationem. Sed ista radix est falsa, scilicet quod anima sensitiva per se habeat esse et operationem,

(1) Nec tamen his quæ in prædicto libro Itinerarii narrantur inhærendum, siquidem inter opera quæ a catholicis vitari debent, recensetur.

(2) In hoc articulo tradit S. Doctor doctrinam peripateticam quæ anima sensitiva et vege-

tativa cum semine traducitur, ut ait ipse Aristoteles (De gen. anim. lib. II, cap. 3): *Animam vegetalem et sensualem in seminibus et conceptibus haberi potentia statuendum est non actu.*



ut ex superioribus patet (quæst. LXXV, art. 3); non enim corrumperetur, corrupto corpore <sup>1</sup>. Et ideo cum non sit forma subsistens, habet se in essendo ad modum aliarum formarum corporalium, quibus per se non debetur esse; sed esse dicuntur, in quantum composita subsistentia per eas sunt. Unde et ipsis compositis debetur fieri. Et quia generans est simile generato, necesse est quod naturaliter tam anima sensitiva, quam aliæ hujusmodi formæ producantur in esse ab aliquibus corporalibus agentibus, transmutantibus materiam de potentia in actum per aliquam virtutem corpoream quæ est in eis. Quanto autem aliquod agens est potentius, tanto potest suam actionem diffundere ad magis distans; sicut quanto aliquod corpus est magis calidum, tanto ad remotius calefactionem producit. Corpora igitur non viventia, quæ sunt inferiora naturæ ordine, generant quidem sibi simile non per aliquod medium, sed per seipsa; sicut ignis per seipsum generat ignem: sed corpora viventia, tanquam potentiora, agunt ad generandum sibi simile et sine medio et per medium; sine medio quidem in opere nutritionis, in quo caro generat carnem; cum medio vero in actu generationis; quia ex anima generantis derivatur quædam virtus activa ad ipsum semen animalis, vel plantæ; sicut et a principali agente derivatur quædam vis motiva ad instrumentum: etsi sicut non refert dicere, quod aliquid moveatur ab instrumentum vel a principali agente; ita non refert dicere, quod anima generati causetur ab anima generantis, vel a virtute derivata ab ipsa, quæ est in semine.

Ad *primum* ergo dicendum, quod anima sensitiva non est substantia perfecta per se subsistens; et de hoc supra dictum est (qu. LXXV, art. 3), nec oportet hic iterare.

Ad *secundum* dicendum, quod virtus generativa non generat solum in virtute propria, sed in virtute totius animæ, cuius est potentia; et ideo virtus generativa plantæ generat plantam; virtus vero generativa animalis generat animal. Quanto enim anima fuerit perfectior, tanto virtus ejus generativa ordinatur ad perfectiorem effectum.

Ad *tertium* dicendum, quod virtus illa activa quæ est in semine, ex anima generantis derivata, est quasi quædam motio ipsius animæ generantis; nec est anima, aut pars animæ nisi in virtute; sicut in serra vel securi non est forma lecti, sed motio quædam ad talem formam. Et ideo non oportet quod ista vis activa habeat aliquod organum in actu, sed fundatur in ipso spiritu incluso in semine, quod est spumosum, ut attestatur ejus albedo; in quo etiam spiritu est quidam calor ex virtute cælestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem; ut supra dictum est (quæst. cxv, art. 3 ad 2). Et quia in hujusmodi spiritu concurret virtus animæ cum virtute cælesti, dicitur, quod homo generat hominem, et sol. Calidum autem elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animæ, sicut etiam ad virtutem nutritivam, ut dicitur <sup>2</sup>.

Ad *quartum* dicendum, quod in animalibus perfectis, quæ generantur ex coitu, virtus activa est in semine maris, secundum Philosophum <sup>3</sup>; materia autem fœtus est illud quod ministratur a femina: in qua quidem materia statim a principio est anima vegetabilis, non quidem secundum actum secundum, sed secundum actum primum, sicut anima sensitiva est in dormientibus; cum autem incipit attrahere alimentum, tunc jam actu operatur. Hujusmodi igitur materia transmutatur a virtute quæ est in semine maris, quousque perducatur in actum animæ sensitivæ; non ita quod ipsamet vis quæ erat in semine, fiat anima sensitiva, quia sic idem esset generans et generatum; et hoc magis esset simile nutritioni et augmento quam generationi, ut Philosophus dicit <sup>4</sup>. Postquam autem per virtutem principii activi quod erat in semine, producta est anima sensitiva in generato quantum ad aliquam partem principalem, tunc jam illa anima sensitiva prolis incipit operari ad complementum proprii corporis per modum nutritionis et augmenti. Virtus autem activa quæ crat in semine, esse desinit, dissoluto semine, et evanescente spiritu qui inerat. Nec hoc est inconveniens, quia vis

cere, quod docent quibus placet systema oppositum.

(2) De anima, lib. II, text. 50.

(3) De generat. animal. lib. I, cap. 2 et 30.

(4) De gen. et corrupt. lib. I, text. 33.

(1) Non corrumperetur per se, sed corrumpi posset ab extrinseco, scilicet Deus qui eam condidit ut hoc vel illud corpus informaret, posset eam, corrupto corpore, in nihilum reducere.

ista non est principale agens, sed instrumentale; motio autem instrumenti cessat, effectu jam producto in esse.

**ART. II. — UTRUM ANIMA INTELLECTIVA CAUSETUR EX SEMINE <sup>1</sup>.**

De his etiam sup. quæst. xc, art. 2, et Sent. II, dist. 18, quæst. II, art. 1, et Cont. gent. lib. II, cc. 86, 88 et 89, et De potent. quæst. III, art. 9, et quol. XII, art. II, et Opusc. II, cap. 94.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima intellectiva causatur ex semine. Dicitur enim <sup>2</sup>: *Cunctæ animæ quæ egressæ sunt de femore Jacob, sexaginta sex.* Sed nihil egreditur de femore hominis, nisi inquantum causatur ex semine. Ergo anima intellectiva causatur ex semine.

2. Præterea, sicut supra ostensum est (quæst. LXXVI, art. 3), in homine est una et eadem anima secundum substantiam, intellectiva, sensitiva et nutritiva. Sed anima sensitiva in homine generatur ex semine, sicut in aliis animalibus; unde et Philosophus dicit <sup>3</sup> quod "non simul fit animal et homo; sed prius fit animal habens animam sensitivam. „ Ergo et anima intellectiva causatur ex semine.

3. Præterea, unum et idem agens est cujus actio terminatur ad formam et materiam; alioquin ex forma et materia non fieret unum simpliciter. Sed anima intellectiva est forma corporis humani, quod formatur per virtutem seminis. Ergo et anima intellectiva per virtutem seminis causatur.

4. Præterea, homo generat sibi simile secundum speciem. Sed species humana constituitur per animam rationalem. Ergo anima rationalis est a generante.

5. Præterea, inconveniens est dicere, quod Deus cooperetur peccantibus. Sed si animæ rationales crearentur a Deo, Deus interdum cooperaretur adulteris, de quorum illicito coitu proles interdum generatur. Non ergo animæ rationales creantur a Deo.

Sed *contra* est quod dicitur <sup>4</sup>, quod "animæ rationales non seminantur per coitum. „

(1) Per doctrinam in hoc articulo expositam excluditur error Apollinaris et sequentium ejus qui dixerunt animas ab animabus generari sicut a corporibus corpora, ut animadvertit ipse S. Doctor (Cont. gent. lib. II, cap. 88).

(2) Gen. XLVI, 26.

(3) De generat. animal. lib. II, cap. 3.

(4) Lib. De eccles. dogm. cap. 14.

(5) Ita cod. Camer. cum plurimis editis. Cod. Alcan. cum edit. Rom., *ad semen pervenire.*

**CONCLUSIO.** — Cum anima intellectiva sit substantia immaterialis et subsistens, cui debetur esse et fieri proprium; non potest nisi per creationem a Deo causari, estque hæreticum dicere eam traduci ex semine.

Respondeo dicendum quod impossibile est virtutem activam quæ est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam; habet enim operationem in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus quæ est in semine, sit productiva intellectivi principii. Similiter etiam, quia virtus quæ est in semine, agit in virtute animæ generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis utens ipso corpore in sua operatione; in operatione autem intellectus non communicat corpus. Unde virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest a semine provenire <sup>5</sup>. Et ideo Philosophus <sup>6</sup> dicit: "Relinquitur intellectum solum deforis advenire. „ Similiter etiam anima intellectiva, cum habeat operationem vitæ sine corpore, est subsistens, ut supra habitum est (qu. LXXV, art. 2), et ita sibi debetur esse et fieri; et cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihilest aliud quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eamcum corpore. Et ideo hæreticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine <sup>7</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in auctoritate illa ponitur per synecdochen pars pro toto, id est, anima pro toto homine.

Ad *secundum* dicendum, quod aliqui dixerunt, quod operationes vitæ quæ apparent in embryone, non sunt ab anima ejus, sed ab anima matris, vel a virtute formativa quæ est in semine. Quorum

(6) De gener. anim.; lib. II, cap. 3.

(7) Illud tamen ab initio non fuit definitum. Nam S. Augustin., S. Gregor., S. Eucher., Salvian., Cassiodor. et Rhaban. rem in dubio relinquant, quamvis sententiam contrariam fortiter propugnaverint S. Hieron. (Epist. ad Aug. cont. Rufin.), S. Hilar. (De Trin. lib. x), S. Ambros. (De paradisi.), S. Cyrill. Alexand., S. Greg. Nyss., S. Jo. Chrysost. et multi alii.



utrumque falsum est. Opera enim vitæ non possunt esse a principio extrinseco, sicut sentire, nutriri, et augeri; et ideo dicendum est quod anima præexistit in embryone, a principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva. Dicunt ergo quidam, quod supra animam vegetabilem, quæ primo inerat, supervenit alia anima, quæ est sensitiva; supra illam iterum alia quæ est intellectiva. Et sic sunt in homine tres animæ, quarum una est in potentia ad aliam; quod supra improbatur est (quæst. lxxvi, art. 3). Et ideo alii dicunt, quod illa eadem anima quæ primo fuit vegetativa tantum, postmodum per actionem virtutis quæ est in semine, perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat sensitiva, et tandem ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei deforis illustrantis. Et propter hoc dicit Philosophus <sup>1</sup>, quod intellectus venit ab extrinseco. Sed hoc stare non potest: primo quidem, quia nulla forma substantialis recipit magis et minus; sed superadditio majoris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris. Non est autem possibile ut una et eadem forma numero sit diversarum specierum. Secundo, quia sequeretur quod generatio animalis esset motus continuus paulatim procedens de imperfecto ad perfectum, sicut accidit in alteratione. Tertio, quia sequeretur quod generatio hominis aut animalis non sit generatio simpliciter, quia subjectum ejus <sup>2</sup> esset ens actu. Si enim a principio in materia prolis est anima vegetabilis, et postmodum usque ad perfectum paulatim perducitur, erit semper additio perfectionis sequentis sine corruptione perfectionis præcedentis; quod est contra rationem generationis simpliciter. Quarto, quia aut id quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens; et ita oportet quod sit aliud per essen-

tiam a forma præexistente, quæ non erat subsistens; et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore; aut non est aliquid subsistens, sed quædam perfectio animæ præexistentis; et sic ex necessitate sequitur quod anima intellectiva corrumpatur, corrupto corpore; quod est impensibile. Est autem et alius modus dicendi secundum eos qui ponunt unum intellectum in omnibus; quod supra improbatur est (qu. lxxvi, art. 2, et qu. lxxix, art. 5). Et ideo dicendum est quod cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere quod tam in homine, quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris; ita tamen quod sequens forma habet quidquid habebat prima, et adhuc amplius <sup>3</sup>; et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem tam in homine, quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est, quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanæ, quæ simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis præexistentibus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa locum habet in diversis agentibus non ordinatis ad invicem. Sed si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad ultimam formam, virtutes autem inferiorum agentium pertingere solum ad aliquam materiæ dispositionem; sicut virtus seminis disponit materiam, virtus autem animæ dat formam in generatione animalis. Manifestum est autem ex præmissis (quæst. cx, art. 1), quod tota natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis virtutis, et præcipue Dei. Et ideo nihil prohibet quin formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima autem intellectiva sit a solo Deo.

Ad quartum dicendum, quod homo generat sibi simile, inquantum per virtutem seminis ejus disponitur materia ad susceptionem talis formæ <sup>4</sup>.

que post utramque rationalis quæ ipsam quoque sensitivam expellit, sed illius deinceps officium exercet, sicut et alterius, etc.

(4) Vel, ut fusius alibi explicat S. Doctor, si sit talis forma quæ subsistentiam habeat et esse suum non dependeat totaliter ex unione ad materiam, sicut est in anima rationali, tum sufficit quod generans sit causa unionis talis formæ ad materiam, per hoc quod disponit materiam ad formam, nec oporteat quod sit causa ipsius formæ.

(1) De gener. animal. lib. ii, cap. 33.

(2) In edit. Nicolai deest *ejus*.

(3) Hinc ergo patet quod juxta mentem S. Thomæ dici omnino debet non unam et eandem animam esse quæ primo functiones vegetativas, deinde sensitivas, et postmodum rationales exerceat; vel primo principium vegetativum, deinde sensitivum et postmodum rationale tribuat; sed quod primo anima sola vegetativa embryonem informet, ac deinde sensitiva succedat per quam vegetativa expellatur, demum-

Ad *quintum* dicendum, quod in actione adulterorum illud quod est naturæ, bonum est: et huic cooperatur Deus; quod vero est inordinatæ voluptatis, malum est; et huic Deus non cooperatur.

**ART. III.** — UTRUM ANIMÆ HUMANÆ FUERINT CREATÆ SIMUL A PRINCIPIO MUNDI <sup>1</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. II, capp. 83 et 84, et Hebr. II, lect. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod animæ humanæ fuerint creatæ simul a principio mundi. Dicitur enim <sup>2</sup>: *Requievit Deus ab omni opere quod patrat*. Hoc autem non esset, si quotidie novas animas crearet. Ergo omnes animæ sunt simul creatæ.

2. Præterea, ad perfectionem universi maxime pertinent substantiæ spirituales. Si igitur animæ simul crearentur cum corporibus, quotidie innumerabiles spirituales substantiæ perfectioni universi adderentur; et sic universum a principio fuisset imperfectum; quod est contra illud quod dicitur Genes. II, 2, *Deum omne opus suum complesse*.

3. Præterea, finis rei respondet ejus principio. Sed anima intellectiva remanet destructo corpore. Ergo incepit esse ante corpus.

Sed *contra* est quod dicitur <sup>3</sup>, quod "simul anima creatur cum corpore."

**CONCLUSIO.** — Cum anima sine corpore existens non habeat suæ naturæ perfectionem, nec Deus ab imperfectis opus suum inchoaverit; simpliciter fatendum est animas simul cum corporibus creari et infundi.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt, quod animæ intellectivæ acciderent uniri corpori, ponentes eam esse ejusdem conditionis cum substantiis spiritualibus quæ corpori non uniuntur; et ideo posuerunt, animas hominum simul a principio cum angelis creatas. Sed hæc opinio falsa est; primo quidem quantum ad radicem: si enim accidentaliter conveniret animæ corpori uniri, sequeretur quod homo, qui ex ista unionem constituitur, esset ens per accidens; vel quod anima esset homo: quod

falsum est, ut supra ostensum est (quæst. LXXV, art. 4). Quod etiam anima humana non sit ejusdem naturæ cum angelis, ipse diversus modus intelligendi ostendit, ut supra ostensum est (quæst. LV, art. 2). Homo enim intelligit a sensibus accipiendo, et convertendo se ad phantasmatas, ut supra ostensum est (quæst. LXXXIV, art. 7), et ideo anima ejus indiget uniri corpori, quo indiget ad operationem sensitivæ partis; quod de angelo dici non potest. Secundo apparet falsitas in ipsa positione. Si enim animæ naturalis est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam <sup>4</sup>, et sine corpore existens non habet suæ naturæ perfectionem. Non fuit autem conveniens ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his quæ sunt præter naturam; non enim fecit hominem sine manu, aut sine pede, quæ sunt partes naturales hominis; multo igitur minus fecit animam sine corpore. Si vero aliquis dicat, quod non est naturale animæ corpori uniri, oportet inquirere causam quare sit corpori unita. Oportet autem dicere quod aut hoc sit factum ex ejus voluntate aut ex alia causa. Si ex ejus voluntate, videtur hoc esse inconveniens. Primo quidem, quia hæc voluntas irrationalis esset, si non indigeret corpore, et vellet ei uniri; si enim eo indigeret, naturale esset ei quod corpori uniretur, quia natura non deficit in necessariis. Secundo, quia nulla ratio esset quare animæ a principio mundi creatæ post tot tempora voluntas accesserit ut nunc corpori uniatur; est enim substantia spiritualis supra tempus, utpote revolutiones cæli excedens. Tertio, quia videtur a casu esse quod hæc anima huic corpori uniretur; cum ad hoc requiratur concursus duarum voluntatum, scilicet animæ advenientis et hominis generantis. Si autem præter voluntatem ipsius corpori unitur, et præter ejus naturam, oportet quod hoc sit ex causa violentiam inferente: et sic erit ei poenale et triste; quod est secundum errorem Origenis, qui posuit, ut refert Epiphanius <sup>5</sup>, animas incorporari propter

(2) Gen. II, 2. (3) Lib. De eccl. dogm. c. 14 et 18.

(4) Hæc præpositio ponitur pro *præter*, ut ex ipso contextu satis colligitur. Subsumit enim: *Non fuit conveniens ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his quæ sunt præter naturam* (Conf. quæst. LXXXIX, art. 1).

(5) Cont. hæres. lib. II, hæc. 64.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim origenistarum et priscillianistarum dicentium: animas humanas ante infusionem corporis peccasse, et in corpora, tanquam in muros, inclusas fuisse, quod damnatum est a concilio Constant. (sess. VI), et a concilio Brag. (sess. I, can. 6), et a Leone I (Epist. ad Turib. episc. Astur. et epist. ad Julian.).



pœnam peccati <sup>1</sup>. Unde cum hæc omnia sint inconvenientia, simpliciter confidentum est quod animæ non sunt creatæ ante corpora; sed simul creantur, cum corporibus infunduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur cessasse die septimo, non quidem ab omni opere; cum dicatur <sup>2</sup>: *Pater meus usque modo operatur*, sed a novis rerum generibus et speciebus condendis, quæ in operibus primis non aliquo modo præextiterint. Sic enim animæ quæ nunc creantur, præextiterunt secundum similitudinem speciei in primis operibus, in quibus anima Adæ creata fuit <sup>3</sup>.

Ad secundum dicendum, quod perfectioni universi, quantum ad numerum individuorum, quotidie potest addi aliquid, non autem quantum ad numerum specierum.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod anima remanet sine corpore, contingit per corporis corruptionem quæ consecuta est ex peccato. Unde non fuit conveniens quod ab hoc inciperent Dei opera; quia, sicut scriptum est <sup>4</sup>, *Deus mortem non fecit... sed impii manibus et verbis accersierunt eam*.

## QUESTIO CXIX.

### DE PROPAGATIONE HOMINIS QUANTUM AD CORPUS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de propagatione hominis quantum ad corpus; et circa hoc quærentur duo: 1. Utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ. — 2. Utrum semen, quod est humanæ generationis principium, sit de superfluo alimenti.

#### ART. I. — UTRUM ALIQUID DE ALIMENTO CONVERTATUR IN VERITATEM HUMANÆ NATURÆ.

De his etiam Sent. II, dist. 30, qu. II, art. 1, et IV, dist. 44, quæst. I, art. 2, et quæst. IV, et quod. VIII, art. 5 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nihil de alimento transeat in veritatem humanæ naturæ. Dicitur enim Matth. xv, 17: *Omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et per secessum emittitur*. Sed quod emittitur, non transit in veri-

tatem humanæ naturæ. Ergo nihil de alimento in veritatem humanæ naturæ transit.

2. Præterea, Philosophus <sup>5</sup> distinguit carnem secundum speciem, et secundum materiam; et dicit quod caro secundum materiam advenit et recedit. Quod autem ex alimento generatur, advenit et recedit. Ergo id in quod alimentum convertitur, est caro secundum materiam, et non caro secundum speciem. Sed hoc pertinet ad veritatem humanæ naturæ quod pertinet ad speciem ejus. Ergo alimentum non transit in veritatem humanæ naturæ.

3. Præterea, ad veritatem humanæ naturæ pertinere videtur humidum radicale <sup>6</sup>; quod si deperdatur, restitui non potest, ut medici dicunt. Posset autem restitui, si alimentum converteretur in ipsum humidum. Ergo nutrimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ.

4. Præterea, si alimentum transiret in veritatem humanæ naturæ, quidquid in homine deperditur, restaurari posset. Sed mors hominis non accidit, nisi per deperditionem alicujus. Posset igitur homo per sumptionem alimenti in perpetuum se contra mortem tueri.

5. Præterea, si alimentum in veritatem humanæ naturæ transiret, nihil esset in homine quod non posset recedere et reparari; quia id quod in homine generaretur ex alimento, et recedere et reparari posset. Si ergo homo diu viveret, sequeretur quod nihil quod in eo fuit materialiter in principio suæ generationis, finaliter remaneret in ipso; et sic non esset idem homo numero per totam vitam suam; cum ad hoc quod sit idem numero, requiratur identitas materiæ. Hoc autem est inconveniens. Non ergo alimentum transit in veritatem humanæ naturæ.

Sed contra est quod dicit Augustinus <sup>7</sup>: "Alimenta carnis corrupta, id est amittentia formam suam, in membrorum fabricam migrant." Sed fabrica membrorum pertinet ad veritatem humanæ na-

(1) Idem sensit Priscillianus, quippe concilii Bragensis canon sic se habet: *Si quis animas humanas dicit prius in celesti habitatione peccasse et per hoc in corpore humano interjectas, sicut Priscillianus dixit anathema sit.* (2) Joan. v, 17.

(3) Cf. quæ dicta sunt quæst. LXXIII, art. 2.

(4) Sap. I, 13.

(5) De gener. lib. I, text. 35, 36 et 37.

(6) Sic dictum quasi radix et fundus vitæ, seu alimentum quoddam et nutrimentum, quo subinde deficiente et exhausto deficit vita et interit: vel radicale quasi a principio ingenuum corpori; sicut et radix est id quod primo nascitur arbori et quod vitam illius nutrit, auget, conservat. Hinc medici *primigenium* vocant. (7) Lib. De ver. relig. cap. 40, in princ.

turæ. Ergo alimenta transeunt in veritatem humanæ naturæ, ut <sup>1</sup>: "Nec tu me mutabis in te sicut cibum carnis tuæ, sed, „ etc. <sup>2</sup>.

CONCLUSIO. — Ad restaurandum illud quod per actionem caloris naturalis deperditur ad veritatem humanæ naturæ pertinens, oportet aliquid de alimento converti in veritatem humanæ naturæ.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum <sup>3</sup>, "Hoc modo se habet unumquodque ad veritatem, sicut se habet ad esse. „ Illud ergo pertinet ad veritatem naturæ alicujus, quod est de constitutione naturæ ipsius. Sed natura dupliciter considerari potest: uno modo in communi secundum naturam speciei, alio modo secundum quod est in hoc individuo. Ad veritatem igitur naturæ alicujus in communi consideratæ pertinet forma et materia ejus in communi accepta; ad veritatem autem naturæ in hoc particulari consideratæ pertinet materia individualis signata, et forma per hujusmodi materiam individuata; sicut de veritate humanæ naturæ in communi est anima humana et corpus; sed de veritate humanæ naturæ in Petro et Martino est hæc anima et hoc corpus. Sunt autem quædam, quorum formæ non possunt salvari nisi in una materia signata, sicut forma solis non potest salvari nisi in materia quæ actu sub ea continetur. Et secundum hunc modum aliqui posuerunt, quod forma humana non potest salvari nisi in materia quadam signata, quæ scilicet a principio fuit tali forma formata in primo homine; ita quod quiddam aliud præter illud quod ex primo parente in posteros derivatur, additum fuerit, non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quasi non vere accipiat formam humanæ naturæ; sed illa materia quæ in primo homine formæ humanæ fuit subiecta, in seipsa multiplicatur. Et hoc modo multitudo humanorum corporum a corpore primi hominis derivatur <sup>4</sup>. Et secundum hos alimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ; sed dicunt quod alimentum accipitur ut

quoddam fomentum naturæ, id est, ut resistat actioni caloris naturalis, ne consumat humidum radicale; sicut plumbum vel stannum adjungitur argento, ne consumatur per ignem. Sed hæc positio est multipliciter irrationabilis. Primo quidem, quia ejusdem rationis est quod aliqua forma possit fieri in alia materia, et quod possit propriam materiam deserere; et ideo omnia generabilia sunt corruptibilia, et e converso. Manifestum est autem quod forma humana potest deficere ab hac materia quæ ei subjicitur: alioquin corpus humanum corruptibile non esset. Unde relinquitur quod et alii materiæ advenire possit, aliquo alio in veritatem humanæ naturæ transeunte. Secundo, quia in omnibus quorum materia invenitur tota sub uno individuo, non est nisi unum individuum in una specie; sicut patet in sole et luna, et hujusmodi. Sic igitur non esset nisi unum individuum humanæ speciei. Tertio, quia non est possibile quod multiplicatio materiæ attendatur, nisi vel secundum quantitatem tantum, sicut accidit in rarefactis, quorum materia suscipit majores dimensiones, vel etiam secundum substantiam materiæ. Sola autem eadem substantia materiæ manente, non potest dici quod sit multiplicata; quia idem ad seipsum non constituit multitudinem, cum necesse sit omnem multitudinem ex aliqua divisione causari. Unde oportet quod aliqua alia substantia materiæ adveniat vel per creationem, vel per conversionem alterius in ipsam. Unde relinquitur, quod non potest aliqua materia multiplicari, nisi per rarefactionem, sicut cum ex aqua fit aer; vel per additionem alterius rei, sicut multiplicatur ignis per additionem lignorum; vel per creationem materiæ. Sed manifestum est, multiplicationem materiæ in humanis corporibus non accidere per rarefactionem; quia sic corpora hominum perfectæ ætatis essent imperfectiora quam corpora puerorum; nec iterum per creationem novæ materiæ; quia secundum Gregorium <sup>5</sup>, omnia sunt simul creata secundum sub-

(1) Confess. lib. vii, cap. 10.

(2) Hæc verba Augustini, quæ leguntur in edit. Nicolai, desunt in edit. Rom. 1587, in Patav. 1698, in Veneta 1755, et in Neapol. 1763.

(3) Met. lib. ii, text. 4.

(4) Hæc Magistri Sententiarum opinio fuit expressa Sent. lib. ii, dist. 30, § ult. Hanc hausisse videtur ex Hugone a S. Victore lib. De sacramentis, part. vi, cap. 36 et 37.

(5) Lib. xxxii Moral. cap. 9, in princ.



stantiam materiæ, licet non secundum speciem formæ. Unde relinquitur, quod multiplicatio corporis humani non fit nisi per hoc quod alimentum convertitur in veritatem humani corporis. Quarto, quia cum homo non differat ab animalibus et plantis secundum animam vegetabilem, sequeretur quod etiam corpora animalium et plantarum non multiplicarentur per conversionem alimenti in corpus nutritum, sed per quamdam multiplicationem, quæ non potest esse naturalis; cum materia secundum naturam non extendatur nisi usque ad certam quantitatem, nec iterum inveniatur aliquid naturaliter crescere nisi per rarefactionem vel conversionem alterius in ipsum. Et sic totum opus generativæ et nutritivæ, quæ dicuntur vires naturales, esset miraculosum, quod est omnino inconveniens. Unde alii dixerunt, quod forma humana potest quidem fieri de novo in aliqua alia materia, si consideretur natura humana in communi; non autem si accipitur prout est in hoc individuo, in quo forma humana fixa manet in quadam materia determinata, cui primo imprimitur in generatione hujus individui; ita quod illam materiam nunquam deserit usque ad ultimam individuicorruptionem. Et hanc materiam dicunt principaliter pertinere ad veritatem humanæ naturæ. Sed quia hujusmodi materia non sufficit ad quantitatem debitam, requiritur ut adveniat alia materia per conversionem alimenti in substantiam nutriti, quantum sufficiat ad debitum augmentum. Et hanc materiam dicunt secundario pertinere ad veritatem humanæ naturæ; quia non requiritur ad primum esse individui, sed ad quantitatem ejus. Jam vero, si quid aliud adveniat ex alimento, non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, proprie loquendo. Sed hoc etiam est inconveniens. Primo quidem, quia hæc opinio judicat de materia corporum viventium ad modum corporum inanimatorum; in quibus, etsi sit virtus ad generandum simile in specie, non tamen est virtus in eis ad generandum aliquid sibi simile secundum individuum; quæ quidem virtus in corporibus viventibus est virtus nutritiva. Nihil ergo per virtutem nutritivam adderetur corporibus viventibus, si alimentum in veritatem naturæ ipsorum non converteretur. Se-

cundo, quia virtus activa quæ est in semine, est quædam impressio derivata ab anima generantis, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 1). Unde non potest esse majoris virtutis in agendo quam ipsa anima, a qua derivatur. Si ergo ex virtute seminis vere assumit aliqua materia formam naturæ humanæ, multo magis anima in nutrimentum conjunctum poterit veram formam naturæ humanæ imprimere per potentiam nutritivam. Tertio, quia nutrimento indiget non solum ad augmentum (alioquin terminato augmento necessarium non esset), sed etiam ad restaurandum illud quod deperditur per actionem caloribus naturalis. Non autem esset restauratio, nisi id quod ex alimento generatur, succederet in locum deperditi. Unde sicut id quod primo inerat, est de veritate humanæ naturæ, ita et id quod ex alimento generatur. Et ideo secundum alios dicendum est, quod alimentum vere convertitur in veritatem humanæ naturæ, inquantum vere accipit speciem carnis et ossis, et hujusmodi partium. Et hoc est quod dicit Philosophus<sup>1</sup>, quod "alimentum nutrit, inquantum est potentia caro."

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dominus non dicit, quod totum quod in os intrat, per secessum emittatur; sed oportet quod de quolibet cibo aliquid impurum per secessum emittatur. — Vel potest dici, quod quidquid ex alimento generatur, potest etiam per calorem naturalem resolvi, et per poros quosdam occultos emitti, ut Hieronymus exponit sup. illud Matth. xv: *Non intelligitis quod*, etc.

Ad *secundum* dicendum, quod aliqui per carnem secundum speciem intellexerunt id quod primo accipit speciem humanam, quod sumitur a generante; et hoc dicunt semper manere, quousque individuum durat; carnem vero secundum materiam dicunt esse quæ generatur ex alimento; et hanc dicunt non semper permanere; sed quod sicut advenit, ita abscedit. Sed hoc est contra intentionem Aristotelis. Dicit enim ibi<sup>2</sup>, quod "sicut in unoquoque habentium speciem in materia, puta in ligno et lapide, ita et in carne, hoc est secundum speciem, et illud secundum materiam."

(1) De anima, lib. II, text. 46, et De gen. I, I, text. 39. (2) Loc. cit. in arg.

Manifestum est autem, quod prædicta distinctio locum non habet in rebus inanimatis, quæ non generantur ex semine, nec nutriuntur. Et iterum cum id quod ex alimento generatur, adjungatur corpori nutrito per modum mixtionis, sicut aqua miscetur vino, ut ponit exemplum ibidem Philosophus<sup>1</sup>, non potest alia esse natura ejus quod advenit, et ejus cui advenit, cum jam sit factum unum per veram mixtionem. Unde nulla ratio est quod unum consumatur per calorem naturalem, et alterum maneat. Et ideo aliter dicendum est, quod hæc distinctio Philosophi non est secundum diversas carnes, sed est ejusdem carnis secundum diversam considerationem. Si enim consideretur caro secundum speciem, id est, secundum id quod est formale in ipsa; sic semper manet, quia semper manet natura carnis, et dispositio naturalis ipsius. Sed si consideretur caro secundum materiam, sic non manet, sed paulatim consumitur, et restauratur; sicut patet in igne fornacis, cujus forma manet, sed materia paulatim consumitur, et alia in locum ejus substituitur<sup>2</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod ad humidum radicale intelligitur pertinere totum id in quo fundatur virtus speciei; quod si subtrahatur, restitui non potest; sicut si amputetur manus, aut pes, vel aliquid hujusmodi. Sed humidum nutritivum est quod nondum pervenit ad suscipiendum perfecte naturam speciei, sed est in via ad hoc, sicut est sanguis et alia hujusmodi. Unde si talia subtrahantur, remanet adhuc virtus speciei in radice, quæ non tollitur.

Ad *quartum* dicendum, quod omnis virtus in corpore passibili per continuam actionem debilitatur, quia hujusmodi agentia etiam patiuntur. Et ideo virtus conversiva in principio quidem tam fortis est, ut possit convertere non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam ad augmentum; postea vero non potest convertere nisi quantum sufficit ad restaurationem deperditi, et tunc cessat augmentum: demum nec hoc po-

test, et tunc fit diminutio; deinde, deficiente hujusmodi virtute totaliter, animal moritur; sicut virtus vini convertentis aquam admixtam paulatim per admixtionem aquæ debilitatur, ut tandem totum fiat aquosum, ut Philosophus exemplificat<sup>3</sup>.

Ad *quintum* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit<sup>4</sup>, quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc dicitur ignis de novo generari; quando vero aliqua materia convertitur in ignem præexistentem, dicitur ignis nutriri; unde si tota materia simul amittat speciem ignis, et alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero; si vero paulatim combusto uno ligno aliud substituitur; et sic deinceps quousque omnia prima consumantur, semper remanet idem ignis numero; quia semper quod additur transit in præexistens. Et similiter est intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id quod per calorem naturalem consumitur.

## ART. II. — UTRUM SEMEN

### SIT DE SUPERFLUO ALIMENTI.

De his etiam Sent. II, dist. 30, quæst. II, art. 2, et IV, dist. 44, quæst. I, art. 2, quæst. IV, et Cont. gent. lib. III, cap. 121 princ. et cap. 122.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod semen non sit de superfluo alimenti, sed de substantia generantis. Dicit enim Damascenus<sup>5</sup>, quod "generatio est opus naturæ ex substantia generantis produciens illud quod generatur." Sed id quod generatur, generatur ex semine. Ergo semen est de substantia generantis.

2. Præterea, secundum hoc filius assimilatur patri, quod ab eo aliquid accipit. Sed si semen, ex quo aliquid generatur, sit de superfluo alimenti, nihil acciperet aliquis ab avo, et præcedentibus, in quibus hoc alimentum nullo modo fuit. Ergo non assimilaretur aliquis avo et præcedentibus magis quam aliis hominibus.

3. Præterea, alimentum hominis generantis quandoque est ex carnibus bovis, vel porci, et aliorum hujusmodi. Si igitur

homo idem numero, quod quidquid fuit materialiter in eo secundum totum tempus vitæ suæ, resumatur, sed tantum ex eo quantum sufficit ad complementum debitæ quantitatis, etc.

(3) De gener. lib. I, text. 39 et 88.

(4) Ibid., text. 39.

(5) De orth. fid. cap. 8, a med.

(1) De gener. lib. I, text. 39 et 88.

(2) Ex his et sequentibus intelligi potest inanimem esse Origenis ratiocinationem qua argumentatur corpus humanum propter continuum materiæ fluxum, non idem numero resurrecturum. Non requiritur, ait ipse S. Thomas (Cont. gent. lib. IV, cap. 81), ad hoc quod resurgat



tur semen esset de superfluo alimenti, homo generatus ex semine majorem affinitatem haberet cum bove et porco, quam cum patre, et aliis consanguineis.

4. Præterea, Augustinus dicit <sup>1</sup>, quod "nos fuimus in Adam non solum secundum seminalem rationem, sed etiam secundum corpulentam substantiam." Hoc autem non esset, si semen esset ex superfluo alimenti. Ergo semen non est ex superfluo alimenti.

Sed *contra* est quod Philosophus probat multipliciter <sup>2</sup>, quod "semen est superfluum alimenti."

**CONCLUSIO.** — Cum semen sit illud quod generatur ex alimento antequam convertatur in substantiam membrorum, recte dicitur semen esse de superfluo alimenti, seu de parte alimenti non necessaria ad alendum.

Respondeo dicendum quod ista quæstio aliquid aliter dependet ex præmissis (art. præc., et quæst. cxviii, art. 1). Si enim in natura humana est virtus ad communicandum suam formam materiæ alienæ, non solum in alio, sed etiam in ipso; manifestum est quod alimentum, quod est in principio dissimile, in fine fit simile per formam communicatam. Est autem naturalis ordo, ut aliquid gradatim de potentia reducat in actum. Et ideo in his quæ generantur, invenimus quod primo unumquodque est imperfectum, et postea perficitur. Manifestum est autem quod commune se habet ad proprium et determinatum, ut imperfectum ad perfectum; et ideo videmus quod in generatione animalis prius generatur animal quam homo vel equus. Sic igitur et ipsum alimentum primo quidem accipit quamdam virtutem communem respectu omnium partium corporis, et in fine determinatur ad hanc partem vel ad illam. Non autem est possibile quod accipiat pro semine id quod jam conversum est in substantiam membrorum per quamdam resolutionem; quia illud resolutum, si non retineret naturam ejus a quo resolvitur, tunc jam esset recedens a natura generantis, quasi in via corruptionis existens; et sic non haberet virtutem convertendi aliud in similem naturam. Si vero retineret naturam ejus a quo resolvitur, tunc esset contractum ad

determinatam partem, et non haberet virtutem movendi ad naturam totius, sed solum ad naturam partis: nisi forte quis dicat quod esset resolutum ab omnibus partibus corporis, et quod retineat naturam omnium partium: et sic semen esset quasi quoddam parvum animal in actu; et generatio animalis ex animali non esset nisi per divisionem; sicut lutum generatur ex luto, et sicut accidit in animalibus quæ decisa vivunt. Hoc autem est inconveniens. Relinquitur ergo quod semen non sit decisum ab eo quod erat actu totum, sed magis in potentia totum, habens virtutem ad productionem totius corporis derivatam ab anima generantis, ut supra dictum est (art. præc.). Hoc autem quod est in potentia ad totum est illud quod generatur ex alimento antequam convertatur in substantiam membrorum; et ideo ex hoc semen accipitur. Et secundum hoc virtus nutritiva dicitur deservire generativæ; quia id quod est conversum per virtutem nutritivam, accipitur a virtute generativa ut semen. Et hujus signum ponit Philosophus <sup>3</sup>, quod animalia magni corporis, quæ indigent multo nutrimento, sunt pauci seminis secundum quantitatem sui corporis, et paucæ generationis; et similiter homines pingues sunt pauci seminis propter eandem causam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod generatio est de substantia generantis in animalibus et plantis, inquantum semen habet virtutem ex forma generantis, et inquantum est in potentia ad substantiam ipsius.

Ad *secundum* dicendum, quod assimilatio generantis ad genitum non fit propter materiam, sed propter formam agentis, quod generat sibi simile. Unde non oportet, ad hoc quod aliquis assimiletur avo, quod materia corporalis seminis fuerit in avo, sed quod sit in semine aliqua virtus derivata ab avo, mediante patre.

Et similiter dicendum est ad *tertium*; nam affinitas non attenditur secundum materiam, sed magis secundum derivationem formæ.

Ad *quartum* dicendum, quod verbum Augustini non est sic intelligendum, quod in Adam actu fuerit aut seminalis

(1) Super Gen. ad litt. lib. x, cap. 20.

(2) De gen. animal. lib. i, cap. 19.

(3) De gener. anim. lib. i, cap. 18.

ratio hujus hominis propinqua, aut corpulenta ejus substantia. Sed utrumque fuit in Adam secundum originem. Nam et materia corporalis, quæ ministrata est a matre, quam vocat *corpulentam substantiam* <sup>1</sup>, derivatur originaliter ab Adam; et similiter virtus activa existens in semine patris, quæ est hujus hominis propinqua ratio seminalis. Sed Christus dicitur fuisse in Adam secundum cor-

pulentam substantiam, sed non secundum seminalem rationem; quia materia corporis ejus, quæ ministrata est a Matre Virgine, derivata est ab Adam; sed virtus activa non est derivata ab Adam, quia corpus ejus non est formatum per virtutem virilis seminis, sed operatione Spiritus sancti; talis enim partus decebat eum qui est super omnia benedictus Deus in sæcula sæculorum. Amen.

(1) Hic quæri potest, ut animadvertit editio Parmensis recentissima, quo sensu intelligendum sit, Beatissimam Virginem Christi matrem ei ministrasse *corpulentam substantiam*? Utrum scilicet in ejus conceptione præstiterit, necne? Nos tenemus id supernaturaliter omnino contigisse; ita ut Spiritus S., purissimum Beatæ Virginis sanguinem conceptui aptum, in uterum deduxerit, ex quo sacrum Christi corpus organizatum formaverit, eique animam creatam infuderit; et sic, quod efficaciæ et virtutis est in virili semine, modo excellentiori præstiterit Spiritus S.; Virginem autem, more aliarum feminarum, præparasse et subministrasse materiam corporalem. Quamquam hoc naturaliter

procedere potuisse docuit Paulus Zacchia totius Status ecclesiastici protomedicus generalis in quæstionib. medico-legalib. l. vii, tit. 3, quæst. 1, n. 37, animadvertens, « quod, in naturalibus aliis conceptionibus, aliquando ita præsens est semen in vicinissimis uteri locis, in quibus fit conceptio, ut nullo motu opus sit ad hoc, ut cum virili semine misceatur: unde est quod aliquæ absque ulla omnino voluptate, quantum est ex parte expulsionis proprii seminis, concipiunt; quod et naturaliter in sacratissima Virgine Salvatorem mundi concipiente evenisse potuit: et sic, etiamsi proprium semen præstiterit, nulla tamen labe illibatam corporis mentisque virginitatem violavit. »



# APPENDIX

EXCERPTA EX LIBRIS DE VERITATE CATHOLICÆ FIDEI CONTRA GENTILES.

## I. — QUOD IN HIS QUÆ DE DEO CONFITEMUR, DUPLEX EST VERITATIS MODUS.

1. Est in his quæ de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quædam namque vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quædam vero sunt, ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi: quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. Quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum quæ humanæ rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet.

Probatur primo. Cum enim principium totius scientiæ quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiæ ipsius, eo quod secundum doctrinam Philosophi<sup>1</sup> demonstrationis principium est quod quid est; oportet quod secundum modum quo substantia rei intelligitur, sit eorum modus quæ de re illa cognoscuntur. Unde si intellectus humanus alicujus rei substantiam comprehendit, puta lapidis, vel trianguli; nullum intelligibilium illius rei facultatem humanæ rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit, nam substantiam ipsius capiendam intellectus humanus non potest naturali virtute pertinere, cum intellectus nostri secundum modum præsentis vitæ, cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea quæ in sensum non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus earum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt ut in eis divina substantia videatur quid sit, cum sint effectus causæ virtutem non æquantes. Ducitur tamen

ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo quia est, et alia hujusmodi quæ oportet attribui primo principio. Sunt igitur quædam intelligibilia divinorum quæ humanæ rationi sunt pervia; quædam vero quæ omnino vim humanæ rationis excedunt.

2. Adhuc ex intelligibilium gradibus idem est facile videre. Duorum enim quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille cujus intellectu est elevatior, multa intelligit quæ alius omnino capere non potest; sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiæ subtiles considerationes capere potest; intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotæ: quia hæc distantia inter speciei humanæ limites continetur, quos angelicus intellectus excedit. Cognoscit quidem angelus Deum ex nobiliori effectu quam homo, quanto ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus, et etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit; multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum, quam angelicus humanum. Ipse enim intellectus divinus sua capacitate substantiam suam adæquat, et ideo perfecte de se intelligit quid est, et omnia cognoscit quæ de seipso intelligibilia sunt; non autem naturali cognitione angelus de Deo cognoscit quid est, quia et ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causæ virtutem non adæquans: unde non omnia quæ in seipso Deus intelligit, angelus naturali cognitione capere potest, nec ad omnia quæ angelus naturali sua virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda.

(1) Post. lib. II, text. comm. 11.

Sicut igitur maximæ amentię esset idiota qui ea quæ a Philosopho proponuntur, falsa esse assereret, propter hoc quod ea capere non potest; ita et multo amplius nimię stultitię esset homo, si ea quæ divinitus angelorum ministerio revelantur, falsa esse suspicatur, ex hoc quod ratione investigari non possunt.

3. Adhuc idem manifeste apparet ex defectu quem in rebus cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilibus plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non possumus; multo igitur amplius illius excellentissimę substantię transcendentis omnia intelligibilia, humana ratio investigare non sufficit. Huic autem consonat dictum Philosophi, qui <sup>1</sup>asserit, quod *intellectus noster sic se habet ad prima entium, quæ sunt manifestissima in natura, sicut oculus vesperilionis ad solem.*

Huic etiam veritati sacra Scriptura testimonium perhibet: dicitur enim <sup>2</sup>: *Forsitan vestigia Dei comprehendes, et omnipotentem usque ad perfectum reperies?* et <sup>3</sup>: *Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram;* et <sup>4</sup>: *Ex parte cognoscimus.* Non igitur omne quod de Deo dicitur, quamvis ratione investigari non possit, statim quasi falsum est abjiciendum, ut manichæi, et plures infidelium putaverunt <sup>5</sup>. (Cont. Gent. lib. 1, cap. 3).

## II. — QUOD DIVINA NATURALITER COGNITA, CONVENIENTER HOMINIBUS CREDENDA PROPONUNTUR.

Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente (una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quæ omne ingenium humanę rationis excedit), utraque convenienter divinitus nomini credenda proponitur. Hoc autem de illa primo ostendendum est quæ inquisitioni rationis pervia esse potest, ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse. Sequerentur tamen tria inconvenientia, si hujus veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur. Unum est, quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosę inquisitionis,

qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis. Quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum: unde nullo studio ad hoc pertingere possent ut summum gradum humanę cognitionis attingerent qui in cognoscendo Deum consistit. Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris: oportet enim esse inter homines aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativę inquisitionis non possent expendere, ut ad summum fastigium humanę inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem. Quidam autem impediuntur pigritia; ad cognitionem enim eorum quæ de Deo ratio investigare potest, multa præcognoscere oportet, cum fere totius philosophię consideratio ad Dei cognitionem ordinetur: propter quod Metaphysica, quæ circa divina versatur, inter philosophię partes ultima remanet addiscenda. Sic ergo non nisi cum magno labore studii ad prædictę veritatis inquisitionem perveniri potest: quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientię, cujus tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum.

2. Secundum inconveniens est, quod illi qui ad prædictę veritatis cognitionem, vel inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent: tum propter hujusmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi <sup>6</sup> post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur: tum etiam propter multa quæ præexistunt, ut dictum est: tum propter hoc quod tempore juventutis, dum diversis motibus passionum animæ fluctuat, non est apta ad tam altę veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens, et sciens <sup>7</sup>. Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantię tenebris; cum Dei cognitio, quæ homines maxime perfectos, et bonos facit, non nisi quibusdam paucis, et his paucis etiam post temporis longitudinem proveniret.

3. Tertium inconveniens est, quod investigationi rationis humanę plerumque falsitas admiscetur propter debilitatem

(1) Metaph. lib. II, text. comm. 1.

(2) Job II, 7. (3) xxxvi, 26. (4) I. Cor. XIII, 9.

(5) Augustinus, Retract. lib. I, cap. 14.

(6) *AL.*, prius post.

(7) Ut dicitur Physic. lib. VII, text. comm. 20.



intellectus nostri in iudicando, et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanent ea quæ sunt verissime etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et præcipue cum videant a diversis qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Inter multa etiam vera, quæ demonstrantur, immisceatur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili, vel sophistica ratione asseritur: quæ interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi. Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quæ ratio investigare potest, fide tenenda præcipere, ut sic omnes de facili possent divinæ cognitionis participes esse, et absque dubitatione, et errore. Hinc est quod Ephes. iv, 17 dicitur: *Jam non ambuletis sicut et gentes ambulantes in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum.* Et Isaia LIV, 13: *Ponam universos filios tuos doctos a Domino* (Cont. Gent. lib. i, cap. 4).

III. — 1<sup>o</sup> QUOD EA QUÆ RATIONE INVESTIGARI NON POSSUNT, CONVENIENTER FIDE TENENDA PROPONUNTUR.

Videtur autem quibusdam fortasse non deberi homini ad credendum proponi illa quæ ratione investigare non sufficit, cum divina sapientia unicuique secundum modum suæ naturæ provideat. Et ideo demonstrandum est, quod necessarium sit homini divinitus credenda proponi etiam illa quæ rationem excedunt. Nullus enim desiderio, et studio in aliquid tendit, nisi sit ei præcognitum. Quia ergo ad altius bonum quam experiri in præsentī vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, ut in sequentibus investigabitur (lib. iii, cap. 147), oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in præsentī possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare, et studio tendere in aliquid quod totum statum præsentis vitæ excedit. Et hoc præcipue christianæ religioni competit, quæ singulariter bona spiritualia, et æterna promittit: unde et in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur. Lex autem vetus, quæ temporalia pro-

missa habebat, pauca proposuit quæ humanæ rationis inquisitionem excederent. Secundum etiam hunc modum philosophorum cura fuit <sup>1</sup> ad hoc ut homines a sensibilibus delectationibus ad honestatem perducerent, ostendere, esse alia bona his sensibilibus potiora: quorum gustu multo suavius qui vacant activis, vel contemplativis virtutibus, delectantur. Est etiam necessarium hujus veritatem ad credendum hominibus proponi, ad Dei cognitionem veriore habendam. Tunc enim solum vere Deum cognoscimus quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est, eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit, ut supra (n<sup>o</sup> 1 append.) ostensum est.

Per hoc quod homini de Deo aliqua proponuntur quæ rationem excedunt, firmatur in homine opinio, quod Deus sit aliquid supra id quod cogitari potest.

2. Alia etiam utilitas inde provenit, scilicet præsumptionis repressio, quæ est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio præsumentes, ut totam naturam divinam se reputent suo intellectu posse metiri, æstimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac præsumptione humanus animus liberatus, ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quædam divinitus quæ omnino intellectum ejus excederent.

3. Apparet etiam alia utilitas ex dictis Philosophi <sup>2</sup>. Cum enim Simonides cuidam homini prætermittendam divinam cognitionem persuaderet, et humanis rebus ingenium applicandum oportere, inquires, humana sapere hominem, et mortalia mortalem; contra eum Philosophus dicit, quod homo debet se ad immortalia, et divina trahere quantum potest. Unde <sup>3</sup> dicit, quod quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus, tamen id modicum est magis amatum, et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. Dicit etiam <sup>4</sup> quod cum de corporibus cælestibus quæstiones possint solvi parva, et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium ejus.

Ex quibus omnibus apparet quod de

(1) Ut patet Ethic. lib. vii et x, c. 13, 1 et 5.

(2) Ethic. lib. x, cap. 7.

(3) De partibus animalium, lib. i, cap. 5.

(4) Cæli et mundi lib. ii, text. comm. 34.

rebus nobilissimis quantumeumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animæ confert: et ideo quamvis ea quæ supra rationem sunt, ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur, si saltem ea qualitercumque teneat fide: et ideo dicitur Eccli. iii, 25: *Plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi*. Et I. Cor. ii, 11: *Quæ sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei... nobis autem revelavit Deus per spiritum suum*.

2º QUOD ASSENTIRE HIS QUÆ SUNT FIDEI, NON EST LEVITATIS, QUAMVIS SUPRA RATIONEM SINT.

Hujusmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non præbet, fidem adhibentes, non leviter credunt, quasi indoctas fabulas secuti, ut II. Pet. i dicitur. Hæc enim divinæ sapientiæ secreta, ipsa divina sapientia, quæ omnia plenissime novit, dignata est hominibus revelare quæ sui præsentiam, et doctrinæ, et inspirationis veritatem convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea quæ naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit quæ totius naturæ superant facultatem, videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, cælestium corporum mirabili immutatione, et, quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione; ut idiotæ, et simplices, dono Spiritus sancti repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti consequerentur. Quibus inspectis, prædictæ probationis efficacia, non armorum violentia, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrannidem<sup>1</sup>, innumerabiles turbas non solum simplicium, sed etiam sapientissimorum hominum ad fidem christianam convocavit: in qua omnem humanum intellectum excedentia prædicantur, voluptates carnis cohibentur, et omnia quæ in mundo sunt, haberi contemptui decentur. Quibus animos mortalium assentire, et maximum miraculum est, et manifestum divinæ inspirationis opus, ut contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur. Hoc autem non subito, neque casu, sed divina dispositione factum esse, manifestum est ex hoc quod hoc se facturum Deus multis autem prophetarum

prædixit oraculis: quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostræ fidei testimonium adhibentes. Hujus quidem confirmationis modus tangitur Hebr. ii, 3: *Quæ, scilicet humana salus, cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis, et portentis, et variis Spiritus sancti distributionibus*. Hæc autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem christianam indicium certissimum est præteritorum signorum, ut ea ulterius iterari necesse non sit, cum in suo effectu appareant evidenter. Esset autem omnibus signis mirabilis, si ad credendum tam ardua, et ad operandum tam difficilia, et ad sperandum tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus; quamvis non cesset Deus etiam nostris temporibus ad confirmationem fidei per Sanctos suos miracula operari.

Hi vero qui sectas errorum introduxerunt, processerunt via contraria, ut patet in Mahumete, qui carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit. Præcepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri. Documenta etiam veritatis non attulit nisi quæ de facili a quolibet mediocriter sapiente naturali ingenio cognosci possiunt; quin potius vera quæ docuit, multis fabulis et falsissimis doctriinis immiscuit. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solum divinæ inspirationi conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis, quæ non potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum; sed dixit se in armorum potentia missum, quæ signa etiam latronibus et tyrannis non desunt. Ei etiam non aliqui sapientes in rebus divinis, et de divinis, et humanis exercitati, a principio crediderunt, sed homines bestiales, in desertis morantes, omnis doctrinæ divinæ prorsus ignari: per quorum multitudinem alios armorum violentia in suam legem coegit. Nulla etiam divina oracula præcedentium prophetarum ei testimonium perhibent; quin potius quasi omnia Veteris et Novi Testamenti documenta, fabulosa narratione depravat, ut patet

(1) *Al.* innumerabilis turba.



ejus legem inspicienti: unde astuto consilio libros Veteris et Novi Testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur. Et sic patet quod ejus dictis fidem adhibentes, leviter credunt (Cont. Gent. lib. I cap. 5 et 6).

— QUOD VERITATI FIDEI CHRISTIANÆ  
NON CONTRARIATUR VERITAS RATIONIS.

Quamvis autem prædicta veritas fidei christianæ, humanæ rationis capacitatem excedat; hæc tamen quæ ratio naturaliter indita habet, huic veritati contrarie esse non possunt.

1. Ea enim quæ naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, intantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare; nec id quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis quæ ratio naturaliter cognoscit, prædictam veritatem fidei contrariam esse.

2. Item. Illud idem quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat fide, quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostræ naturæ. Hæc ergo principia etiam divina sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinæ sapientiæ

contrarium: non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quæ ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

3. Adhuc. Contrariis rationibus intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariæ cognitiones nobis a Deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione intellectus noster impediretur; quod a Deo esse non potest.

4. Amplius. Ea quæ sunt naturalia, mutari non possunt, natura manente. Contrariæ autem opiniones simul eidem inesse non possunt. Non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio, vel fides homini a Deo immittitur: et ideo Apostolus dicit<sup>1</sup>: *Prope est verbum in corde tuo, et in ore tuo: hoc est verbum fidei quod prædicamus.* Sed quia superat rationem, a nonnullis reputatur quasi contrarium: quod esse non potest. Huic etiam auctoritas Augustini concordat, qui<sup>2</sup> dicit sic: *Illud quidem quod veritas patefacit, libris sanctis sive Veteris Testamenti, sive Novi nullo modo potest esse adversum.*

Ex quo evidenter colligitur, quæcumque argumenta contra fidei documenta ponantur, hæc ex principiis primis naturæ inditis per se notis non recte procedere; unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles, vel sophisticæ: et sic ad ea solvenda locus relinquitur (Cont. Gent. lib. I, cap. 7).

(1) Rom. x. 9

(2) Super Gen. ad litt. lib. II. cap. 18.





# INDEX RERUM

## QUÆ IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR

PROLOGUS . . . . . pag. 1

### PARS PRIMA

#### QUÆSTIO I.

*De sacra doctrina, qualis sit, et ad quæ se extendat, in decem articulos divisa.*

ART. I. Utrum sit necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi . . . . .	pag. 1
II. Utrum sacra doctrina sit scientia . . . . .	3
III. Utrum sacra doctrina sit una scientia . . . . .	ibi
IV. Utrum sacra doctrina sit scientia practica . . . . .	4
V. Utrum sacra doctrina sit digulor aliis scientiis . . . . .	5
VI. Utrum hæc doctrina sit sapientia . . . . .	6
VII. Utrum Deus sit subjectum hujus scientiæ . . . . .	7
VIII. Utrum hæc doctrina sit argumentativa . . . . .	8
IX. Utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris . . . . .	9
X. Utrum sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus . . . . .	10

#### QUÆSTIO II.

*De Deo, an Deus sit.*

ART. I. Utrum Deum esse sit per se notum . . . . .	pag. 12
II. Utrum Deum esse sit demonstrabile . . . . .	13
III. Utrum Deus sit . . . . .	14

#### QUÆSTIO III.

*De Dei simplicitate, in octo articulos divisa.*

ART. I. Utrum Deus sit corpus . . . . .	pag. 16
II. Utrum in Deo sit compositio formæ et materiæ . . . . .	18
III. Utrum sit idem Deus quod sua essentia vel natura . . . . .	19
IV. Utrum in Deo sit idem essentia et esse . . . . .	20
V. Utrum Deus sit in genere aliquo . . . . .	21
VI. Utrum in Deo sint aliqua accidentia . . . . .	22
VII. Utrum Deus sit omnino simplex . . . . .	23
VIII. Utrum Deus in compositionem aliorum veniat . . . . .	24

#### QUÆSTIO IV.

*De Dei perfectione, in tres articulos divisa.*

ART. I. Utrum Deus sit perfectus . . . . .	pag. 25
II. Utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum . . . . .	26
III. Utrum aliqua creatura possit esse similis Deo . . . . .	27

#### QUÆSTIO V.

*De bono in communi, in sex articulos divisa.*

ART. I. Utrum bonum differat secundum rem ab ente . . . . .	pag. 28
II. Utrum bonum secuudum rationem sit prius quam ens . . . . .	29
III. Utrum omne ens sit bonum . . . . .	30
IV. Utrum bonum habeat rationem causæ finalis . . . . .	31
V. Utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine . . . . .	32
VI. Utrum convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile . . . . .	34

#### QUÆSTIO VI.

*De bonitate Dei, in quatuor articulos divisa.*

ART. I. Utrum esse bonum Deo conveniat p. . . . .	35
II. Utrum Deus sit summum bonum . . . . .	ibi
III. Utrum esse bonum per essentiam sit proprium Dei . . . . .	36
IV. Utrum omnia sint bona bonitate divina . . . . .	37

#### QUÆSTIO VII.

*De infinitate Dei, in quatuor articulos divisa.*

ART. I. Utrum Deus sit infinitus . . . . .	pag. 38
II. Utrum aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam . . . . .	39
III. Utrum possit esse aliquid infinitum acta secundum magnitudinem . . . . .	40
IV. Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem . . . . .	42

#### QUÆSTIO VIII.

*De existentia Dei in rebus, in quatuor articulos divisa.*

ART. I. Utrum Deus sit in omnibus rebus p. . . . .	43
II. Utrum Deus sit ubique . . . . .	44
III. Utrum Deus sit ubique per essentiam, præsentiam et potentiam . . . . .	45
IV. Utrum esse ubique sit proprium Dei . . . . .	46

#### QUÆSTIO IX.

*De Dei immutabilitate, in duos articulos divisa.*

ART. I. Utrum Deus sit omnino immutabilis . . . . .	pag. 48
II. Utrum esse immutabile sit Dei proprium . . . . .	49

#### QUÆSTIO X.

*De Dei æternitate, in sex articulos divisa.*

ART. I. Utrum convenienter definiatur æternitas, quod est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio . . . . .	pag. 50
--	---------

ART. II. Utrum Deus sit æternus	pag. 52
III. Utrum esse æternum sit proprium Dei	53
IV. Utrum æternitas differat a tempore	54
V. De differentia ævi et temporis	55
VI. Utrum sit unum ævum tantum	56

### QUÆSTIO XI.

#### *De unitate Dei, in quatuor articulos divisa.*

ART. I. Utrum unum addat aliquid supra ens	pag. 58
II. Utrum unum et multa opponatur	59
III. Utrum Deus sit unus	60
IV. Utrum Deus sit maxime unus	61

### QUÆSTIO XII.

#### *Quomodo Deus a nobis cognoscatur, in tredecim articulos divisa.*

ART. I. Utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam	pag. 62
II. Utrum essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur	64
III. Utrum essentia Dei videri possit oculis corporalibus	65
IV. Utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit	66
V. Utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam aliquo creato lumine iudicet	68
VI. Utrum videndum essentiam Dei unus alio perfectius videat	ibi
VII. Utrum videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant	70
VIII. Utrum videntes Deum per essentiam, omnia in Deo videant	71
IX. Utrum ea quæ videntur in Deo, a videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur	72
X. Utrum videntes Deum per essentiam simul videant omnia quæ in ipso vident	73
XI. Utrum aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam	74
XII. Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus	76
XIII. Utrum per gratiam habeatur altior cognitio Dei, quam ea quæ habetur per rationem naturalem	77

### QUÆSTIO XIII.

#### *De nominibus Dei, in duodecim articulos divisa.*

ART. I. Utrum aliquod nomen Deo conveniat	pag. 78
II. Utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter	79
III. Utrum aliquod nomen dicatur de Deo proprie	81
IV. Utrum nomina dicta de Deo sint nomina synonyma	82
V. Utrum ea quæ de Deo dicuntur et creaturis, univoce dicantur de ipsis	83
VI. Utrum nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo	85
VII. Utrum nomina quæ important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore	86

ART. VIII. Utrum hoc nomen, Deus, sit nomen naturæ	pag. 88
IX. Utrum hoc nomen, Deus, sit communicabile	89
X. Utrum hoc nomen, Deus, univoce dicatur de Deo per participationem, secundum naturam, et secundum opinionem	91
XI. Utrum hoc nomen, qui est, sit maxime nomen Dei proprium	92
XII. Utrum propositiones affirmativæ possint formari de Deo	94

### QUÆSTIO XIV.

#### *De scientia Dei, in sexdecim articulos divisa.*

ART. I. Utrum in Deo sit scientia	pag. 95
II. Utrum Deus intelligat se	96
III. Utrum Deus comprehendat seipsum	97
IV. Utrum ipsum intelligere Dei sit ejus substantia	98
V. Utrum Deus cognoscat alia a se	99
VI. Utrum Deus cognoscat alia a se propria cognitione	100
VII. Utrum scientia Dei sit discursiva	102
VIII. Utrum scientia Dei sit causa rerum	103
IX. Utrum Deus habeat scientiam noventium	104
X. Utrum Deus cognoscat mala	105
XI. Utrum Deus cognoscat singularia	106
XII. Utrum Deus possit cognoscere infinita	108
XIII. Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium	109
XIV. Utrum Deus cognoscat eventualia	111
XV. Utrum scientia Dei sit variabilis	112
XVI. Utrum Deus de rebus habeat scientiam speculativam	113

### QUÆSTIO XV.

#### *De ideis, in tres articulos divisa.*

ART. I. Utrum ideæ sint	pag. 115
II. Utrum sint plures ideæ	ibi
III. Utrum omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ	117

### QUÆSTIO XVI.

#### *De veritate, in octo articulos divisa.*

ART. I. Utrum veritas sit tantum in intellectu	pag. 118
II. Utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente	120
III. Utrum verum et ens convertantur	121
IV. Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum	122
V. Utrum Deus sit veritas	ibi
VI. Utrum sit una sola veritas, secundum quam omnia sunt vera	123
VII. Utrum veritas creata sit æterna	124
VIII. Utrum veritas sit immutabilis	125

### QUÆSTIO XVII.

#### *De falsitate, in quatuor articulos divisa.*

ART. I. Utrum falsitas sit in rebus	pag. 127
II. Utrum in sensu sit falsitas	128
III. Utrum falsitas sit in intellectu	129
IV. Utrum verum et falsum sit contraria	130



## QUÆSTIO XVIII.

*De vita Dei, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum omnium naturalium rerum  
sit vivere . . . pag. 131  
" II. Utrum vita sit quedam operatio . . . 133  
" III. Utrum Deo conveniat vita . . . 134  
" IV. Utrum omnia sint vita in Deo . . . 135

## QUÆSTIO XIX.

*De voluntate Dei, in duodecim articulos divisa.*

- ART. I. Utrum in Deo sit voluntas . pag. 137  
" II. Utrum Deus velit alia a se . . . 138  
" III. Utrum quidquid Deus vult, ex  
necessitate velit . . . 139  
" IV. Utrum voluntas Dei sit causa re-  
rum . . . 140  
" V. Utrum voluntatis divinæ sit assi-  
gnare aliquam causam . . . 141  
" VI. Utrum voluntas Dei semper im-  
pleatur . . . 143  
" VII. Utrum voluntas Dei sit mutabilis . . . 144  
" VIII. Utrum voluntas Dei necessitatem  
rebus volitis imponat . . . 146  
" IX. Utrum voluntas Dei sit malorum . . . 147  
" X. Utrum Deus habeat liberum ar-  
bitrium . . . 148  
" XI. Utrum sit distinguenda in Deo  
voluntas signi . . . 149  
" XII. Utrum convenienter circa divi-  
nam voluntatem ponantur quin-  
que signa . . . ibi

## QUÆSTIO XX.

*De amore Dei, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum amor sit in Deo . pag. 151  
" II. Utrum Deus omnia amet . . . 152  
" III. Utrum Deus æqualiter diligat o-  
mnia . . . 153  
" IV. An Deus semper magis diligat me-  
liora . . . 154

## QUÆSTIO XXI.

*De justitia et misericordia Dei,  
in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum in Deo sit justitia . pag. 156  
" II. Utrum justitia Dei sit veritas . . . 158  
" III. Utrum misericordia competat Deo . . . ibi  
" IV. Utrum in omnibus operibus Dei sit  
misericordia et justitia . . . 159

## QUÆSTIO XXII.

*De providentia Dei, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum providentia Deo conveniat p. 160  
" II. Utrum omnia sint subjecta divinæ  
providentiæ . . . 162  
" III. Utrum Deus immediate omnibus  
provideat . . . 164  
" IV. Utrum providentia rebus provisus  
necessitatem imponat . . . 165

## QUÆSTIO XXIII.

*De prædestinatione, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum homines prædestinentur a  
Deo . . . pag. 166  
" II. Utrum prædestinatio aliquid po-  
nat in prædestinato . . . 167  
" III. Utrum Deus aliquem hominem  
reprobet . . . 169  
" IV. Utrum prædestinati eligantur a  
Deo . . . 170

- ART. V. Utrum præscientia meritorum sit  
causa prædestinationis . . . pag. 171  
" VI. Utrum prædestinatio sit certa . . . 173  
" VII. Utrum numerus prædestinato-  
rum sit certus . . . 174  
" VIII. Utrum prædestinatio possit ju-  
vari precibus sanctorum . . . 176

## QUÆSTIO XXIV.

*De libro vitæ, in tres articulos divisa.*

- ART. I. Utrum liber vitæ sit idem quod præ-  
destinatio . . . pag. 178  
" II. Utrum liber vitæ sit solum respec-  
tu vitæ gloriæ prædestinato-  
rum . . . 179  
" III. Utrum aliquis deleatur de libro  
vitæ . . . ibi

## QUÆSTIO XXV.

*De divina potentia, in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum in Deo sit potentia . pag. 181  
" II. Utrum potentia Dei sit infinita . . . 182  
" III. Utrum Deus sit omnipotens . . . 183  
" IV. Utrum Deus possit facere quod præ-  
terita non fuerint . . . 185  
" V. Utrum Deus possit facere quæ non  
facit . . . 186  
" VI. Utrum Deus possit meliora facere  
ea quæ facit . . . 187

## QUÆSTIO XXVI.

*De divina beatitudine, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum beatitudo Deo competat . pag. 189  
" II. Utrum Deus dicatur beatus secun-  
dum intellectum . . . ibi  
" III. Utrum Deus sit beatitudo cujusli-  
bet beati . . . 190  
" IV. Utrum in Dei beatitudine omnis  
beatitudo includatur . . . 191

## QUÆSTIO XXVII.

*De processione divinarum personarum,  
in quinque articulos divisa.*

- ART. I. Utrum processio sit in divinis . pag. 191  
" II. Utrum aliqua processio in divinis  
generatio dici possit . . . 193  
" III. Utrum sit in divinis alia processio  
a generatione Verbi . . . 194  
" IV. Utrum processio amoris in divinis  
sit generatio . . . 195  
" V. Utrum sint plures processionem in  
divinis quam duæ . . . 196

## QUÆSTIO XXVIII.

*De relationibus divinis,  
in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum in Deo sint aliquæ relatio-  
nes reales . . . pag. 197  
" II. Utrum relatio in Deo sit idem quod  
sua essentia . . . 199  
" III. Utrum relationes quæ sunt in Deo,  
realiter ab invicem distinguantur . . . 200  
" IV. Utrum in Deo sint tantum quatuor  
relationes reales; scilicet pater-  
nitas, filiatio, spiratio et proces-  
sio . . . 201

## QUÆSTIO XXIX.

*De personis divinis, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. De definitione personæ . . . pag. 203.

- ART. II. Utrum persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia . . . pag. 205
- " III. Utrum nomen personæ sit ponendum in divinis . . . 206
- " IV. Utrum hoc nomen, persona, significet relationem . . . " 208

### QUÆSTIO XXX.

#### *De pluralitate personarum in divinis, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum sit ponere plures personas in divinis . . . pag. 210
- " II. Utrum in Deo sint plures personæ quam tres . . . 211
- " III. Utrum termini numerales ponant aliquid in divinis . . . 213
- " IV. Utrum hoc nomen, persona, possit esse commune tribus personis . . . 214

### QUÆSTIO XXXI.

#### *De his quæ ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum sit Trinitas in divinis . . . pag. 216
- " II. Utrum Filius sit alius a Patre . . . 217
- " III. Utrum dictio exclusiva, solus, sit addenda termino essentiali in divinis . . . 218
- " IV. Utrum dictio exclusiva possit adungi termino personali . . . 220

### QUÆSTIO XXXII.

#### *De divinarum personarum cognitione, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci . . . pag. 221
- " II. Utrum sint ponendæ notiones in divinis . . . 224
- " III. Utrum sint quinque notiones . . . 225
- " IV. Utrum liceat contrarie opinari de notionibus . . . 227

### QUÆSTIO XXXIII.

#### *De persona Patris, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum competat Patri esse principium . . . pag. 228
- " II. Utrum hoc nomen, Pater, sit nomen propriè divinæ personæ . . . ibi
- " III. Utrum hoc nomen, Pater, dicatur in divinis per prius, secundum quod personaliter sumitur . . . 230
- " IV. Utrum esse ingenuum sit Patri proprium . . . 231

### QUÆSTIO XXXIV.

#### *De persona Filii, in tres articulos divisa.*

- ART. I. Utrum Verbum in divinis sit nomen personale . . . pag. 233
- " II. Utrum Verbum sit proprium nomen Filii . . . 236
- " III. Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturam . . . 237

### QUÆSTIO XXXV.

#### *De imagine, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum imago in divinis dicatur personaliter . . . pag. 238
- " II. Utrum nomen imaginis sit proprium Filium . . . 239

### QUÆSTIO XXXVI.

#### *De persona Spiritus sancti, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum hoc nomen, Spiritus sanctus, sit proprium nomen aliqujus divinæ personæ . . . pag. 240
- " II. Utrum Spiritus sanctus procedat a Filio . . . 242
- " III. Utrum Spiritus sanctus procedat a Patre per Filium . . . 245
- " IV. Utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti . . . 246

### QUÆSTIO XXXVII.

#### *De nomine Spiritus sancti, quod est amor, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum amor sit proprium nomen Spiritus sancti . . . pag. 248
- " II. Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu sancto . . . 250

### QUÆSTIO XXXVIII.

#### *De nomine Spiritus sancti, quod est donum, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum donum sit nomen personale . . . pag. 252
- " II. Utrum donum sit proprium nomen Spiritus sancti . . . 253

### QUÆSTIO XXXIX.

#### *De personis ad essentiam relatis, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum in divinis essentia sit idem quod persona . . . pag. 254
- " II. Utrum sit dicendum tres personas esse unius essentiæ . . . 256
- " III. Utrum nomina essentialia prædicentur singulariter de tribus personis . . . 257
- " IV. Utrum nomina essentialia concreta possint supponere pro persona . . . 259
- " V. Utrum nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona . . . 261
- " VI. Utrum personæ possint prædicari de nominibus essentialibus . . . 262
- " VII. Utrum nomina essentialia sint approprianda personis . . . 263
- " VIII. Utrum convenienter a sacris doctoribus sint essentialia personis attributa . . . 264

### QUÆSTIO XL.

#### *De personis in comparatione ad relationes sive proprietates, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum relatio sit idem quod persona . . . pag. 268
- " II. Utrum personæ distinguantur per relationes . . . 270
- " III. Utrum abstractis per intellectum relationibus a personis adhuc remaneant hypostases . . . 271
- " IV. Utrum actus notionales præintelligantur proprietatibus . . . 273

### QUÆSTIO XLI.

#### *De personis in comparatione ad actus notionales, in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum actus notionales sint attribuenti personis . . . pag. 274



- ART. II. Utrum actus notionales sint voluntarii . . . pag. 275  
 . III. Utrum actus notionales sint de aliquo . . . 277  
 . IV. Utrum in divinis sit potentia respectu actuum notionalium . . . 279  
 . V. Utrum potentia generandi significet relationem et non essentiam . . . 280  
 . VI. Utrum actus notionalis ad plures personas terminari possit . . . 281

## QUÆSTIO XLII.

*De æqualitate et similitudine divinarum personarum ad invicem, in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum æqualitas locum habeat in divinis . . . pag. 282  
 . II. Utrum persona procedens sit coeterna suo principio, ut Filius Patri . . . 284  
 . III. Utrum in divinis personis sit ordo naturæ . . . 286  
 . IV. Utrum Filius sit æqualis Patri secundum magnitudinem . . . 287  
 . V. Utrum Filius sit in Patre, et a converso . . . 288  
 . VI. Utrum Filius sit æqualis Patri secundum potentiam . . . 289

## QUÆSTIO XLIII.

*De missione divinarum personarum, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum alicui personæ divinæ conveniat mitti . . . pag. 290  
 . II. Utrum missio sit æterna vel temporalis tantum . . . 291  
 . III. Utrum missio invisibilis divinæ personæ sit solum secundum donum gratiæ gratum facientis . . . 292  
 . IV. Utrum Patri conveniat mitti . . . 293  
 . V. Utrum Filio conveniat invisibiliter mitti . . . 294  
 . VI. Utrum missio invisibilis fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ . . . 295  
 . VII. Utrum Spiritui sancto conveniat visibiliter mitti . . . 296  
 . VIII. Utrum nulla persona divina mittatur, nisi ab ea a qua procedit æternaliter . . . 298

## QUÆSTIO XLIV.

*De processione creaturarum a Deo, et de omnium entium prima causa, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum sit necessarium omne ens esse creatum a Deo . . . pag. 299  
 . II. Utrum materia prima sit creata a Deo . . . 300  
 . III. Utrum causa exemplaris sit aliquid præter Deum . . . 301  
 . IV. Utrum Deus sit causa finalis omnium . . . 303

## QUÆSTIO XLV.

*De modo emanationis rerum a primo principio, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum creare sit ex nihilo facere . . . 304  
 . II. Utrum Deus possit aliquid creare . . . 305  
 . III. Utrum creatio sit aliquid in creatura . . . 306  
 . IV. Utrum creari sit proprium compositorum et subsistentium . . . 307  
 . V. Utrum solius Dei sit creare . . . 308

- ART. VI. Utrum creare sit proprium alicujus personæ . . . pag. 310  
 . VII. Utrum in creaturis sit necesse inveniri vestigium Trinitatis . . . 312  
 . VIII. Utrum creatio admisceatur in operibus naturæ et artis . . . 313

## QUÆSTIO XLVI.

*De principio durationis rerum creaturarum, in tres articulos divisa.*

- ART. I. Utrum universitas creaturarum semper fuerit . . . pag. 314  
 . II. Utrum mundum incepisse sit articulus fidei . . . 317  
 . III. Utrum creatio rerum fuerit in principio temporis . . . 320

## QUÆSTIO XLVII.

*De distinctione rerum in communi, in tres articulos divisa.*

- ART. I. Utrum rerum multitudo et distinctio sit a Deo . . . pag. 321  
 . II. Utrum inæqualitas rerum sit a Deo . . . 322  
 . III. Utrum sit unus mundus tantum . . . 324

## QUÆSTIO XLVIII.

*De rerum distinctione in speciali, in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum malum sit natura quædam . . . 325  
 . II. Utrum malum inveniat in rebus . . . 326  
 . III. Utrum malum sit in bono sicut in subjecto . . . 328  
 . IV. Utrum malum corrumpat totum bonum . . . 329  
 . V. Utrum malum sufficienter dividatur per poenam et culpam . . . 330  
 . VI. Utrum habeat plus de ratione mali poena quam culpa . . . 331

## QUÆSTIO XLIX.

*De causa mali, in tres articulos divisa.*

- ART. I. Utrum bonum possit esse causa mali . . . pag. 332  
 . II. Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali . . . 334  
 . III. Utrum sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali . . . 335

## QUÆSTIO L.

*De substantia angelorum absolute, in quinque articulos divisa.*

- ART. I. Utrum angelus sit omnino incorporeus . . . pag. 337  
 . II. Utrum angelus sit compositus ex materia et forma . . . 338  
 . III. Utrum angeli sint in aliquo magno numero . . . 340  
 . IV. Utrum angeli differant specie . . . 342  
 . V. Utrum angeli sint incorruptibiles . . . 343

## QUÆSTIO LI.

*De comparisonem angelorum ad corpora, in tres articulos divisa.*

- ART. I. Utrum angeli habeant corpora naturaliter sibi unita . . . pag. 344  
 . II. Utrum angeli assumant corpora . . . 345  
 . III. Utrum angeli in corporibus assumptis opera vitæ exercent . . . 346

## QUÆSTIO LII.

*De comparisonem angelorum ad loca, in tres articulos divisa.*

- ART. I. Utrum angelus sit in loco . . . pag. 349

- ART. II. Utrum angelus possit esse in pluribus locis simul . . . pag. 349  
 " III. Utrum plures angeli possint simul esse in eodem loco . . . " 350

### QUÆSTIO LIII.

#### *De motu locali angelorum, in tres articulos divisa.*

- ART. I. Utrum angelus possit moveri localiter . . . pag. 351  
 " II. Utrum angelus trauseat per medium . . . 353  
 " III. Utrum motus angeli sit in instanti . . . 354

### QUÆSTIO LIV.

#### *De cognitione angelorum, in quinque articulos divisa.*

- ART. I. Utrum intelligere angeli sit ejus substantia . . . pag. 356  
 " II. Utrum intelligere angeli sit ejus esse . . . 357  
 " III. Utrum potentia intellectiva angeli sit ejus essentia . . . 358  
 " IV. Utrum in angelo sit intellectus agens et possibilis . . . 359  
 " V. Utrum in angelis sit sola intellectiva cognitio . . . 360

### QUÆSTIO LV.

#### *De medio cognitionis angelicæ, in tres articulos divisa.*

- ART. I. Utrum angeli cognoscant omnia per suam substantiam . . . pag. 361  
 " II. Utrum angeli intelligant per species a rebus acceptas . . . 362  
 " III. Utrum superiores angeli intelligant per species magis universales quam inferiores . . . 363

### QUÆSTIO LVI.

#### *De cognitione angelorum respectu immaterialium, in tres articulos divisa.*

- ART. I. Utrum angelus cognoscat seipsum p. 365  
 " II. Utrum unus angelus alium cognoscat . . . 366  
 " III. Utrum angeli per sua naturalia Deum cognoscere possint . . . 367

### QUÆSTIO LVII.

#### *De angelorum cognitione respectu rerum materialium, in quinque articulos divisa.*

- ART. I. Utrum angeli cognoscant res materiales . . . pag. 368  
 " II. Utrum angelus cognoscat singularia . . . 370  
 " III. Utrum angeli cognoscant futura . . . 371  
 " IV. Utrum angeli cognoscant cogitationes cordium . . . 372  
 " V. Utrum angeli cognoscant mysteria gratiæ . . . 374

### QUÆSTIO LVIII.

#### *De modo cognitionis angelicæ, in septem articulos divisa.*

- ART. I. Utrum intellectus angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu . . . pag. 375  
 " II. Utrum angelus simul possit multa intelligere . . . 376  
 " III. Utrum angelus cognoscat discurrendo . . . 377  
 " IV. Utrum angeli intelligant componendo et dividendo . . . 378

- ART. V. Utrum in intellectu angeli possit esse falsitas . . . pag. 379  
 " VI. Utrum in angelis sit cognitio matutina et vespertina . . . 380  
 " VII. Utrum una sit cognitio matutina et vespertina . . . 381

### QUÆSTIO LIX.

#### *De voluntate angelorum, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum in angelis sit voluntas . . . pag. 383  
 " II. Utrum in angelis voluntas differat ab intellectu . . . 384  
 " III. Utrum in angelis sit liberum arbitrium . . . 385  
 " IV. Utrum in angelis sit irascibilis et concupiscibilis . . . 386

### QUÆSTIO LX.

#### *De amore seu dilectione angelorum, in quinque articulos divisa.*

- ART. I. Utrum in angelis sit amor seu dilectio naturalis . . . pag. 387  
 " II. Utrum in angelis sit dilectio electiva . . . 388  
 " III. Utrum angelus diligat seipsum dilectione naturali et electiva . . . 389  
 " IV. Utrum unus angelus naturali dilectione diligat alium sicut seipsum . . . 390  
 " V. Utrum angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum . . . 391

### QUÆSTIO LXI.

#### *De productione angelorum in esse naturæ, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum angeli babeant causam sui esse . . . pag. 393  
 " II. Utrum angelus sit productus a Deo ab æterno . . . 394  
 " III. Utrum angeli sint creati ante mundum corporeum . . . ibi  
 " IV. Utrum angeli sint creati in cælo empyreo . . . 395

### QUÆSTIO LXII.

#### *De perfectione angelorum in esse gratiæ, et gloriæ, in novem articulos divisa.*

- ART. I. Utrum angeli fuerint in sua creatione beati . . . pag. 396  
 " II. Utrum angelus indiguerit gratia ad hoc quod converteretur in Deum . . . 398  
 " III. Utrum angeli sint creati in gratia . . . 399  
 " IV. Utrum angelus beatus suam beatitudinem meruerit . . . 400  
 " V. Utrum angelus statim post unum actum meriti beatitudinem habuerit . . . 401  
 " VI. Utrum angeli sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium . . . 402  
 " VII. Utrum in angelis beatis remaneat cognitio et dilectio naturalis . . . 403  
 " VIII. Utrum angelus beatus peccare possit . . . 404  
 " IX. Utrum angeli beati in beatitudine possint proficere . . . 405

### QUÆSTIO LXIII.

#### *De angelorum malitia quoad culpam, in novem articulos divisa.*

- ART. I. Utrum malum culpæ possit esse in angelis . . . pag. 406



- ART. II. Utrum in angelis possit esse tantum peccatum superbæ et invidiæ . . . pag. 408
- III. Utrum diabolus appetierit esse ut Deus . . . 409
- IV. Utrum aliqui dæmones sint naturaliter mali . . . 410
- V. Utrum diabolus fuerit malus in primo instanti suæ creationis per culpam propriæ voluntatis . . . 411
- VI. Utrum aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum angeli . . . 413
- VII. Utrum angelus supremus inter peccantes fuerit supremus inter omnes . . . 414
- VIII. Utrum peccatum primi angeli fuerit aliis causa peccandi . . . 415
- IX. Utrum tot peccaverunt, quot permanserunt . . . 416

## QUÆSTIO LXIV.

*De pæna dæmonum, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum intellectus dæmonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis . . . pag. 417
- II. Utrum voluntas dæmonum sit obstinata in malo . . . 419
- III. Utrum dolor sit in dæmonibus . . . 420
- IV. Utrum aer iste sit locus pœnalis dæmonum . . . 421

## QUÆSTIO LXV.

*De opere creationis creaturæ corporalis, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum creatura corporalis sit a Deo . . . pag. 423
- II. Utrum creatura corporalis sit facta propter Dei bonitatem . . . 424
- III. Utrum creatura corporalis sit producta a Deo mediantibus angelis . . . 425
- IV. Utrum formæ corporum sint ab angelis . . . 426

## QUÆSTIO LXVI.

*De ordine creationis ad distinctionem, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius . . . p. 428
- II. Utrum una sit materia informis omnium corporaliū . . . 430
- III. Utrum cælum empyreum sit creatum materiæ informi . . . 432
- IV. Utrum tempus sit concreatum materiæ informi . . . 434

## QUÆSTIO LXVII.

*De opere distinctionis secundum se, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum lux proprie in spiritualibus dicatur . . . pag. 435
- II. Utrum lux sit corpus . . . 436
- III. Utrum lux sit qualitas . . . 437
- IV. Utrum convenienter lucis productio in prima die ponatur . . . 438

## QUÆSTIO LXVIII.

*De opere secundæ diei, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum firmamentum sit factum secundæ die . . . pag. 440
- II. Utrum aquæ sint supra firmamentum . . . 442

- ART. III. Utrum firmamentum dividat aquas ab aquis . . . pag. 443
- IV. Utrum sit unum cælum tantum . . . 444

## QUÆSTIO LXIX.

*De opere tertiæ diei, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum aquarum congregatio convenienter dicatur facta tertiæ die . . . p. 446
- II. Utrum plantarum productio convenienter tertiæ die facta legatur . . . 448

## QUÆSTIO LXX.

*De opere ornatus, quantum ad quartam diem, in tres articulos divisa.*

- ART. I. Utrum luminaria debuerint produci quarta die . . . pag. 449
- II. Utrum convenienter causa productionis luminarium describatur . . . 451
- III. Utrum luminaria cæli sint animata . . . 452

## QUÆSTIO LXXI.

*De opere quintæ diei. p. 454*

## QUÆSTIO LXXII.

*De opere sextæ diei. p. 456*

## QUÆSTIO LXXIII.

*De iis quæ pertinent ad septimum diem, in tres articulos divisa.*

- ART. I. Utrum completio divinatorum operum debeat septimæ diei adscribi . . . p. 458
- II. Utrum Deus septima die requievit ab omni opere suo . . . 459
- III. Utrum benedictio et sanctificatio debeatur diei septimæ . . . 460

## QUÆSTIO LXXIV.

*De omnibus septem diebus in communi, in tres articulos divisa.*

- ART. I. Utrum sufficienter isti dies enumerantur . . . pag. 461
- II. Utrum omnes isti dies sint unus dies . . . 462
- III. Utrum Scriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum . . . 464

## QUÆSTIO LXXV.

*De homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur, et primo de iis quæ pertinent ad essentiam animæ, in septem articulos divisa.*

- ART. I. Utrum anima sit corpus . . . pag. 466
- II. Utrum anima humana sit aliquid subsistens . . . 467
- III. Utrum animæ brutorum animalium sint subsistentes . . . 469
- IV. Utrum anima sit homo . . . 470
- V. Utrum anima sit composita ex materia et forma . . . 471
- VI. Utrum anima humana sit incorruptibilis . . . 472
- VII. Utrum anima et angelus sint unius speciei . . . 474

## QUÆSTIO LXXVI.

*De unione animæ ad corpus, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma . . . pag. 475

- ART. II. Utrum intellectivum principium multiplicetur secundum multiplicationem corporum . . . pag. 479
- III. Utrum præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes . . . 481
- IV. Utrum in homine sit alia forma præter animam intellectivam . . . 484
- V. Utrum anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur . . . 486
- VI. Utrum anima intellectiva uniatur corpori mediantibus dispositionibus accidentalibus . . . 487
- VII. Utrum anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore . . . 489
- VIII. Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis . . . 490

### QUÆSTIO LXXVII.

*De his quæ pertinent ad potentias animæ in generali, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum ipsa essentia animæ sit ejus potentia . . . pag. 491
- II. Utrum sint plures potentiae animæ . . . 494
- III. Utrum potentiae distinguantur per actus et objecta . . . 495
- IV. Utrum in potentiis animæ sit ordo . . . 496
- V. Utrum omnes potentiae animæ sint in anima sicut in subiecto . . . 497
- VI. Utrum potentiae animæ fluant ab ejus essentia . . . 498
- VII. Utrum una potentia animæ oriatur ab alia . . . 499
- VIII. Utrum omnes potentiae animæ remaneant in anima a corpore separata . . . 500

### QUÆSTIO LXXVIII.

*De potentiis animæ in speciali, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum quinque genera potentiarum animæ sint distinguenda . . . pag. 501
- II. Utrum convenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum et generativum . . . 503
- III. Utrum convenienter distinguantur quinque sensus exteriores . . . 505
- IV. Utrum interiores sensus convenienter distinguantur . . . 507

### QUÆSTIO LXXIX.

*De potentiis intellectivis, in tredecim articulos divisa.*

- ART. I. Utrum intellectus sit aliqua potentia animæ . . . pag. 509
- II. Utrum intellectus sit potentia passiva . . . 510
- III. Utrum sit ponere intellectum agentem . . . 512
- IV. Utrum intellectus agens sit aliquid animæ . . . 513
- V. Utrum intellectus agens sit unus in omnibus . . . 515
- VI. Utrum memoria sit in parte intellectiva animæ . . . 516
- VII. Utrum alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus . . . 518
- VIII. Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu . . . 519
- IX. Utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentiae . . . 520
- X. Utrum intelligentia sit alia potentia ab intellectu . . . 521

- ART. XI. Utrum intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiae . . . pag. 523
- XII. Utrum synderesis sit quedam specialis potentia ab aliis distincta . . . 524
- XIII. Utrum conscientia sit quedam potentia . . . 525

### QUÆSTIO LXXX.

*De potentiis appetitivis in communi, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum appetitus sit aliqua specialis animæ potentia . . . pag. 526
- II. Utrum appetitus sensitivus et intellectivus sint diversæ potentiae . . . 527

### QUÆSTIO LXXXI.

*De sensualitate, in tres articulos divisa.*

- ART. I. Utrum sensualitas solum sit appetitiva . . . pag. 528
- II. Utrum appetitus sensitivus distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas . . . 529
- III. Utrum irascibilis et concupiscibilis obediatur rationi . . . 530

### QUÆSTIO LXXXII.

*De voluntate, in quinque articulos divisa.*

- ART. I. Utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat . . . pag. 531
- II. Utrum voluntas ex necessitate omnia velit quæcumque vult . . . 533
- III. Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus . . . 534
- IV. Utrum voluntas moveatur intellectum . . . 535
- V. Utrum irascibilis et concupiscibilis distinguatur in appetitu superiori . . . 536

### QUÆSTIO LXXXIII.

*De libero arbitrio, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum homo sit liberi arbitrii . . . pag. 538
- II. Utrum liberum arbitrium sit potentia . . . 539
- III. Utrum liberum arbitrium sit potentia appetitiva . . . 540
- IV. Utrum liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate . . . 541

### QUÆSTIO LXXXIV.

*Quomodo anima corpori conjuncta intelligat corporalia que sunt infra ipsam, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum anima cognoscat corpora per intellectum . . . pag. 543
- II. Utrum anima per essentiam suam corporalia intelligat . . . 544
- III. Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas . . . 546
- IV. Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis . . . 547
- V. Utrum anima intellectiva cognoscat res immateriales in rationibus æternis . . . 549
- VI. Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus . . . 551
- VII. Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata . . . 553
- VIII. Utrum iudicium intellectus impediat per ligamentum sensus . . . 554



## QUÆSTIO LXXXV.

*De modo et ordine intelligendi,  
in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus . . . pag. 555
- II. Utrum species intelligibiles a phantasmatibus abstractæ se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur . . . 558
- III. Utrum magis universalis sint priora in nostra cognitione intellectuali . . . 560
- IV. Utrum possimus multa simul intelligere . . . 562
- V. Utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo . . . 563
- VI. Utrum intellectus possit esse falsus . . . 564
- VII. Utrum unam et eandem rem unus alio melius intelligere possit . . . 565
- VIII. Utrum intellectus per prius intelligat indivisibile quam divisibile . . . 566

## QUÆSTIO LXXXVI.

*Quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum intellectus noster cognoscat singularem . . . pag. 568
- II. Utrum intellectus noster possit cognoscere infinita . . . 569
- III. Utrum intellectus sit cognoscitivus contingentium . . . 570
- IV. Utrum intellectus noster cognoscat futura . . . 571

## QUÆSTIO LXXXVII.

*Quomodo anima intellectiva seipsam et ea quæ sunt in ipsa cognoscat, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam . . . 572
- II. Utrum intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum . . . 574
- III. Utrum intellectus cognoscat proprium actum . . . 575
- IV. Utrum intellectus intelligat actum voluntatis . . . 576

## QUÆSTIO LXXXVIII.

*Quomodo anima humana cognoscat ea quæ supra se sunt, in tres articulos divisa.*

- ART. I. Utrum anima humana secundum statum vitæ præsentis possit intelligere substantias immateriales per seipsas . . . pag. 577
- II. Utrum intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales . . . 580
- III. Utrum Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur . . . 582

## QUÆSTIO LXXXIX.

*De cognitione animæ separatæ, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum anima separata aliquid intelligere possit . . . pag. 583

- ART. II. Utrum anima separata intelligat substantias separatas . . . pag. 585
- III. Utrum anima separata omnia naturalia cognoscat . . . 586
- IV. Utrum anima separata cognoscat singularia . . . 587
- V. Utrum habitus scientiæ hic acquisitæ remaneat in anima separata . . . 588
- VI. Utrum actus scientiæ hic acquisitæ maneat in anima separata . . . 589
- VII. Utrum distantia localis impediatur cognitionem animæ separatæ . . . 590
- VIII. Utrum animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur . . . 591

## QUÆSTIO XC.

*De primæ hominis productione quantum ad animam, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum anima sit facta, vel sit de substantia Dei . . . pag. 592
- II. Utrum anima sit producta in esse per creationem . . . 593
- III. Utrum anima rationalis sit producta a Deo immediate . . . 594
- IV. Utrum anima humana fuerit producta ante corpus . . . 595

## QUÆSTIO XCI.

*De productione corporis primæ hominis in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum corpus primæ hominis sit de limo terræ . . . pag. 596
- II. Utrum corpus humanum sit immediate a Deo productum . . . 598
- III. Utrum corpus hominis habuerit convenientem dispositionem . . . 599
- IV. Utrum convenienter corporis humani productio in Scriptura describatur . . . 601

## QUÆSTIO XCII.

*De productione mulieris, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum mulier debuerit produci in prima rerum productione . . . pag. 602
- II. Utrum mulier debuerit fieri ex viro . . . 603
- III. Utrum mulier debuerit formari de costa viri . . . 604
- IV. Utrum mulier fuerit immediate formata a Deo . . . 605

## QUÆSTIO XCIII.

*De fine sive termino productionis hominis, in novem articulos divisa.*

- ART. I. Utrum imago Dei sit in homine . . . 606
- II. Utrum imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis . . . 607
- III. Utrum angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo . . . 608
- IV. Utrum imago Dei inveniatur in quolibet homine . . . 609
- V. Utrum in homine sit imago Dei quantum ad trinitatem personarum . . . 610
- VI. Utrum imago Dei sit in homine solum secundum mentem . . . 611
- VII. Utrum imago Dei inveniatur in anima secundum actus . . . 613
- VIII. Utrum imago divinæ Trinitatis sit in anima solum per comparisonem ad objectum quod est Deus . . . 615
- IX. Utrum similitudo ab imagine convenienter distinguatur . . . 616

## QUÆSTIO XCIV.

*De statu et conditione primi hominis quantum ad intellectum, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum primus homo per essentiam Deum viderit . . . pag. 618  
 „ II. Utrum Adam in statu innocentiae angelos per essentiam viderit „ 619  
 „ III. Utrum primus homo habuerit scientiam omnium . . . 621  
 „ IV. Utrum homo in primo statu decipi potuisset . . . „ 622

## QUÆSTIO XCV.

*De his quæ attinent ad voluntatem primi hominis, gratia scilicet et iustitia, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum primus homo fuerit creatus in gratia . . . pag. 623  
 „ II. Utrum in primo homine fuerint animæ passiones . . . 625  
 „ III. Utrum Adam habuerit omnes virtutes . . . 626  
 „ IV. Utrum opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra . . . „ 627

## QUÆSTIO XCVI.

*De dominio quod homini in statu innocentiae competeat, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum Adam in statu innocentiae animalibus dominaretur . . . pag. 629  
 „ II. Utrum homo habuisset dominium super omnes alias creaturas „ 630  
 „ III. Utrum homines in statu innocentiae fuissent omnes æquales „ 631  
 „ IV. Utrum homo in statu innocentiae homini dominabatur . . . „ 632

## QUÆSTIO XCVII.

*De his quæ pertinent ad statum primi hominis quantum ad individui conservationem, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum homo in statu innocentiae esset immortalis . . . pag. 633  
 „ II. Utrum homo in statu innocentiae fuisset passibilis „ 634  
 „ III. Utrum homo in statu innocentiae indigebat cibis „ 635  
 „ IV. Utrum homo in statu innocentiae per lignum vite immortalitatem consecutus fuisset . . . „ 636

## QUÆSTIO XCVIII.

*De pertinentibus ad conservationem speciei, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum in statu innocentiae fuisset generatio . . . pag. 637  
 „ II. Utrum in statu innocentiae fuisset generatio per coitum „ 638

## QUÆSTIO XCIX.

*De conditione prolis generandæ quantum ad corpus, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum pueri in statu innocentiae mox nati virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum . . . pag. 640  
 „ II. Utrum in primo statu feminæ natæ fuissent . . . „ 641

## QUÆSTIO C.

*De conditione prolis generandæ quantum ad iustitiam, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum homines fuissent nati cum iustitia . . . pag. 642  
 „ II. Utrum pueri in statu innocentiae nati fuissent in iustitia confirmati „ 643

## QUÆSTIO CI.

*De conditione prolis generandæ quantum ad scientiam, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum in statu innocentiae pueri nati fuissent in scientia perfecti p. 644  
 „ II. Utrum pueri mox nati habuissent perfectum usum rationis . . . „ 645

## QUÆSTIO CII.

*De loco hominis qui est paradysus, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum paradysus sit locus corporeus . . . pag. 645  
 „ II. Utrum paradysus fuerit locus conveniens habitationi humanæ „ 647  
 „ III. Utrum homo sit positus in paradiso, ut operaretur et custodiret illum „ 649  
 „ IV. Utrum homo factus fuerit in paradiso . . . „ ibi

## QUÆSTIO CIII.

*De gubernatione rerum in communi, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum mundus gubernetur ab aliquo . . . pag. 650  
 „ II. Utrum finis gubernationis mundi sit aliquid extra mundum „ 651  
 „ III. Utrum mundus gubernetur ab uno „ 652  
 „ IV. Utrum effectus gubernationis sit unus tantum, et non plures „ 653  
 „ V. Utrum omnia divinæ gubernationi subdantur „ 654  
 „ VI. Utrum omnia immediate gubernentur a Deo „ 655  
 „ VII. Utrum aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit „ 656  
 „ VIII. Utrum aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ . . . „ 657

## QUÆSTIO CIV.

*De effectibus divinæ gubernationis in speciali, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum creaturæ indigeant ut a Deo conserventur in esse . . . pag. 658  
 „ II. Utrum Deus immediate omnem creaturam conservet „ 660  
 „ III. Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere „ 661  
 „ IV. Utrum aliquid in nihilum redigatur „ 662

## QUÆSTIO CV.

*De mutatione creaturarum a Deo, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum Deus possit immediate movere materiam ad formam . . . pag. 663  
 „ II. Utrum Deus possit immediate movere aliquod corpus „ 664  
 „ III. Utrum Deus moveat immediate intellectum creatum . . . „ 665



- ART. IV. Utrum Deus possit movere voluntatem creatam . . . pag. 666  
 " V. Utrum Deus operetur in omni operante . . . 667  
 " VI. Utrum Deus possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum . . . 668  
 " VII. Utrum omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula . . . 670  
 " VIII. Utrum unum miraculum sit majus alio . . . 671

## QUÆSTIO CVI.

*Quomodo una creatura aliam moveat et primo de angelorum illuminatione, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum unus angelus illuminet alium . . . pag. 672  
 " II. Utrum unus angelus possit movere voluntatem alterius . . . 673  
 " III. Utrum angelus inferior superiorem illuminare possit . . . 674  
 " IV. Utrum angelus superior illuminet inferiorem de omnibus sibi notis . . . 675

## QUÆSTIO CVII.

*De locutionibus angelorum, in quinque articulos divisa.*

- ART. I. Utrum unus angelus alteri loquatur . . . pag. 676  
 " II. Utrum inferior angelus superiori loquatur . . . 677  
 " III. Utrum angelus Deo loquatur . . . 678  
 " IV. Utrum localis distantia operetur aliquid in locutione angelica . . . 679  
 " V. Utrum locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant . . . 680

## QUÆSTIO CVIII.

*De ordinatione angelorum secundum hierarchias et ordines, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum omnes angeli sint unius hierarchiæ . . . pag. 680  
 " II. Utrum in una hierarchia sint plures ordines . . . 682  
 " III. Utrum in uno ordine sint plures angeli . . . 683  
 " IV. Utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit a natura in angelis . . . 684  
 " V. Utrum ordines angelorum convenienter nominentur . . . 685  
 " VI. Utrum convenienter gradus ordinum assignentur . . . 688  
 " VII. Utrum ordines remanebunt post diem judicii . . . 690  
 " VIII. Utrum homines assumantur ad ordines angelorum . . . 691

## QUÆSTIO CIX.

*De ordinatione malorum angelorum, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum ordines sint in dæmonibus p. 692  
 " II. Utrum in dæmonibus sit prelatio . . . 693  
 " III. Utrum in dæmonibus sit illuminatione . . . 694  
 " IV. Utrum boni angeli habeant prelationem super malos . . . 695

## QUÆSTIO CX.

*De præsidentia angelorum super creaturam corporalem, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum creatura corporalis administraretur per angelos . . . pag. 696

- ART. II. Utrum materia corporalis obediat angelis ad nutum . . . pag. 697  
 " III. Utrum corpora obediant angelis ad motum localem . . . 698  
 " IV. Utrum angeli possint facere miracula . . . 699

## QUÆSTIO CXI.

*De actione angelorum in homines, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum angelus possit illuminare hominem . . . pag. 700  
 " II. Utrum angeli possint immutare voluntatem hominis . . . 702  
 " III. Utrum angelus possit immutare imaginationem hominis . . . 703  
 " IV. Utrum angelus possit immutare sensum humanum . . . 704

## QUÆSTIO CXII.

*De missione angelorum, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum angeli in ministerium mittantur . . . pag. 705  
 " II. Utrum omnes angeli in ministerium mittantur . . . 706  
 " III. Utrum omnes angeli qui mittuntur, assistant . . . 707  
 " IV. Utrum angeli secundæ hierarchiæ omnes mittantur . . . 708

## QUÆSTIO CXIII.

*De custodia bonorum angelorum, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum homines custodiantur ab angelis . . . pag. 710  
 " II. Utrum singuli homines a singulis angelis custodiantur . . . 711  
 " III. Utrum custodire homines pertineat solum ad infimum ordinem angelorum . . . 712  
 " IV. Utrum omnibus hominibus angeli ad custodiam deputentur . . . 713  
 " V. Utrum angelus deputetur homini ad custodiam a sua nativitate . . . 714  
 " VI. Utrum angelus custos quandoque deserat hominem . . . 715  
 " VII. Utrum angeli doleant de malis eorum quos custodiunt . . . ibi  
 " VIII. Utrum inter angelos possit esse pugna seu discordia . . . 716

## QUÆSTIO CXIV.

*De dæmonum impugnatione, in quinque articulos divisa.*

- ART. I. Utrum homines impugnentur a dæmonibus . . . pag. 717  
 " II. Utrum tentare sit proprium diaboli . . . 718  
 " III. Utrum omnia peccata procedant ex tentatione diaboli . . . 719  
 " IV. Utrum dæmones possint homines seducere per aliqua miracula . . . 720  
 " V. Utrum dæmon qui superatur ab aliquo, propter hoc ab impugnatione arceatur . . . 721

## QUÆSTIO CXV.

*De actione corporalis creaturæ, in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum aliquod corpus sit activum p. 722  
 " II. Utrum in materia corporali sint aliquæ rationes seminales . . . 724

- ART. III. Utrum corpora cælestia sint causa eorum quæ hic in inferioribus corporibus fiunt . . . pag. 725
- „ IV. Utrum corpora cælestia siut causa humanorum actuum . . . „ 727
- „ V. Utrum corpora cælestia possint imprimere in ipsos dæmones . . . 728
- „ VI. Utrum corpora cælestia imponant necessitatem his quæ eorum actioni subduntur . . . „ 729

## QUÆSTIO CXVI.

*De fato, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum fatum sit aliquid . . . pag. 731
- „ II. Utrum fatum sit in rebus creatis . . . 732
- „ III. Utrum fatum sit immobile . . . 733
- „ IV. Utrum omnia fato subdantur . . . 734

## QUÆSTIO CXVII.

*De his quæ pertinent ad actionem hominis, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum unus homo possit alium docere . . . . . pag. 735
- „ II. Utrum homines possint docere angelos . . . . . „ 737

- ART. III. Utrum homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare . . . . . pag. 738
- „ IV. Utrum anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere . . . . . „ 739

## QUÆSTIO CXVIII.

*De traductione hominis ex homine quantum ad animam, in tres articulos divisa.*

- ART. I. Utrum anima sensitiva traducatur cum semine . . . . . pag. 740
- „ II. Utrum anima intellectiva causetur ex semine . . . . . „ 742
- „ III. Utrum animæ humanæ fuerint creatæ simul a principio mundi . . . „ 744

## QUÆSTIO CXIX.

*De propagatione hominis quantum ad corpus, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ . . . . . pag. 745
- „ II. Utrum semen sit de superfluo alimentum . . . . . „ 748
- APPENDIX . . . . . „ 751











[illegible]

PRINTED IN U.S.A.



ACK 226

TRENT UNIVERSITY



0 1164 0309079 2

LR<sub>BXL</sub>749 .T52 1926 v. 1

Thomas, Aquinas, Saint

Summa theologica.

DATE	ISSUED TO
	41881

*Thomas Aquinas, Saint*

41881

